توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد نہم

فتح الباری ۞ فیض الباری ۞ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ



ناشر ---------- محمد سرور عاصم

اشاعت ---------- اکتوبر 2012ء

قیمت ----------



ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 042-37244973 فیکس: 042-37232369

بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256

E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

72- كتاب الذبائح والصيد

(ذبح اور شکار کے مسائل)

1 - باب التَّسۡمِيَةِ عَلَى الصَّيۡدِ (شکار پر بسم اللہ پڑھنا)

وَقَوۡلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبۡلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيۡءٍ مِنَ الصَّيۡدِ ﴾ إِلَى قَوۡلِهِ ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ وَقَوۡلِهِ جَلَّ ذِكۡرُهُ ﴿ أُحِلَّتۡ لَكُمۡ بَهِيمَةُ الأَنۡعَامِ إِلَّا مَا يُتۡلَى عَلَيۡكُمۡ ﴾ إِلَى قَوۡلِهِ ﴿فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَاخۡشَوۡنِ ﴾ وَقَالَ ابۡنُ عَبَّاسٍ الۡعُقُودُ الۡعُهُودُ مَا أُحِلَّ وَحُرِّمَ ﴿ إِلَّا مَا يُتۡلَى عَلَيۡكُمۡ ﴾ الۡخِنۡزِيرُ ﴿ يَجۡرِمَنَّكُمۡ ﴾ يَحۡمِلَنَّكُمۡ ﴿ شَنَآنُ ﴾ عَدَاوَةُ ﴿ الۡمُنۡخَنِقَةُ ﴾ تُخۡنَقُ فَتَمُوتُ ﴿ الۡمَوۡقُوذَةُ ﴾ تُضۡرَبُ بِالۡخَشَبِ يُوقِذُهَا فَتَمُوتُ ﴿ وَالۡمُتَرَدِّيَةُ ﴾ تَتَرَدَّى مِنَ الۡجَبَلِ ﴿ وَالنَّطِيحَةُ ﴾ تُنۡطَحُ الشَّاةُ فَمَا أَدۡرَكۡتَهُ يَتَحَرَّكُ بِذَنَبِهِ أَوۡ بِعَيۡنِهِ فَاذۡبَحۡ وَكُلۡ

ترجمہ: اللہ تعالی کا فرمان ہے: اے اہلِ ایمان تمہیں اللہ کچھ شکار کے ساتھ آزمائے گا، (عذاب الیم) تک اور اسکا فرمان: تمہارے لئے چوپائے حلال کئے گئے ہیں مگر جن کی (حرمت) بارے تمہیں سنایا گیا (فلا تخشوھم) تک، ابن عباس کہتے ہیں عقود سے مراد حلال وحرام سے متعلق عہود و پیمان، (إلا ما یتلی الخ) سے مراد خنزیر (یجرمنکم) تمہیں ابھارے، (شنآن) عداوت، (المنخنقة) جو گلا گھونٹ کر مارا جائے، (الموقوذة) جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے (المتردیة) جو پہاڑ سے گرکر مر جائے (النطیحة) جسے کسی اور جانور نے سینگ مار دیا ہو تو ایسے جانور کے پاس اگر کوئی پہنچ جائے جبکہ اسکی دم ابھی ہل رہی ہے تو ذبح کرلے، یہ حلال ہے۔

صید اصل میں مصدر ہے، اسماء کا معاملہ کر کے شکار کئے گئے حیوان پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ (قال ابن عباس العقود الخ) اسے ابن ابو حاتم نے اتم سیاق کے ساتھ علی بن ابوطلحہ عنہ کے طریق سے نقل کیا آیت: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوۡفُوا بِالۡعُقُودِ)[المائدۃ : ۲] کی تفسیر میں، مزید یہ بھی کہا: (و ما فَرَضَ وَ ما حَدَّ فی القرآن ولا تَغۡدِرُوا وَلا تَنۡكُثُوا) اسے طبری نے بھی اسی حوالے سے مفرقاً نقل کیا ہے اس کی مثل مجاہد، سدی اور ایک جماعت سے نقل کیا قتادہ سے منقول کیا کہ جاہلیت کے حلوف مراد ہیں بعض سے نقل کیا کہ لوگوں کے جو باہمی عقود و معاہدات ہوتے ہیں، کہتے ہیں اول اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے اس کے بعد حلال وحرام امور کا ذکر کیا ہے، کہتے ہیں عقود عقد کی جمع ہے: (عقد الشیء بغیرہ، أی وصله به) جیسے رسی کی رسی کی ساتھ گانٹھ باندھ دی جائے یعنی کسی چیز کو دوسری کے ساتھ مربوط کرنا۔ (إلا مَا يُتۡلى الخ) اسے بھی ابن ابی حاتم نے اسی طریق کے ساتھ موصول کیا۔ (یحملنکم) اسے بھی۔ (المنخنقة) اسے بیہقی نے بتمامہ علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا آخر میں ہے اگر تم اس حالت میں اسے پالو کہ دُم ہل رہی اور آنکھ پھڑک رہی ہے تو اللہ کا نام ذکر کر کے ذبح کرلو اب وہ حلال ہے، طبری نے یہ الفاظ نقل کئے: (المنخنقة التی تخنق فتموت والموقوذة التی تضرب بالخشب حتی یوقذها فتموت الخ) کہ مخنقہ جس کا گلا

گھونٹ کر مارا جائے، موقوذہ جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے حتی کہ ساکن ہوکر موت واقع ہوجائے، نطیحہ وہ بکری جو (تنطح الشاۃ) (یعنی کسی اور بکری کا سینگ لگنے سے مر جائے) اور جس میں سے درندوں نے کھایا الا یہ کہ تم حالتِ حیات میں اس تک پہنچ جاؤ تو (اسلامی طریقہ سے) ذبح کرلو، متردیہ وہ بکری جو پہاڑ سے گر کر ہلاک ہوجائے، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ انہوں نے (و أکِیل السبع) قراءت کی، قتادہ سے منقول ہے کہ سوائے خنزیر کے جو بھی یہاں مذکور ہوا وہ اگر اس حالت میں پایا جائے کہ آنکھ جھپک رہا ہے یا دم ہل رہی ہے یا وہ کھڑی ہل رہی ہے تو اگر اس کا تذکیہ کرلیا تو وہ حلال ہے، علی کے طریق سے ابن عباس کے قول کی مانند منقول ہے، قتادہ کے طریق سے ہے کہ اہلِ جاہلیت بکری کو لاٹھی کے ساتھ مار دیتے اور کھا لیتے تھے، کہتے ہیں متردیہ وہ جو کنویں میں گر کر ہلاک ہوجائے۔

- 5475حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ قَالَ مَا أَصَابَ بِحَدِّهِ فَكُلْهُ وَمَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَوَقِيذٌ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْكَلْبِ فَقَالَ مَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ فَإِنَّ أَخْذَ الْكَلْبِ ذَكَاةٌ وَإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ أَوْ كِلاَبِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ فَخَشِيتَ أَنْ يَكُونَ أَخَذَهُ مَعَهُ وَقَدْ قَتَلَهُ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا ذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تَذْكُرْهُ عَلَى غَيْرِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص: ۲۶۵) .أطرافه 175، 2054، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

زکریا، ابن ابوزائدہ اور عامر، شعبی ہیں تمام سند کوفی راویوں پر مشتمل ہے۔ (عن عدی بن حاتم) طائی، اسماعیلی کی عیسی بن یونس عن زکریا کے حوالے سے: (حدثنا عدی) ہے اسماعیلی کہتے ہیں ان کے قول: (حدثنا عامر حدثنا عدی) کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں کہ زکریا مدلس ہیں اور انہوں نے عنعنہ کیا ہے بقول ابن حجر عبد اللہ بن ابوسفر کی شعبی سے روایت میں: (سمعت عدی بن حاتم) ذکر ہوگا، سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (حدثنی الشعبی سمعت عدی بن حاتم و کان لنا جاراً۔ و دخیلا و ربیطا بالنهرین) اسے مسلم نے تخریج کیا، ان کے والد حاتم مشہور سخی تھے، اور وہ خود بھی سخی تھے فتح مکہ کے سال اسلام لائے وہ اور ان کی قوم (فتنۂ ارتداد میں) اسلام پر ثابت قدم رہے عراق کی فتوحات میں شریک تھے پھر حضرت علی کے ساتھ ہوئے ۶۸ھ تک زندہ تھے۔

(المعراض) خلیل اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا قول ہے کہ ایسا تیر جس کا نہ پر ہو اور نہ نوک، ابن درید اور ان کی تبع میں ابن سیدہ کہتے ہیں طویل تیر جس کے چار (قذذ رقاق) (یعنی پتلے پر) ہوں چلایا جائے تو عرض کی جانب سے لگتا ہے بقول خطابی معراض جس کی چوڑی نوک ہو بعض نے کہا باریک کونوں والی لکڑی جس کا وسط موٹا ہو جسے حذافہ کہتے ہیں ایک قول ہے کہ بھاری لکڑی جس کے آخر میں لوہے کی نوک ہو کبھی یہ غیر محدد ہوتا ہے، اس آخری کو عیاض کی تبع میں نووی نے قوی قرار دیا بقول قرطبی یہی مشہور ہے ابن تین کہتے ہیں معراض وہ عصا جس کے کنارے میں لوہا لگا ہو، شکار کرنے میں استعمال ہوتا ہے تو جو نوک کے ساتھ زد میں آئے وہ

حلال ہوگا، کھاسکیں گے اور جو کسی اور جانب کی زد میں آ کر مارا جائے وہ وقیذ ہے (جو حرام ہے)۔

(و ما أصاب بعرضه الخ) ابن ابو السفر کی شعبی سے آمدہ باب کی روایت میں ہے:(بعرضه فقتل فإنه وقيذ) یہ فعیل بمعنی مفعول ہے جو عصاء، پتھر یا ایسی چیز کے ساتھ مرے جو نوکدار نہ ہو، آگے ہمام بن حارث عن عدی کی روایت میں نبی اکرم کا یہ فرمان آئے گا:(كُلُ ما خزق) أي نفذ (یعنی جو جسم سے آر پار ہوگیا) کہا جاتا ہے:(سهمٌ خازقٌ أي نافذ) خازق زاء کے بدلے سین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، بعض نے کہا سین کے ساتھ :(الخدش ولا يثبت فيه) (یعنی شکار کے جسم میں ٹھہرے نہیں بلکہ اسے زخمی کرتا ہوا پار ہوجائے)، اگر راء (شائد یہ زاء ہو) کے ساتھ کہا جائے تو جو سوراخ کر دے، حاصل یہ کہ تیر یا جواس جیسا ہے اگر نوک کی طرف سے شکار میں لگے تو وہ حلال باور ہوگا لیکن اگر عرض کی جانب سے لگے تب نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ لکڑی، پتھر یا اس جیسی چیز کے مفہوم میں ہے۔

(بعرضه) یعنی اس طرف سے نہیں جو محدد (نوک دار) ہے یہ مذکورہ بالا تفصیل میں جمہور کی حجت ہے، فقہائے شام اوزاعی وغیرہ سے بھی اس کا حلال ہونا منقول ہے، اگلے باب میں تفصیل آئے گی۔ (و سألته عن صيد الكلب الخ) ابن ابو السفر کی روایت میں ہے:(إذا أرسلت كلبك فسَمَّيتَ فَكُلُ) یعنی اگر اپنے کتے کو تسمیہ (یعنی تکبیر) پڑھ کر بھیجا تھا تب کھالو، بیان بن عمرو کی شعبی سے چند ابواب کے بعد روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے:(إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكُلُ مما أمسَكنَ عليك) معلَّمہ سے مراد جو شکار کرنے پر اس طرح سدھائے گئے ہوں کہ چھوڑے تو شکار کی طلب کریں، روکے تو رک جائیں، شکار کو پالیں تو اپنے مالک کے لئے روکیں (یعنی اس کا گوشت نہ کھائیں) اس تیسرے امر کا اشتراط مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کب پتہ چلے گا کہ وہ معلَّم ہو چکا ہے تو بغوی نے التہذیب میں لکھا کم از کم تین مرتبہ آزما کر، ابوحنیفہ اور احمد کے نزدیک دو مرتبہ کافی ہے، رافعی لکھتے ہیں اکثر علماء نے اختلافِ عرف اور جوارح کے اختلافِ طبائع کی وجہ سے اس کی کوئی تقدیر ذکر نہیں کی تو اس کا مرجع عرف ہے (یعنی ہر علاقہ کا عرف) مجالد عن شعبی عن عدی کی روایت میں ہے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے تخریج کیا، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے صید البازی (یعنی باز کے شکار) کی بابت سوال کیا تو فرمایا:(ما أمسَكَ عليك فَكُلُ) یہ ترمذی کے نقل کردہ الفاظ ہیں ابوداؤد کا نقل کردہ سیاق یہ ہے:(ما عَلَّمتَ مِنُ كلبٍ أو بازٍ ثم أرسلتَه وذكرتَ اسمَ الله عليه فكُلُ مَا أمسَكَ عليك قلت و إنُ قَتَلَ؟ قال إذا قتل ولَمُ يأ كل منه) کہ جو کتا یا باز تم نے سدھایا ہوا ہو پھر تکبیر کہہ کر اسے شکار پر چھوڑو تو جو تمہارے لئے روک لے اسے کھالو! میں نے کہا اگر قتل کرڈالے؟ فرمایا اگر مارڈالے (تو اس شرط پر شکار حلال ہوگا) کہ اس نے اس سے کھایا نہ ہو، ترمذی کہتے ہیں اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، وہ باز یا عقاب کے شکار میں کوئی حرج خیال نہیں کرتے، باز کے مفہوم میں ہی شکرا، عقاب، باشق (ڈکشنری میں ہے ایک شکاری پرندہ) اور شاہین ہیں، مجاہد نے آیت میں مذکور (الجوارح) کی تفسیر میں (الكلاب والطيور) کہا، یہی جمہور کا قول ہے مگر جو ابن عمر اور ابن عباس سے صیدِ کلب اور صیدِ طیور کے مابین تفریق کی بابت منقول ہوا۔

(إذا أرسلت كلابك الخ) بیان کی روایت میں ہے:(و إن خالطها كلابٌ مِن غيرها فلا تأكل)(یعنی

اگر دیگر کتے بھی شریک ہوگئے تب نہ کھاؤ) اور آپ کے قول: (مما أمسكن عليك) کے بعد یہ عبارت مزاد کی: (و إن قتلن إلا أنْ يأكل الكلب فإني أخاف أن يكون إنما أمسك علىٰ نفسه) کہ اگر شکار کو روکے رکھنے کی بجائے مار بھی ڈالیں پھر بھی کھا سکتے ہو الا یہ کہ اس میں سے کھالیں کہ پھر ڈر ہے کہ انہوں نے اپنے لئے شکار نہ کیا ہو، ابن ابوالسفر کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کی اگر وہ کھالے؟ فرمایا تب تم نہ کھاؤ کیونکہ اس نے تمہارے لئے نہیں بلکہ اپنے لئے (شکار کو) روکا ہے آگے چند ابواب کے بعد عاصم عن شعبی کی روایت میں یہ زیادت ہے کہ اگر غائب ہوگیا اور ایک دن یا زائد کے بعد ملا ، حدیث سے شکار کے وقت تسمیہ کے مشروط ہونے کا ثبوت ملا، اس کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ حلِ اکل میں اس کے مشروط ہونے میں اختلاف ہے تو شافعی اور ایک گروہ کی رائے میں ۔ یہی مالک اور احمد سے بھی ایک روایت ہے، یہ سنت ہے جس نے عمداً یا سہواً اس کا ترک کر دیا تو احمد سے راجح روایت کے مطابق کھانے کی حلت میں کوئی حرج نہیں ، ابوثور اور ایک گروہ کے نزدیک یہ واجب ہے کیونکہ عدی کی اس حدیث میں اسے شرط قرار دیا ہے پھر حدیثِ ابوثعلبہ میں اس کے اکل میں ایقافِ اذن ہے اور کسی وصف کے ساتھ معلق شیٔ قائلینِ بالمفہوم کے نزدیک اس وصف کے منتفی ہونے پر خود بھی منتفی ہو جائے گی اور شرط وصف سے اقویٰ ہے، وجوب کا قول اس امر سے بھی متأکِد ہے کہ اصل تحریمِ میتہ ہے اور جس میتہ کو حلال کہا گیا اس میں صفت مراعیٰ کی گئی لہذا جس پر تسمیہ پڑھا گیا وہ اس وصف کے موافق ہوا جبکہ غیر مسمیٰ اصلِ تحریم پر باقی ہے ابوحنیفہ، مالک ،ثوری اور جماہیر علماء جواز کے قائل ہیں اگر کسی سے سہواً تکبیر پڑھنی چھوٹ گئی ہو نہ کہ عمداً، مالکیہ سے اختلاف منقول ہے کہ آیا (عمداً نہ پڑھنے کی صورت میں) حرام ہے یا مکروہ؟ حنفیہ کے نزدیک حرام ہے شافعیہ سے عمداً نہ پڑھنے کی صورت میں تین اوجہ منقول ہیں ، اصح یہ ہے کہ اکل کی کراہت ہے بعض نے خلافِ اولی بھی قرار دیا بعض نے کہا گناہگار ہے مگر اکل محرَم نہیں احمد سے مشہور قول شکار اور ذبیحہ کا فرق ہے تو ذبیحہ میں یہ تیسرا قول اختیار کیا ہے عدم اشتراط کے قائلین کیلئے مفصل حجت کا الذبائح میں بیان آئے گا

سدھائے گئے کتوں کے ذریعہ شکار کرنے کی اِباحت بھی ثابت ہوئی احمد اور اسحاق نے اس سے سیاہ کتے کا استثناء کیا ہے، کہتے ہیں اس کے ساتھ شکار حلال نہیں کیونکہ یہ شیطان ہے حسن، ابراہیم اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے، اس امر کا جواز بھی ثابت ہوا کہ شروطِ مذکورہ بالا کے ساتھ کتے کا روکا ہوا حلال ہے اگر چہ وہ مذبوح نہ ہوا ہو کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (إنَّ أخْذَ الكلبِ ذَكاةٌ) (کہ کتے کا پکڑنا ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ہے) اگر اس نے اپنے پنجہ یا ناب (یعنی کیچلی کے دانت) کے ساتھ شکار قتل کر دیا تو حلال ہے اسی طرح اگر (بثقله) (یعنی اپنے بوجھ سے) بھی، یہ شافعی کے دو میں سے ایک قول ہے اور ان کے نزدیک اسی کو ترجیح حاصل ہے اسی طرح اگر کتے نے قتل نہیں کیا، چھوڑ دیا اور اس میں ابھی زندگی کی رمق تھی اتنا وقت نہیں ملا کہ مالک وہاں پہنچ کر اسے ذبح کر دے بلکہ خود ہی مر گیا تو وہ بھی حلال ہے

اسی قولِ نبوی (إن أخذ الكلب ذكاة) کے عموم کی وجہ سے اگر اسے حیاتِ مستقرہ کے ساتھ زندہ پایا اور اس کی ذکاۃ کا مدرک ہوا تو اب تذکیہ کے ساتھ ہی وہ حلال ہوگا (یعنی اب وہ خود تکبیر پڑھ کر ذبح کر لے) اگر امکان کے باوجود ذبح نہ کیا تو وہ حرام ہے چاہے عدمِ ذبح اختیاری ہو یا اضطراری، مثلاً چھری وغیرہ پاس نہیں، اگر کتا سدھایا ہوا ہے تب شرط ہے کہ اسے زندہ حالت میں

پائے اور تکبیر پڑھ کر ذبح کرے، اگر مرا ہوا پایا تو حلال نہ ہوگا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر شکار کرنے میں کوئی اور کتا بھی شریک ہوگیا تب حلال نہیں، اس کا محل جب اگر وہ دوسرا کتا خود ہی آ گیا ہو یا کسی ایسے شخص نے چھوڑا جو اہلِ ذکاۃ میں سے نہیں (یعنی تکبیر پڑھ کر نہیں چھوڑا) ہاں اگر ثابت ہو کہ اہلِ ذکاۃ میں سے کسی نے چھوڑا تھا تب حلال ہے پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اکھٹے چھوڑا ہے؟ تو شکار پر دونوں کا مساوی حق ہوگا وگرنہ اول کا ہے، یہ آنجناب کی ذکر کردہ علتِ نہی سے ماخوذ ہے کہ آپ نے فرمایا تھا تم نے تو اپنے کتے پر تسمیہ کیا ہے دوسرے پر نہیں، گویا اگر اس پر بھی کہا گیا ہو تب شکار حلال ہے، بیان عن شعبی کی روایت میں ہے: (و إن خالطھا کلابٌ مِن غیرھا فلا تأکل) اس سے ماخوذ ہوا کہ اگر اسے زندہ حالت میں پالیا کہ اس میں حیاتِ مستقرہ موجود ہے اور اسے تکبیر پڑھ کر ذبح کرلیا تب حلال ہوا کیونکہ اباحت میں اعتماد تذکیہ پر ہے نہ کہ اِمساکِ کلب پر، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر کتے نے کچھ حصہ کھالیا تب وہ حلال نہ ہوگا خواہ سدھایا ہوا ہی ہو، حدیث میں اسے اس خوف کے ساتھ معلّل کیا گیا ہے کہ اس نے تو اپنے لئے شکار کیا ہوگا، یہی جمہور کا قول ہے شافعی سے منقول دو اقوال میں سے راجح بھی یہی ہے، قدیم میں کہا، یہی مالک کا قول ہے اور بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے، کہ حلال ہے ان کی حجت حدیثِ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں یہ وارد کہ ایک اعرابی جسے ابوثعلبہ کہا جاتا تھا، نے کہا یا رسول اللہ میرے پاس سدھائے ہوئے کتے ہیں آپ ان کے کئے شکار کی بابت بتلایئے، فرمایا: (کل مما أمسکنَ علیك) کہا اگرچہ اس میں سے کھالیں؟ فرمایا اگرچہ اس سے کھالیں، اسے ابوداؤد نے تخریج کیا، سند لاباس بہ ہے (یعنی غیر ضعیف) علماء نے ان دو حدیثوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں کئی طرق اختیار کئے ہیں ان میں سے قائلین بالتحریم کیلئے یہ ہے کہ ابوثعلبہ کی حدیث اس امر پر محمول کی کہ جب شکار کو مار کر خالی چھوڑا پھر واپس آ کر اس سے کچھ کھالیا، ان میں سے ترجیح کا طریق بھی ہے تو عدی کی روایت صحیحین میں ہے اس کی صحت پر اتفاق ہے جبکہ ابوثعلبہ کی روایت غیرِ صحیحین میں ہے اور مختلف فیہ ہے پھر عدی کی روایت صریح اور اس میں تحریم کے مناسبِ حال تعلیل بھی مذکور ہے یعنی یہ اندیشہ کہ اپنے لئے شکار کیا ہو، پھر اس امر کے ساتھ متأید کہ مردار میں اصل تحریم ہے اگر سببِ مُبیح میں شک ہو تو اصل کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے ظاہرِ قرآن بھی یہی ہے جیسا کہ فرمایا: (فَکُلُوْا مِمَّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ) [المائدۃ: ۴] تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ جو بغیرِ ارسال امساک کرے مباح نہ ہوگا،

احمد کے ہاں ابن عباس سے اسکا شاہد بھی اس کے لئے مقوی ہے جس میں ہے: (إذا أرسلتَ الکلبَ فأکل الصید فلا تأکُلْ فإنما أمسَكَ علىٰ نفسِهِ و إذا أرسَلْتَه فقتَلَ ولَمْ یأکُلْ فکُلْ فإنما أمسَكَ علىٰ صاحبه) اسے بزار نے ایک دیگر حوالے کے ساتھ ابن عباس سے اور ابن ابوشیبہ نے ابورافع سے بالمعنی روایت کیا، اگر مجرد امساک کافی ہوتا تو (علیکم) کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اباحت کے قائلین کیلئے تادیلات میں سے یہ کہ حدیثِ عدی کو کراہتِ تنزیہی پر اور حدیثِ ابو ثعلبہ کو بیانِ جواز پر محمول کیا جائے، بعض کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عدی مالدار تھے تو ان کیلئے حمل علی الاولیٰ مختار کیا بخلاف ابوثعلبہ کے کہ وہ ان کا عکس تھے بقول ابن حجر اس تادیل کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث میں تصریحِ تعلیل ہے یعنی امساک علی نفسہ کا خوف، بقول ابن تین ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ (حکم) عام ہے تو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ شکار کو اس (یعنی شکاری کتے) نے شدت سے بھاگنے یا صدمہ کی وجہ سے مردہ پایا تو اس میں سے کھالیا اس لئے کہ وہ ایسی صفت پر ہوگیا کہ اس کے ساتھ ارسال یا اپنے مالک کی

خاطر امساک اب متعلق نہیں، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول:(فإن أكل فلا تأكل) کا مطلب ہو کہ مجرد اکل کے سوا کچھ اور علامت موجود نہ ہو (یعنی شکار کرنے کی) اور شکاری نے بھی اسے ارسال نہ کیا ہو اور اس جملہ کی حیثیت سابقہ سے مقطوع کی سی ہوگی (یعنی یہ جملہ مستانفہ ہے) بقول ابن حجر اس کا تعسّف اور بُعد مخفی نہیں، ابن قصاب کہتے ہیں ہمارا مجرد ارسال ہی ہمارے لئے اس کا امساک ہے کیونکہ کتے کے لئے کوئی نیت نہیں اور وہ خود سے تو شکار نہیں کرتا اسے اس کی تعلیم دینا پڑتی ہے، اگر اعتبار اس امر کا ہے کہ ہمارے یا خود اپنے لئے امساک کرلے اور اس بابت حکم مختلف ہو جاتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تمیز بھیجنے والے کی نیت کے ذریعہ ہو اگر (اسی غرض سے) بھیجا تھا تو گویا اس نے اس کیلئے ارسال کیا اور اگر اس نے نہیں بھیجا تھا (یعنی خود ہی نکل پڑا تھا) تب اس کا امساک خود اس کے لئے ہوگا بقول ابن حجر اس کا بُعد بھی مخفی نہیں پھر سیاقِ حدیث سے بھی متصادم ہے، جمہور کا قول ہے کہ (أمسكن عليكم) کا معنی ہے: (صِدْنَ لكم) شارع نے اس کے اس سے کچھ کھا لینے کو اس کے امساک لنفسہ کی علامت بنا دیا تو اس سے عدول نہ کیا جائے، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے:(إن شَربَ مِن دمه فلا تأكل فإنه لم يعلم ما عَلَّمْتَه) (یعنی اگر شکار کا خون پی لیا تو اب نہ کھاؤ کیونکہ ابھی پوری طرح جو تم نے سکھلایا اس نے نہیں سیکھا) اس میں اشارہ ہے کہ اگر کھایا تو گویا ضروری تعلیم سے ابھی آراستہ نہیں ہے، بعض مالکیہ نے بھی ترجیح کا طریق اختیار کیا اور کہا یہ لفظ شعبی نے ذکر کیا ہے ہمام نے نہیں اور ابو ثعلبہ کی حدیث اس کے معارض ہے، مگر جیسا کہ گزرا یہ ترجیح مردود ہے، بعض نے جوازِ اکل پر اجماع سے تمسک کیا ہے اس امر پر کہ اگر کتے نے (شکار کو) اپنے منہ سے پکڑا اور کھانے کا ارادہ کیا مگر اس سے قبل ہی لوگ پہنچ گئے، کہتے ہیں اگر اس کا کھا لینا اسکے اپنے لئے امساک پر دال ہوتا تو منہ سے پکڑ لینا اور کھانے کا ارادہ کرنا بھی اسی حکم میں ہوتا لیکن مشترط ہے کہ شکاری توقف کرے اور دیکھے کہ کھاتا ہے یا نہیں، اس سے ذاتی انتفاع کی غرض سے شکار کرنے کی اباحت ثابت ہوئی کھانے کیلئے یا بیچنے کی غرض سے، اسی طرح شغل وشوق کے طور سے بھی بشرطِ کہ تذکیہ وانتفاع کا قصد ہو، مالک نے اسے مکروہ کہا، جمہور اس میں ان کے مخالف ہیں لیث کا قول ہے:(لا أعلم حقا أشبه بباطل منه)(یعنی کوئی حق ایسا نہیں جانتا جو اس سے زیادہ باطل سے مشابہ ہو) اگر اس کا انتفاع کا قصد نہیں تو پھر حرام ہے کیونکہ یہ بے جا جانوں کا اتلاف اور فساد فی الارض کے مترادف ہے مباح کہا جانا منقدح ہے، اگر اسے صفتِ لازمہ بنا لیا اور اس کا اکثار کیا تب مکروہ قرار پائے گا کیونکہ اس میں پڑ کر بعض واجبات اور کثیر مندوبات کا ترک ہو سکتا ہے، ترمذی نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا:(مَن سكن البادية جفا و مَن اتبع الصيد غفل) (کہ جو بادیہ کا ساکن ہے سخت کوش ہے اور جو شکار کے پیچھے لگا یعنی اسے اپنا شوق بنا لیا، وہ غافل ہے) ترمذی ہی کے ہاں ابو ہریرہ سے اس کا شاہد بھی ہے اس طرح دار قطنی کی الافراد میں براء بن عازب سے، کہتے ہیں اس میں شریک متفرد ہیں

اس سے شکاری کتے پالنے کا جواز ثابت ہوا اس بارے حدیث (من اقتنى كلبا) میں بحث ہوگی، (كلبك) کی اضافت سے شکاری کتوں کی خرید وفروخت کا بھی جواز ملا، مانعین نے جواب دیا کہ یہ اضافتِ اختصاص ہے، اس کے ساتھ شکاری کتے کے جوٹھے کی طہارت پر استدلال کیا گیا دیگر کتوں کے سوا، کیونکہ جس جگہ اس نے منہ مارا وہاں سے کھا لینے کی اذن مذکور ہے دھونے کا ذکر نہیں کیا اگر ضروری ہوتا تو بیان فرماتے کیونکہ یہی بیان کا وقت تھا، بعض علماء اس حدیث کے مدِ نظر کہتے ہیں: (يعفى عن معض

الکلب)(یعنی جہاں کتے نے منہ مارا ہوا سے چھوڑ دے) اگر چہ وہ نجس ہو، اسکی نجاست کے قائلین نے جواب دیا کہ دھو لینے کا وجوب اتنا مشہور امر تھا کہ اس کے ذکر سے استغناء کیا، یہ محل نظر ہے قول بالعفو اس امر سے متقوی ہوتا ہے کہ شدت سے بھاگ دوڑنے کی وجہ سے اس کا لعاب تو خشک ہو جاتا ہے لہذا اس کے دانت گاڑنے کی جگہ اس کے لعاب سے محفوظ ہو جاتی ہے، آپ کے قول :(کل ما أمسك عليك) سے استدلال کیا گیا کہ اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑا مگر کسی دیگر نے اسے شکار کرلیا تو حلال ہوگا اسی عموم کے پیش نظر جو(ما أمسك) میں ہے، یہی جمہور کا قول ہے مالک کہتے ہیں حلال نہیں بویطی نے شافعی سے بھی یہی نقل کیا

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ کہتے ہیں بقول ابن منیر تمام آیات واحادیث جو وارد کیں میں تسمیہ سے تعرُّض موجود نہیں جو موضوعِ ترجمہ ہے ماسوائے حدیثِ عدی کے آخر کے تو گویا اسے اس اجمال کا جو تسمیہ کی بابت ادلہ میں ہے بیان شمار کیا، اصولیوں نے اس مجمل کی بابت باہم اختلاف کیا ہے جس کے ساتھ قرینہ موجود ہے جو اس امر کا مبین ہے کہ یہ دلیلِ مجمل اس (قرینہ لفظیہ) کے ساتھ ہے یا بطورِ خاص وہی ہے، ان کا قول(الأحادیث) اس امر کا موہم ہے کہ اس باب کے تحت متعدد احادیث ہیں لیکن ایسا نہیں کیونکہ صرف عدی بن حاتم کی حدیث ہی منقول ہے ہاں البتہ ابن عباس کی تفاسیر ذکر کی ہیں تو گویا انہیں احادیث شمار کرلیا، حدیثِ عدی کے آخر میں تسمیہ کی بابت ان کی بحث مردود ہے بخاری کی مراد یہ نہیں وہ تو اپنے حسبِ عادت اس حدیث جسے وارد کیا کے دیگر کئی طرق میں مذکور کی طرف اشارت کناں ہیں، اس کے کچھ بعد ابن ابو السفر عن شعبی کا طریق وارد کیا ہے جس میں ہے:(إذا أرسلت کلبك و سَمَّیتَ فَکُلْ) اسی طرح بیان عن شعبی کی روایت جس میں ہے:(إذا أرسلت کلابك المعلمة وذکرت اسم الله فکل) تو جب(المعلم) کی قید کے ساتھ اخذ متفق علیہ ہے جو اگر چہ اول طریق میں مذکور نہیں تو تسمیہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔

- 2 باب صَیدِ الْمِعْرَاضِ (بے پر کے تیر اور لاٹھی وغیرہ سے شکار کرنا)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ فِي الْمَقْتُولَةِ بِالْبُنْدُقَةِ تِلْكَ الْمَوْقُوذَةُ وَكَرِهَهُ سَالِمٌ وَالْقَاسِمُ وَمُجَاهِدٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَعَطَاءٌ وَالْحَسَنُ وَكَرِهَ الْحَسَنُ رَمْيَ الْبُنْدُقَةِ فِي الْقُرَى وَالْأَمْصَارِ وَلَا يَرَى بَأْسًا فِيمَا سِوَاهُ (ابن عمر غلیل کے ساتھ مارے گئے جانور کی بابت کہتے تھے کہ یہ موقوذہ ہے سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم عطاء اور حسن نے اسے مکروہ سمجھا، حسن نے شہروں اور بستیوں میں غلیل سے شکار کرنا مکروہ قرار دیا دیگر مقامات میں نہیں)

(و قال ابن عمر فی الخ) ابن عمر کا اثر بیہقی نے ابو عامر عقدی عن زہیر بن محمد عن زید بن اسلم عنہ کے حوالے سے موصول کیا، ابن ابو شیبہ نے نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کیا کہ (کان لا یأکل ما أصابت البندقة) کہ غلیل کا شکار کیا نہ کھایا کرتے تھے، موطا مالک میں نافع سے ہے کہ میں نے پتھر سے دو پرندوں کا شکار کیا ایک تو اس تک پہنچنے سے قبل مر چکا تھا اسے ابن عمر نے پھینک دیا، سالم جو کہ ابن عمر کے بیٹے ہیں اور قاسم جو ابن محمد بن ابو بکر صدیق ہیں کا اثر ابن ابی شیبہ نے ثقفی عن عبید اللہ بن عمر عنہما کے طریق سے موصول کیا کہ وہ غلیل (کے ذریعے شکار کرنا) مکروہ قرار دیتے تھے الا یہ کہ شکاری مدرکِ ذکات ہو جائے (یعنی اس کے ذریعہ وہ زخمی ہو جسے خود تکبیر کہہ کر ذبح کرے) مجاہد کا اثر ابن ابو شیبہ نے دو طرق کے ساتھ نقل کیا کہ وہ بھی اسے مکروہ گردانتے تھے ایک

طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (لا تأكل إلا ما يذكى) ابراہیم جو کہ نخعی ہیں کا اثر بھی انہی نے اعمش عنہ سے نقل کیا جبکہ عطاء کا عبدالرزاق نے ابن جریج کے واسطہ سے، کہتے ہیں غلیل کے ساتھ شکار کی صورت میں اگر ذبح تمہارے ہاتھوں ہو تب تو کھالو بصورت دیگر نہیں حسن جو کہ بصری ہیں کا قول بھی ابن ابوشیبہ نے نقل کیا کہتے ہیں اگر کوئی جلاہقہ کے ساتھ شکار کرے تو نہ کھاؤ الا یہ کہ ذبح خود کر پاؤ، جُلاہقہ فارسی میں غلیل کو کہتے ہیں جمع جلاھق ہے۔

(وكره الحسن رمى الخ) اسے (حاشیہ میں ہے کہ یہاں خالی جگہ ہے) نے موصول کیا۔

- 5476حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمِعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ فَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ فَلاَ تَأْكُلْ فَقُلْتُ أُرْسِلُ كَلْبِي قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَكُلْ قُلْتُ فَإِنْ أَكَلَ قَالَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّهُ لَمْ يُمْسِكْ عَلَيْكَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ قَالَ لاَ تَأْكُلْ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى آخَرَ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

- 3 باب مَا أَصَابَ الْمِعْرَاضُ بِعَرْضِهِ (چوڑی جانب سے مارے گئے شکار کا حکم)

- 5477حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُرْسِلُ الْكِلاَبَ الْمُعَلَّمَةَ قَالَ كُلْ مَا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ قُلْتُ وَإِنْ قَتَلْنَ قَالَ وَإِنْ قَتَلْنَ قُلْتُ وَإِنَّا نَرْمِي بِالْمِعْرَاضِ قَالَ كُلْ مَا خَزَقَ وَمَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَلاَ تَأْكُلْ

.(سابقہ)أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 4 باب صَيْدِ الْقَوْسِ (کمان سے کئے ہوئے شکار کا حکم)

وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبَ صَيْدًا فَبَانَ مِنْهُ يَدٌ أَوْ رِجْلٌ لاَ تَأْكُلُ الَّذِي بَانَ وَتَأْكُلُ سَائِرَهُ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبْتَ عُنُقَهُ أَوْ وَسَطَهُ فَكُلْهُ وَقَالَ الأَعْمَشُ عَنْ زَيْدٍ اسْتَعْصَى عَلَى رَجُلٍ مِنْ آلِ عَبْدِ اللَّهِ حِمَارٌ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَضْرِبُوهُ

حَيْثُ تَيَسَّرَ دَعُوا مَا سَقَطَ مِنْهُ وَكُلُوهُ

ترجمہ: حسن اور ابراہیم کہتے ہیں اگر شکار مارا اور اسکا ہاتھ یا پاؤں الگ ہوگیا تو جو حصہ الگ ہوا اسے نہ کھائے باقی سب کھالے بقول ابراہیم اگر اسکی گردن یا وسط میں مارا تو حلال ہے، اعمش عن زید سے منقول ہے کہ آلِ عبداللہ میں سے ایک شخص سے نیل گائے بھڑکی تو انہوں نے ہدایت دی جہاں بھی بن پڑے مارو اور جو حصہ ساقط ہوا سے چھوڑ کر باقی کھالو۔

قوس معروف ہے، مرکبہ اور غیر مرکبہ ہے قوس کا لفظ اس ثمر پر بھی بولا جاتا ہے جو کھجور کے درخت کے نچلے حصہ میں باقی رہ جاتا ہے وہ یہاں مرادنہیں۔ (و قال الحسن الخ) حسن کا اثر ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس شخص کے بارہ میں جس نے شکار پروار کیا تو اس کا ہاتھ یا پاؤں الگ ہوگیا اور وہ ابھی زندہ تھا پھر تھوڑی دیر بعد مرگیا، کہا اسے نہ کھاؤ اور نہ اس ہاتھ یا پاؤں کو جو الگ ہوگیا تھا الا یہ کہ تم اسے مارو تو قطع کرڈالو اور اسی دم وہ مرجائے پھر کھا سکتے ہو، ابراہیم کا یہ اثر ان کی روایت ہے نہ کہ رائے لیکن اس کا رد یا تعاقب نہیں کیا گویا اس پر راضی ہوئے، ابن ابوشیبہ اعمش عن ابراہیم عن علقمہ سے ناقل ہیں کہ اگر کوئی شکار کو مارے اور اس سے کوئی عضو الگ ہو جائے تو جو ساقط ہوا چھوڑ دے اور باقی کھانا جائز ہے، ابن منذر کہتے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے ابن عباس اور عطاء کی رائے میں عضو (جو الگ ہوگیا) کو نہ کھانا چاہئے بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالینا جائز ہے عکرمہ کہتے ہیں اگر سقوطِ عضو کے بعد زندہ حالت میں بھاگا تو عضو کو نہ کھاؤ اور بقیہ شکار کا تذکیہ کر کے کھا سکتے ہو، اور اگر زد میں آتے ہی مارا گیا (یعنی جونہی عضو الگ ہوا ساتھ ہی وہ مرگیا) تو سب کو (اس عضو کو بھی) کھا سکتے ہو، یہی شافعی کی رائے ہے کہتے ہیں کوئی فرق نہیں کہ شکار دو (مساوی) میں منقطع ہو جائے یا اقل، جب اس ضرب سے مرجائے ثوری اور ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر دو برابر حصوں میں کٹ جائے تو دونوں کا کھانا صحیح ہے اور اگر تیسرا حصہ کٹ جائے اس سے جو سر کے قریب ہے تو بھی لیکن اگر تیسرا حصہ پیٹھ کے پاس سے کٹا تو بقیہ دو کھالئے جائیں یہ تیسرا نہ کھایا جائے۔

(وقال ابراھیم) نخعی مراد ہیں۔ (و قال الأعمش الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے عیسی بن یونس عن اعمش عن زید بن وہب نقل کیا کہتے ہیں ابن مسعود سے ایک شخص کی بابت سوال ہوا جس نے حمارِ وحشی (یعنی زیبرے) کو مارا اور اسے کاٹ کر رکھ دیا؟ کہنے لگے جو کٹ کر الگ ہو جائے اسے چھوڑ دو بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالو، آل عبداللہ کے اس شخص کا نام معلوم نہ کر سکا ابن تین اپنی شرح میں متردد تھے کہ یہ گھریلو گدھا تھا یا حمارِ وحشی اور وہ مالکیہ سے اختلاف نقل کرنا شروع ہوگئے کہ گھریلو گدھے کی بابت ان آثار کی حدیثِ باب کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ تذکیہ کی شرط لگائی گئی! اس کا مفہوم یہ ہوا کہ شکار اگر صدمہ سے (مثلا) مرگیا اور تذکیہ کی نوبت نہ آسکی تو کھایا نہ جائے، ابن بطال کہتے ہیں اس امر پہ اجماع ہے کہ اگر تیر لگنے سے شکار زخمی ہوگیا تو کھالینا جائز ہے اگرچہ پتہ نہ چل سکے کہ زخم سے مرا ہے یا (مثلا) ہوا میں سقوط سے یا زمین پر گرنے سے، اس امر پر بھی اجماع ہے کہ اگر پہاڑ سے گر کر مرجائے تو حلال نہیں اور اگر (لم ینفذ مقاتله) (یعنی اس کی متاثرہ جگہوں سے خون نہیں بہا) تو نہ کھایا جائے مگر اس صورت میں کہ تذکیہ ممکن ہوا بقول ابن تین اگر شکار کٹ گیا اس طریقہ سے کہ اب زندگی کی امید نہیں تو گویا اس ضرب نے اس کا کام تمام کیا تو یہ تذکیہ کے قائم مقام ہے، یہی مالک وغیرہ کا مشہور مذہب ہے۔

5478 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيُّ عَنْ

أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْكِتَابِ أَفَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ وَبِأَرْضِ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وَبِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ فَمَا يَصْلُحُ لِي قَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ غَيْرَ مُعَلَّمٍ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ

طرفاه 5488، - 5496.

ترجمہ: ابوثعلبہ خشنیؓ کہتے ہیں میں نے عرض کی یارسول اللہ ہم اہل کتاب کے ملک میں رہتے ہیں تو کیا ہم ان کے برتنوں میں کھا لیں؟ اور ہم شکار کے علاقہ میں رہتے ہیں تو کیا ہم تیر کمان یا سکھلائے ہوئے کتے اور بغیر سکھلائے ہوئے کتے سے شکار کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اہل کتاب کا جو تم نے ذکر کیا تو اگر ان کے برتنوں کے سوا تمہیں اور برتن مل جائیں تو ان میں نہ کھایا کرو اور اگر نہ ملیں تو پھر ان کو اچھی طرح دھو کر ان میں کھالو اور تیر سے جو شکار تم بسم اللہ پڑھ کر کرو تو اسے کھالو اور اگر سکھلائے ہوئے کتے کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑا اور شکار کیا تو یہ کھانا بھی درست ہے اور اگر یہ کتا سکھلایا ہوا نہ تھا تو اگر اسے ذبح کرنے کا تمہیں موقع مل گیا تو کھا سکتے ہو۔

شیخ بخاری مقری اور حیوہ سے مراد ابن شریح ہیں۔ (عن أبي ثعلبة الخشني) نمر بن وبرہ بن تغلب کی شاخ بنی خشین کی طرف نسبت ہے، بن حولان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ۔ (بأرض قوم الخ) شام مراد ہے عرب قبائل کی ایک جماعت شام میں سکونت پذیر ہوگئی تھی جنہوں نے وہاں عیسائیت قبول کر لی ان میں آل غسان، تنوخ، بہز اور قضاعہ کی کچھ شاخیں تھیں جن میں بنی خشین بھی تھے، ابوثعلبہ کے نام میں اختلافِ اقوال ہے اکثر کے نزدیک جرثوم تھا جرہم، ناشب، جرثم، جرثومہ، غرنوق، ناشر، لاشر، لاش، لاشن اور لاشومہ کہے گئے اسی طرح ان کے والد کے نام میں بھی اختلاف ہے عمرو، ناشب، ناسب، ناسر، لاشر، لاشن،، جلہم، جمیر، جرہم اور جرثوم وغیرہ کہے گئے خیبر سے قبل اسلام قبول کیا بیعتِ رضوان میں موجود تھے پھر اپنی قوم کی طرف لوٹے اور انہیں اسلام کی تبلیغ کی جس کے سبب وہ بھی حلقہ بگوش اسلام ہو گئے، ان کے عمرو نام کے بھائی بھی تھے وہ بھی مسلمان ہوئے۔ (في آنيتهم) إناء کی جمع، اور آنیہ کی جمع اوانی بھی مستعمل ہے۔ (فاغسلوها الخ) اس سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جن کے نزدیک اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال ان کے کثرت سے نجاست استعمال کرنے کے سبب دھو لینے کے بعد ہی جائز ہے، (ومنهم من يتدين بملابستها) یعنی ان کے بعض نے تو اس کی ملابست کو دین کا حصہ بنا لیا ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں فقہاء کا اس بارے باہم اختلاف اصل و غالب کے باہم تعارض پر مبنی ہے اس حدیث کے مدلول کے مطابق قائلین کی حجت یہ ہے کہ غالب سے ظنِ مستفاد اصل سے ظنِ مستفاد پر راجح ہے، جنہوں نے کہا کہ حکم (واعتبار) اصل کا ہے حتی کہ نجاست متحقق ہو جائے، انہوں نے اسکے دو جواب دئے ایک یہ کہ دھونے کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے احتیاطا تا کہ اس کے اور تمسک بالاصل پر جو دال ہے، کے مابین تطبیق ہو، دوم یہ کہ حدیثِ ابوثعلبہ میں مراد یہ کہ ان میں نجاست متحقق ہوگئی ہو، اس کی تائید مجوس کے ذکر سے بھی ملتی ہے کیونکہ ان کے برتن (بلاشبہ) نجس ہیں کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں، نووی

کہتے ہیں حدیثِ ابوثعلبہ میں مذکور برتنوں سے مراد وہ جن میں خنزیر کا گوشت پکایا جائے اوران میں شراب پی جائے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں اس کا صراحت سے ذکر ہے جہاں تک فقہاء کا تعلق ہے تو ان کی مراد مطلق کفار کے برتن ہیں جو اس مذکورہ نجاست میں استعمال نہیں کیئے جاتے تو انہیں بغیر دھوئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اگر چہ اولیٰ یہی ہے کہ دھولیا جائے اختلاف سے خروج کی غرض سے نہ کہ اس میں ثبوتِ کراہت کے سبب، یہ بھی محتمل ہے کہ بلا دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہو، جوابِ اول پر بناء کرتے ہوئے، یہی ظاہر حدیث ہے دھوکران کا ستعمال اس صورت میں رخصت ہے کہ دیگر برتن بھی موجود ہوں، اگر موجود نہیں تو بلا کراہت جائز ہے، ان میں اکل وشرب کی مطلقا نہی کی اوراذن کے دھونے کے ساتھ دیگر برتنوں کے غیر موجود ہونے پر معلق رکھنے کی وجہ سے، اس سے بعض مالکیہ نے تمسک کیا ہے اپنے اس قول کے لئے کہ شراب والے برتنوں کا بہرصورت توڑنا متعین ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ وہ دھونے سے پاک نہیں ہوسکتے، اس تفصیلِ مذکور کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر دھونا انکی نسبت مطہر ہوتا تو اس تفصیل کا کوئی مفہوم نہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ عین کے نجس ہونے میں منحصر نہیں بایں طور کہ اب اصلاً پاک ہو ہی نہیں سکتے! بلکہ محتمل ہے کہ یہ تفصیل اخذ بالاولی کی غرض سے ہو کہ وہ برتن جس میں خنزیر پکایا جاتا ہے مستقذر ہو جاتا ہے خواہ دھویا ہی جائے جیسے محجمہ (یعنی سنگی لگانے کا برتن) میں پینا استقذاراً مکروہ ہے اگر چہ اسے دھویا ہی گیا ہو، ابن حزم حسبِ معمول اپنی ظاہریت پر چلے اور کہا اہل کتاب کے برتن دوشرطوں پر ہی استعمال کیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ کوئی اور برتن موجود نہیں اور دوم یہ کہ انہیں دھویا جائے! اس کا جواب بما تقدم یہ دیا گیا کہ دھونے کا حکم جب اور برتن نہ ہوں ان کی طہارت بالغسل پر دال ہے اور دیگر برتنوں کے ہوتے ہوئے ان سے احتراز کرنے کا امر مبالغہ فی التنفیر ہے جیسا کہ آگے حدیثِ سلمہ میں اس ہانڈی کو توڑ دینے کا حکم مذکور ہے جس میں مردار پکایا گیا تھا جس پر ایک شخص نے عرض کیا (صرف) دھونہ لیں؟ فرمایا ٹھیک ہے تو توڑنے کا حکم مبالغہ فی التنفیر کی غرض سے تھا پھر ترخیصاً دھونے پر ہی اکتفاء کرنے کا حکم دیا تو یہاں بھی یہی توجیہ ہے۔

(و ما صدت بقوسك الخ) اس سے ان حضرات کا تمسک ہے جو شکار اور ذبیحہ پر تکبیر پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں ما قبل حدیث میں یہ مباحث گزرے آپ کا قول: (فكُلْ) ابوداؤد کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں مفسرا مذکور ہے، اس میں ہے کہ ابوثعلبہ نامی ایک اعرابی نے کہا یا رسول اللہ میرے سدھائے ہوئے شکاری کتوں اور کمان کے ساتھ شکار کرنے کی بابت مسئلہ سے آگاہ فرمایئے! فرمایا: (كُلْ ما رَدَّتْ عليك قوسُك ذكياً و غيرَ ذكِيٍّ) (یعنی جو تمہاری کمان کی زد میں آیا شکار ہو چاہے ذکی یا غیر ذکی، کھالو) کہنے لگے اگر وہ نگاہوں سے اوجھل ہو جائے؟ فرمایا: (و إن تغيب عنك مالم يصَلّ أو تجد فيه أثرا غير سهمك) (یعنی اگر وقتی طور پہ شکار غائب ہوا پھر مل گیا تو اگر اس میں ابھی بو پیدا نہیں ہوئی تو کھا سکتے ہو اور اس صورت میں بھی کہ اپنے تیر کے سوا کوئی اور نشان نہیں) اس حدیث کے مباحث تین ابواب کے بعد ذکر ہوں گے، حدیثِ ہذا سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ایک ہی دفعہ متعدد استفسارات عالم کے گوشگزار کیئے جاسکتے ہیں جو ایک ایک کر کے تفصیلی جواب دے (أما و أما) کے لفظ کے ساتھ۔

- 5 باب الْخَذْفِ وَالْبُنْدُقَةِ (کنکری، پتھر اور غلیل سے شکار)

خذف کی تفسیر تو آگے آتی ہے جہاں تک بندقہ ہے یہ مٹی سے بنا کر سکھائی جاتی اور رمی (یعنی اس کے ذریعہ کوئی چیز پھینکنے) میں استعمال کی جاتی تھی، اس ضمن کی کئی اشیاء باب (صید المعراض) میں زیرِ بحث آچکی ہیں۔

- 5479حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ رَاشِدٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَاللَّفْظُ لِيَزِيدَ عَنْ كَمْسِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَخْذِفُ فَقَالَ لَهُ لاَ تَخْذِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ أَوْ كَانَ يَكْرَهُ الْخَذْفَ وَقَالَ إِنَّهُ لاَ يُصَادُ بِهِ صَيْدٌ وَلاَ يُنْكَى بِهِ عَدُوٌّ وَلَكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ ثُمَّ رَآهُ بَعْدَ ذَلِكَ يَخْذِفُ فَقَالَ لَهُ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ أَوْ كَرِهَ الْخَذْفَ وَأَنْتَ تَخْذِفُ لاَ أُكَلِّمُكَ كَذَا وَكَذَا

.طرفاه 4841، - 6220

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ نے ایک شخص کو دیکھا کہ (دوانگلیوں میں ڈال کر) کنکری پھینک رہا ہے تو اسے کہا ایسا مت کرو کہ نبی پاک نے اس سے منع کیا ہے یا کہا کہ اسے مکروہ کہا ہے اور فرمایا کہ نہ تو اس سے شکار کیا جا سکتا اور نہ دشمن کو کوئی نقصان پہنچایا جا سکتا ہے البتہ کبھی یہ دانت توڑ سکتا اور آنکھ پھوڑ دیتا ہے، پھر ایک دفعہ اسے دیکھا کہ کنکری پھینکتا ہے تو کہا میں نے تمہیں نبی پاک کی حدیث سنائی اور تم وہی کر رہے ہو؟ میں کبھی تم سے کلام نہ کروں گا۔

شیخ بخاری یوسف بن موسی بن راشد بن ہلال قطان رازی نزیلِ بغداد ہیں جو یہاں دادا کی طرف منسوب ہیں، ان کے طبقہ میں ایک محدث یوسف بن موسی تستری نزیلِ رائے بھی ہیں (تستر ہندوستان کا ایک شہر تھا) شائد انہی کے ساتھ التباس کے ڈر سے دادا کی نسبت ذکر کی۔ (واللفظ لیزید) احمد نے وکیع سے اس کا صرف متن تخریج کیا ہے قصہ ذکر نہیں کیا، اسماعیلی نے اسے یحی قطان اور وکیع کلاہما عن کہمس سے مقروناً نقل کیا اور لکھا سیاق یحی کا ہے اور مفہوم ایک ہے۔ (رأی رجلا) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا مسلم میں معاذ بن معاذ عن کہمس کی روایت میں ہے: (رأی رجلا من أصحابه) سعید بن جبیر عن عبداللہ بن مغفل کی روایت میں ہے کہ ان کا کوئی رشتہ دار تھا۔ (یخذف) یعنی شہادت کی دونوں انگلیوں یا انگشتِ شہادت اور انگوٹھے کے درمیان کنکری لے کر پھینکتا تھا یا پھر درمیانی انگلی کے اوپر رکھ کر انگوٹھے کی اندرونی جانب سے مارتا تھا بقول ابن فارس: (خذفت الحصاۃ) یعنی انگلیوں کے درمیان کنکری لے کر پھینکنا، بعض نے یہ طریقہ بیان کیا کہ دائیں ہاتھ کی انگشتِ شہادت اور بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی مدد سے مارے ابن سیدہ لکھتے ہیں: (خذف بالشیء)، یہ فارسی ہے بعض نے اسے حصیٰ (یعنی کنکریوں) کے ساتھ خاص کیا ہے، مخذفہ وہ (آلہ) جس میں پتھر رکھ کر پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے (یعنی غلیل) مقلاع (یعنی گوپھن) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

(أو کان یکرہ الخ) احمد کی روایت میں: (نہی عن الجذف) ہے، محمد بن جعفر عن کہمس سے اسے شک کے ساتھ نقل کیا اور بیان کیا کہ شک کہمس کی طرف سے ہے۔ (إنه لا یصاد إلخ) مہلب کہتے ہیں اللہ نے شکار ایک صفت پر مباح کیا چنانچہ کہا: (تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ)[المائدۃ : ۹۴] بندقہ یا اس جیسے آلات کے ساتھ رمی اس میں سے نہیں، وہ وقیذ ہے شارع

نے مطلقا حکم دیا کہ خذف کے ساتھ شکار نہ کیا جائے کیونکہ یہ مجہزات میں سے نہیں، علماء کا اس امر پر اتفاق ہے۔ ما سوائے ان کے جنہوں نے شاذ رائے اختیار کی، کہ بندقہ اور پتھر کا مارا ہوا شکار حرام ہے، یہ اس لئے کہ ان کے ساتھ قتل مارنے والے کی قوت کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ دھار کے ساتھ۔ (و لا ینکأ به الخ) عیاض کہتے ہیں روایت کاف کی زبر اور آخر میں ہمزہ کے ساتھ ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، شرحِ مسلم میں لکھا اشہر کاف کی زیر کے ساتھ ہے بغیر ہمزہ کے۔ (لا ینکأ) کاف مفتوح اور ہمزہ کے ساتھ ہے (لا ینکِی) کسرِ کاف اور یائے ساکن کے ساتھ بھی مروی ہے، یہی اوجہ ہے کیونکہ مہموز دراصل (نکأت القرحة) سے ہے اور یہ اس کا محل نہیں کیونکہ یہ نکایۃٌ سے ہے لیکن العین میں ذکر کیا کہ (نکأت) (نکیت) کی ایک لغت ہے، اس پر یہ روایت متجہ ہے، کہتے ہیں اس کا معنی ہے:(المبالغة فی الأذی) ابن سیدہ کہتے ہیں: (نکأ العدوَّ نکایةً أی أصاب منه) (یعنی دشمن کو گزند پہنچانا) پھر لکھا:(نکأت) نکیت میں ایک لغت ہے تو ظاہر ہوا کہ روایت معنی کے لحاظ سے صحیح ہے اسے غلط قرار دینا صحیح نہیں، ابن تین نے غرابت سے کام لیا کہ اصلا ہی ہمزہ کی روایت کی طرف کوئی توجہ نہ دی بلکہ کسرِ کاف اور بغیر ہمز والی روایت کے حساب سے شرح کی پھر لکھا:(نکأت القرحة) ہمز کے ساتھ ہے۔

(و لکنها قد تکسر السن) یعنی (الرمیة) سن کو مطلق رکھا تو اس میں آدمی وغیرِ آدمی کا سن شامل ہے۔ (لا أکلمك کذا و کذا) معاذ اور محمد کی روایت میں (کلمةً) بھی ہے، زمان کو مبہم رکھا مسلم کی ابن جبیر سے روایت میں (أبدا) ہے اس سے سنت کی مخالفت کرنے والے کا ہجران اور اس سے قطع کلامی کرنا ثابت ہوا، یہ تین ایام سے زائد ہجرانِ مسلم سے نہی کے تحت نہیں آتا کیونکہ وہاں ذاتی وجہ سے قطع کلامی مراد ہے، کتاب الادب میں اس بارے مفصل بحث ہوگی، بندقہ کے ساتھ مارا گیا شکار اگر زخمی ہاتھ آجائے اور اس کا تذکیہ کر دیا جائے تب اس کا کھانا حلال ہوگا اسی سے اس کے جواز میں اختلاف ہے الذخائر میں صراحت کے ساتھ اس کا منع ہونا مذکور ہے ابن عبدالسلام نے یہی فتوی دیا نووی نے اس کی حلت پر جزم کیا کیونکہ یہ اصطیاد کی طرف طریق ہے، محقق یہ ہے کہ فرق کیا جائے تو اگر تو اغلب وہی جو حدیث میں حالتِ رمی کے ضمن میں مذکور ہوا تب ممنوع ہے، اگر اس کا عکس ہے تو جائز ہے اور خصوصا اگر ہدف ایسا ہو کہ زد میں اس کے ذریعہ ہی آتا ہے، پھر یہ عموما شکار کو قتل نہیں کرتا، دو باب قبل بستیوں اور شہروں میں بندقہ چلانے کی کراہیت کے بارے حسن کا قول گزرا اس کا مفہوم یہ نکلا کہ صحرا میں مکروہ نہ سمجھتے تھے تو ان کی نظر میں نہی کا مدار یہ ہے کہ اس کے سبب کسی آدمی کو نقصان نہ پہنچ جائے

اسے مسلم نے (الذبائح) اور نسائی نے (الدیات) میں نقل کیا۔

- 6 باب مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا لَيْسَ بِكَلْبِ صَيْدٍ أَوْ مَاشِيَةٍ (بغیر ضرورت شوقیہ کتے پالنا)

اس کے تحت تین طرق سے ابن عمر کی حدیث لائے ہیں دوسری روایت پہلی اور تیسری کے لئے مفسر ہے۔

- 5480حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا لَيْسَ بِكَلْبِ مَاشِيَةٍ أَوْ

ضَارِيَةٍ نَقَصَ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطَانِ

.طرفاه 5481، - 5482

ترجمہ:عبداللہ بن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شخص ایسا کتا پالے جو نہ تو مویشیوں کی حفاظت کرنے والا ہو اور نہ شکاری تو اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے ہر روز دو قیراط کم ہوں گے۔

- 5481حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَالِمًا يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبٌ ضَارٍ لِصَيْدٍ أَوْ كَلْبَ مَاشِيَةٍ فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ

(سابقہ ہے) .طرفاه 5480، - 5482

- 5482حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ

.(ایضاً) طرفاه 5480، - 5481

پہلی روایت میں (ضارية) یا تو برائے استعارہ ہے اس طور کہ (ضاريا)صفت ہے (الجماعة الضارين) کی جو شکاری کتوں کے مالک ہیں جو (الضارية على الصيد) ہیں، کہا جاتا ہے:(ضَرَا على الصيد) یعنی اس کا متعود ہونا اور اس پر استمرار کرنا،(ضرا الكلبُ وأضراه صاحبه)یعنی اسے عادی بنایا اور شکار کرنے پر برانگیختہ کیا،اس کی جمع ضُوار ہوگی ، یا(ماشية) لفظ کی رعایت سے برائے تناسب ہے جیسے کہا جاتا ہے :(لا دَرَيتَ وَ لا تَلَيتَ) اصل میں (تلَوتَ) ہے، تیسری روایت میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے:(كلبا ضاريا) دوسری روایت غیر ابوذر کے ہاں: (إلا كلب ضاری) ہے اضافت کے ساتھ، یہ موصوف کی صفت کی طرف اضافت ہے، یا(ضاری) شکاری آدمی کی صفت ہے یعنی(إلا كلب رجلٍ معتادٍ لِلصيد) اسم منقوص میں الف ولام کے حذف کے باوجود ثبوتِ یاء ایک لغت ہے، مصنف نے حدیثِ باب المزارعۃ اور بدء الخلق میں حضرت ابوہریرہ کے واسطہ سے تخریج کی ہے وہیں اسے سفیان بن ابوزہیر کے حوالے سے بھی نقل کیا تھا،متن کی مفصل شرح المزارعۃ میں گزر چکی ان کی روایت میں(أو كلب زرع)بھی تھا ترمذی کے ہاں عبداللہ بن مغفل کی روایت میں بھی زیادت ہے۔

علامہ انور (الكلب الضاری)کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں : جسے دھت ہو شکار کی ، کہتے ہیں ان رخصت دئے گئے کتوں کی وجہ سے اگرچہ عمل میں کمی تو نہیں آتی مگر بظاہر فرشتے ان گھروں میں داخل نہیں ہوتے جن میں یہ ہوں(قرینِ قیاس یہ ہے کہ ان رخصت دئے گئے کتوں کی بابت فرشتوں کے عدم دخول سے بھی استثناء حاصل ہوگا)۔

- 7 باب إِذَا أَكَلَ الْكَلْبُ (اگر شکاری کتا شکار میں سے کھالے؟)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ الصَّوَائِدُ

وَالْكَوَاسِبُ ﴿ اجْتَرَحُوا ﴾ اكْتَسَبُوا ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَقَدْ أَفْسَدَهُ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ فَتُضْرَبُ وَتُعَلَّمُ حَتَّى يَتْرُكَ وَكَرِهَهُ ابْنُ عُمَرَ وَقَالَ عَطَاءٌ إِنْ شَرِبَ الدَّمَ وَلَمْ يَأْكُلْ فَكُلْ

ترجمہ اور اللہ تعالی کا فرمان: یہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے؟ کہو پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور تمہارے شکار کیلئے سدھائے ہوئے کتوں اور دیگر کا شکار، تم انہیں اللہ کے دئے علم کی بنا پہ سکھلاتے ہو تو جو یہ تمہارے لئے روک رکھیں اسے کھاؤ، (سريع الحساب) تک، ابن عباس کہتے ہیں اگر کتے نے خود بھی کھالیا تو اسے خراب کر دیا کیونکہ اس نے اسے اپنے لئے روکا ہے اور اللہ تو کہتا ہے تم انہیں تعلیم دو؟

اس کے تحت سابق الذکر حدیثِ عدی بن حاتم نقل کی۔ (الكواسب الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (الصوائد) جبکہ صغانی کے ہاں دونوں الفاظ مذکور ہیں موصوف محذوف یعنی (الكلاب) کی صفت ہے۔ (مكلبين) یعنی (مؤدبين أو معودين) ایک قول ہے کہ یہ کلب یعنی حیوانِ معروف سے تفصیل نہیں بلکہ یہ کلب لامِ مفتوح کے ساتھ، سے ہے جو حرص (کے معنی میں) ہے، یہ بھی اول معنی کی طرف ہی راجع ہے کیونکہ یہ اس کیلئے اصل ہے جس کی طبع میں شدتِ حرص ہے تو عموما شکار کیلئے کتے ہی استعمال کئے جاتے تھے کسی نے اگر کسی اور حیوان (مثلا عقاب) کو شکار کرنا سکھلا دیا تو وہ بھی اس کے معنی میں ہوا، ابوعبیدہ (مكلبين) کی بابت کہتے ہیں ای (أصحاب كلاب) راغب کہتے ہیں (اس سے مراد) کلاب اور مکلب وہ جو ان کا معلّم ہے۔ (احترحوا الخ) یہ تفسیرِ ابو عبید ہے، یہ آیت اس جگہ نہیں، استطرادا ذکر کیا یہ بیان کرنے کیلئے کہ احتراح اکتساب پر مطلق ہے اور مکلبین سے مراد (معلمين) ہیں، یہ اگرچہ اصلِ مادہ کلاب ہے لیکن کتے کے ساتھ ہی شکار کرنا شرط نہیں دیگر (سکھلائے گئے) حیوانات کے ساتھ بھی شکار کرنا جائز ہے، ابوعبیدہ کے الفاظ ہیں: (وَ ما علمتم من الجوارح أى الصوائد) (یعنی شکاری جانور) کہا جاتا ہے: (فلان جارحة أهله) یعنی ان کا کمانے والا، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض شراح ان کے قول: (الكواسب الجوارح) پر معترض ہوئے کہ انہوں نے تفسیر البراءۃ میں (الهوالك) کہا تھا جس کا ذکر گزرا تو یہ تناقض ہے، مگر یہ اعتراض درست نہیں بلکہ یہاں جو کہا وہ جمع مؤنث کے بارہ میں اصل پر ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے سعید بن منصور نے مختصرا عمرو بن دینار عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے، سعید بن جبیر عنہ سے نقل کیا کہ اگر اپنے سدھائے ہوئے کتے کو تکبیر پڑھ کر بھیجا اور اس نے (شکار میں سے) کھا لیا تب نہ کھاؤ اور جس کتے نے مالک کے آنے سے قبل کھالیا گویا وہ عالم نہیں (یعنی صحیح طرح سے سدھایا ہوا نہیں) کیونکہ اللہ تعالی کہتا ہے: (مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ) (یعنی جو کتا صحیح طور سے سیکھا ہوا ہو وہ شکار میں منہ نہ مارے گا) اور اگر ایسا کر لے تو اسے چاہئے کہ اسے مارے حتی کہ اس عادت کو ترک کر دے، اس سے (حتى يترك) کا معنی سمجھ آیا یعنی اپنی یہ عادت ترک کر دے اور مالک کے وہاں پہنچنے تک صبر سے کام لے۔

(و كرهه ابن عمر) اسے ابن ابوشیبہ نے مجاہد عنہ سے موصول کیا کہتے ہیں اگر کھالیا تو وہ معلم نہیں، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے اس کی رخصت نقل کی اسی طرح سعید اور عبد الرزاق نے بھی۔ (و قال عطاء الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ابن جریج عنہ کے طریق سے نقل کیا، یہ الفاظ ہیں: (إن أكل فلا تأكل و إن شرب فلا) باب اول میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے۔

- 5483حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ بَيَانٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَصِيدُ بِهَذِهِ الْكِلاَبِ فَقَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلاَبَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَإِنْ قَتَلْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كِلاَبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلاَ تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5484، 5485، 5486، 5487، 7397 -

- 8 باب الصَّيْدِ إِذَا غَابَ عَنْهُ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةً (اگر مارا ہوا شکار دو یا تین دن بعد ملا؟)

(عنه) کی ضمیر کا مرجع شکاری ہے۔

- 5484حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَأَمْسَكَ وَقَتَلَ فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِذَا خَالَطَ كِلاَبًا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا فَأَمْسَكْنَ وَقَتَلْنَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّكَ لاَ تَدْرِي أَيُّهَا قَتَلَ وَإِنْ رَمَيْتَ الصَّيْدَ فَوَجَدْتَهُ بَعْدَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ لَيْسَ بِهِ إِلاَّ أَثَرُ سَهْمِكَ فَكُلْ وَإِنْ وَقَعَ فِي الْمَاءِ فَلاَ تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5485، 5486، 5487، 7397 -

- 5485 وَقَالَ عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيٍّ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، يَرْمِي الصَّيْدَ فَيَقْتَفِرُ أَثَرَهُ الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلاَثَةَ ثُمَّ يَجِدُهُ مَيِّتًا وَفِيهِ سَهْمُهُ قَالَ يَأْكُلُ إِنْ شَاءَ

(اسی کا سابقہ نمبر). أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5486، 5487، 7397 -

ثابت بن یزید سے مراد ابوزید بصری احول ہیں کلاباذی کے مطابق ثابت بن زید بھی کہا گیا مگر اول اصح ہے عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں۔(و إن رميت الصيد الخ) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر اس کے تیر کے علاوہ بھی کوئی نشان ہے تب نہ کھائے یہ جیسے سابق میں کہا کہ اگر اس کے کتے کے ساتھ کئی اور کتے بھی شکار مارنے میں شامل ہو گئے تو نہ کھائے، اس بابت فرق یہ ہوگا کہ کتے کے معاملہ میں تو دوسرا کتا اسے مارنے میں شریک رہا مگر نشان کے سلسلہ میں لازم نہیں کہ وہ کسی اور تیر انداز کے تیر کا نشان ہو، دیگر اسبابِ قاتلہ میں سے ہونا بھی محتمل ہے لہذا اس تردد کے باعث اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ترمذی، نسائی اور طحاوی کے ہاں عدی بن حاتم

سے اس کے راوی سعید بن جبیر کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (إذا وجدت سهمك فيه ولم تجد فيه أثرَ سبع و عَلِمتَ أنَّ سهمَك قَتلَه فكُلْ منه) رافعی کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر وہ زخمی ہوگیا پھر غائب ہوا پھر اسے مرا ہوا پایا تو وہ حلال نہیں، یہی المختصر میں شافعی کی ظاہرِ نص ہے نووی کہتے ہیں (اس مذکورہ صورت میں) حلال ہونا دلیل کے لحاظ سے اصح ہے بیہقی نے المعرفہ میں شافعی سے نقل کیا کہ ابن عباس کے قول: (كُلْ ما أصْمَيْتَ و دَعْ ما أنْمَيْتَ) کی بابت کہا کہ (ما أصميت) سے مراد یہ ہے کہ تمہاری آنکھوں کے سامنے کتے نے شکار کیا اور (أنميت) یعنی نگاہوں سے اوجھل اس کا قتل ہوا، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا غیر جائز نہیں الا یہ کہ نبی اکرم سے اس بارے کوئی حدیث ثابت ہو تب آپکے فرمان کے مقابلہ میں ہر چیز ساقط ہو جائے گی اور اس کے مقابلہ میں کوئی رائے وقیاس نہ چلے گا، بیہقی کہتے ہیں اب جبکہ یہ حدیثِ باب ثابت ہو چکی ہے لہذا یہ شافعی کا قول قرار پائے گا (کیونکہ کہہ چکے: إذا صَحَّ الحديثُ فَهُوَ مَذْهَبِي کہ کسی مسئلہ میں میرے بعد کوئی صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہوگا)۔

(و إن وقع في الماء الخ) اس کے منعِ اکل کا حکم سابق سے اخذ کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ تردد لاحق ہوگا کہ آیا تیر نے مارا یا پانی میں غرق ہونے کے سبب ہلاک ہوا؟ اگر ثابت ہو جائے کہ تیر کی وجہ سے موت واقع ہوئی اور پانی میں جب گرا مر چکا تھا تب حلال ہے، نووی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں اگر شکار پانی میں غرق پایا جائے تو بالاتفاق حرام ہے اور رافعی نے تصریح کی ہے کہ اس کا محل تب بنے گا جب (تیر کے) زخم کے باعث حرکتِ مذبوح تک نہ پہنچا، اگر مثلاً قطعِ حلقوم جیسی کیفیت ہوگئی تھی تو ذکات پوری ہوئی (یعنی ذبیحہ حلال طریقہ سے ہوا) روایتِ مسلم کے یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك) (کہ تم نہیں جانتے کہ پانی نے اسے قتل کیا یا تمہارے تیر نے) تو دلالت ملی کہ اگر جان جائے کہ بالیقین اس کے تیر نے مارا ہے تو حلال ہے۔ (و قال عبد الأعلىٰ الخ) یعنی ابن عبد الاعلی سامی بصری، داؤد، ابن ہند جبکہ عامر، شعبی ہیں اسے ابوداؤد نے حسین بن معاذ عنہ سے موصول کیا۔ (فيفتقر) اسی روایت پر ابن بطال نے اقتصار کیا کشمیہنی کے ہاں (فيقتفى) ہے (أي يتبع) مسلم اور اصیلی کے ہاں بھی یہی ہے ایک جگہ (فيقفو) ہے، یہی اوجہ ہے۔

(اليومين والثلاثة) اس میں عاصم بن سلیمان کی روایت میں مذکور: (بعد يوم أو يومين) پر زیادت ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (فيغيب عنه الليلة والليلتين) مسلم کی حدیثِ ابوثعلبہ میں اسی سند کے ساتھ جس میں معاویہ بن صالح ہیں: (إذا رميتَ سَهْمَكَ فغابَ عنك فأدْرَكْتَهُ فكُلْ مَا لم ينتن) (یعنی تیر لگنے کے بعد اگر شکار غائب ہوگیا تو ملنے کی صورت میں اگر بدبودار نہیں ہوا تو کھا سکتے ہو) ایک روایت میں ہے کہ اگر تین دن کے بعد ہاتھ لگا تو (كله ما لم ينتن) ابوداؤد کی عمرو بن شعیب کی روایت میں بھی یہی ہے تو غایتِ حرام یہ مقرر کی کہ بدبودار ہو جائے اگر مثلاً تین دن کے بعد ہاتھ لگا اور ابھی بدبودار نہیں ہوا تو حلال ہے اور اگر مثلاً تین دن سے قبل مل گیا اور بدبودار ہو چکا ہے تو حرام ہے، ظاہرِ حدیث سے یہی معلوم پڑتا ہے نووی نے جواب دیا ہے کہ (إذا أنتن) کی صورت میں کھانے سے یہ نہی تنزیہی ہے اس بارے باب (صيد البحر) میں بحث آئے گی، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر تیر انداز نے رمی کے بعد تاخیرِ صید کیا (یعنی اس کی طلب میں متاخر ہوا) پھر اسے پالیا تو شروطِ مذکورہ بالا کے ساتھ حلال ہے اب اس کے غیاب کے سبب کی بابت تحقیق کی ضرورت نہیں کہ ایسا طلب کے ساتھ تھا یا اس کے عدم کے ساتھ، لیکن طلب کیلئے آخری روایت کے

ان الفاظ سے استدلال کیا جائے گا: (فيقتفي أثره) تو دلالت ملی کہ جواب حسبِ سوال ملا تھا بعض رواۃ نے سوال کا اختصار کیا تو ترکِ استفصال کے ساتھ اس میں تمسک نہ کیا جائے! صفتِ طلب میں اختلاف ہے چنانچہ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر ایک ساعت گزر گئی اور اس نے طلب وتلاش شروع نہ کی تو حلال نہیں اور اگر تیر مارنے کے فوری بعد پیچھے گیا اور اسے مردہ حالت میں پالیا تو حلال ہے (کیونکہ ظاہر ہوگا کہ اس کے تیر سے مرا ہے) شافعیہ کا قول ہے کہ پیچھا کرنا ضروری ہے، اشتراطِ عدْو (کہ آیا بھاگتے ہوئے پیچھا کرنا شرط ہے؟) میں دو اقوال ہیں اظہر یہ کہ نارمل چلنے کی رفتار سے حتی کہ اگر سرعت سے چلا تو اسے زندہ پایا تو حلال ہے، امام الحرمین کہتے ہیں تھوڑا سا تیز چلنا ضروری ہے تا کہ صورتِ طلب متحقق ہو، حنفیہ کے ہاں بھی اس جیسا اختلاف ہے۔

علامہ انور باب (إذا غاب الخ) کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ نے اس کے جواز کیلئے سات شروط مقرر کی ہیں جو ساری کی ساری سوائے زیلعی کے کہیں مذکور نہیں، حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں زیلعی کے ہاں سات شروط مذکور نہیں تو شائد ضبط میں مجھ سے کچھ گڑ بڑ ہوگئی یا کتاب کا نام لکھنے میں غلطی کر بیٹھا ہوں۔

- 9 باب إِذَا وَجَدَ مَعَ الصَّيْدِ كَلْبًا آخَرَ (اگر شکار کے پاس کوئی اور کتا بھی پایا؟)

- 5486حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي وَأُسَمِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَأَخَذَ فَقَتَلَ فَأَكَلَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي أَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ لاَ أَدْرِي أَيُّهُمَا أَخَذَهُ فَقَالَ لاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ وَإِذَا أَصَبْتَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ فَلاَ تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر).أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5487، 7397 -

- 10باب مَا جَاءَ فِي التَّصَيُّدِ (شکار بطورِ مشغلہ؟)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ سے مقصود اس امر پر تنبیہ ہے کہ شکار کے ساتھ اشتغال ان حضرات کی نسبت جن کا یہی گزران ہے، مشروع ہے اور ان حضرات کیلئے جن کی گزران اس پر نہیں بلکہ اتفاقا کرتے ہیں کہ شکار اچانک سامنے آ گیا تو اس کی حیثیت مباح کی سی ہے البتہ جو مجرد لہو ولعب (یعنی شوقیہ طور پر) کی غرض سے کرتے ہیں تو یہ محلِ اختلاف ہے بقول ابن حجر اس بارے باب اول میں بحث گزر چکی۔

- 5487حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنِي ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ بَيَانٍ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَتَصَيَّدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ فَقَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلَابَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ

(سابقہ) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، - 7397

- 5488حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَيْوَةَ وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ حَيْوَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ سَمِعْتُ رَبِيعَةَ بْنَ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيَّ يَقُولُ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ وَأَرْضِ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ وَالَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَأَخْبِرْنِي مَا الَّذِي يَحِلُّ لَنَا مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْكِتَابِ تَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَ آنِيَتِهِمْ فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا ثُمَّ كُلُوا فِيهَا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ صَيْدٍ فَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ .

(سابقہ نمبر) طرفاه 5478، - 5496

ابو عاصم عن حیوہ کی عالی سند کے ساتھ اور ابن مبارک عن حیوہ کی نازل سند کے ساتھ ابو ثعلبہ کی حدیث لائے ہیں سیاق ابن مبارک کی روایت کا ہے ابو عاصم کا سیاق مفردا آگے تین ابواب کے بعد آرہا ہے پانچ ابواب قبل بھی ایک دیگر عالی سند کے ساتھ گزری ہے۔

- 5489حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَوْا عَلَيْهَا حَتَّى لَغِبُوا فَسَعَيْتُ عَلَيْهَا حَتَّى أَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَبَعَثَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِوَرِكِهَا وَفَخِذَيْهَا فَقَبِلَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۲۸) .طرفاه 2572، - 5535

یحیی سے مراد قطان ہیں، کتاب الذبائح کے اواخر میں خرگوش کے شکار کا علیحدہ ترجمہ قائم کیا ہے وہاں اس کی شرح ہوگی۔ (لغبوا) تعبوا کے وزن و معنی پر، نسخہ کشمیہنی میں (تعبوا) ہے (بورکھا) اکثر نسخوں میں مفرداً ہے کشمیہنی کے نسخہ میں تثنیہ ہے۔

- 5490حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانَ بِبَعْضِ طَرِيقِ

مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُحْرِمِينَ وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ فَرَأَى حِمَارًا وَحْشِيًّا فَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ ثُمَّ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يُنَاوِلُوهُ سَوْطًا فَأَبَوْا فَسَأَلَهُمْ رُمْحَهُ فَأَبَوْا فَأَخَذَهُ ثُمَّ شَدَّ عَلَى الْحِمَارِ فَقَتَلَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبَى بَعْضُهُمْ فَلَمَّا أَدْرَكُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَأَلُوهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۷۲۴) .أطرافه 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149، 5406، 5407، 5491، - 5492

- 5491حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ هَلْ مَعَكُمْ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ

(سابقہ ہے أطرافه 250 ، 4149، 5406، 5407، 5490، - 5492

حضرت ابوقتادہ کے زیبرا شکار کرنے کے قصہ پر مشتمل حدیث، کتاب الحج میں مشروحاً گزر چکی۔

علامہ انور باب(ما جاء فی التصید) کے تحت لکھتے ہیں تصید : (اردو میں لکھا) شکار کو ہی مشغلہ بنا لینا، الاشباہ والنظائر میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے، (فاغسلوها ثم كلوا منها) کی بابت کہتے ہیں اس میں امعانِ نظر کرلیا جائے یہ بعض اوہام کے اعتبار کا مشعر ہے پھر ان کا قول کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے، اپنے اطلاق پر نہیں۔

- 11باب التَّصَيُّدِ عَلَى الْجِبَالِ (پہاڑوں پر شکار)

- 5492حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ وَأَبِي صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَهُمْ مُحْرِمُونَ وَأَنَا رَجُلٌ حِلٌّ عَلَى فَرَسٍ وَكُنْتُ رَقَّاءً عَلَى الْجِبَالِ فَبَيْنَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ إِذْ رَأَيْتُ النَّاسَ مُتَشَوِّفِينَ لِشَيْءٍ فَذَهَبْتُ أَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ حِمَارُ وَحْشٍ فَقُلْتُ لَهُمْ مَا هَذَا قَالُوا لَا نَدْرِي قُلْتُ هُوَ حِمَارٌ وَحْشِيٌّ فَقَالُوا هُوَ مَا رَأَيْتَ وَكُنْتُ نَسِيتُ سَوْطِي فَقُلْتُ لَهُمْ نَاوِلُونِي سَوْطِي فَقَالُوا لَا نُعِينُكَ عَلَيْهِ فَنَزَلْتُ فَأَخَذْتُهُ ثُمَّ ضَرَبْتُ فِي أَثَرِهِ فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا ذَاكَ حَتَّى عَقَرْتُهُ فَأَتَيْتُ إِلَيْهِمْ فَقُلْتُ لَهُمْ قُومُوا فَاحْتَمِلُوا قَالُوا لَا نَمَسُّهُ فَحَمَلْتُهُ حَتَّى جِئْتُهُمْ بِهِ فَأَبَى بَعْضُهُمْ وَأَكَلَ بَعْضُهُمْ فَقُلْتُ أَنَا أَسْتَوْقِفُ لَكُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَدْرَكْتُهُ فَحَدَّثْتُهُ الْحَدِيثَ فَقَالَ لِي أَبَقِيَ مَعَكُمْ شَيْءٌ مِنْهُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ كُلُوا فَهُوَ طُعْمٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۷۲۴) .أطرافه 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149، 5406، 5407، 5490، 5491 -

حضرت ابوقتادہ کی زیبرا کے شکار والی حدیث، عمرو سے مراد ابن حارث مصری اور ابو النضر ، مدنی ہیں نام سالم تھا۔ (و أبی صالح) یہ توأمہ کے مولی ہیں ان کا نام نبہان تھا بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے جسے نافع مولی ابوقتادہ کے ساتھ مقرون کیا، داؤدی سے غفلت ہوئی جب گمان کیا کہ ان ابو صالح کے بیٹے صالح توأمہ کے مولی تھے تو کہا آخرِ عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا تو جنہوں نے اس سے قبل ان سے اخذ کیا جیسے ابن ابوذئب اور عمرو بن حارث تو انکی روایات صحیح ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ ابواحمد نے اپنے نسخہ کے حاشیہ میں (و أبی صالح) کے مقابل لکھا یہ خطا ہے یعنی درست (عن نافع و صالح) ہے، کہتے ہیں ان کا یہ ظن درست نہیں حدیثِ ہذا نبہان کیلئے محفوظ ہے نہ کہ ان کے بیٹے صالح کے لئے ،عبدالغنی بن سعید حافظ نے اس پر توجہ دلائی ان سے اس حدیث کے رواۃ کی بابت سوال کیا گیا تو (عن صالح مولی التوأمة) کی بابت کہا یہ خطا ہے یہ روایت دراصل نافع اور ابو صالح کے حوالے سے ہے جو صالح کے والد ہیں ان سے اس کے سوا کوئی اور حدیث مروی نہیں تبھی اس میں غلطی کر دی، توأمہ بعض نسخوں میں تاء کی پیش کے ساتھ ہے عیاض نے محدثین سے نقل کیا کہ درست اس کی تاء کا مفتوح ہونا ہے کہتے ہیں بعض نے ہمزہ کی حرکت واؤ کی طرف منتقل کر دی، ابن تین نے (التومة) بروزن (الحطمة) نقل کیا تو شائد محدثین سے منقول ضمہ کی اصل یہ لفظ ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ سے اس امر کا جواز ثابت کیا ہے کہ اپنی یا سواری کی کسی غرض و منفعت کے لئے مشقتیں برداشت کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ مباح اغراض ہوں اور یہ کہ پہاڑوں میں شکار کرنا بھی میدانی علاقوں میں شکار کی مانند ہے اور (وعر) (یعنی سخت ،دشوار گزار اور متوحش جگہ) میں گھوڑا دوڑانا ضرورت کے تحت جائز ہے کوئی اسے اس کی نسبت تعذیب نہ سمجھ لے۔

12 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ (سمندری شکار حلال ہے)

وَقَالَ عُمَرُ صَيْدُهُ مَا اصْطِيدَ وَطَعَامُهُ مَا رَمَى بِهِ وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الطَّافِي حَلاَلٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُ مَيْتَتُهُ إِلاَّ مَا قَذِرْتَ مِنْهَا وَالْجِرِّيُّ لاَ تَأْكُلُهُ الْيَهُودُ وَنَحْنُ نَأْكُلُهُ وَقَالَ شُرَيْحٌ صَاحِبُ النَّبِيِّ ﷺ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْبَحْرِ مَذْبُوحٌ وَقَالَ عَطَاءٌ أَمَّا الطَّيْرُ فَأَرَى أَنْ يَذْبَحَهُ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ قُلْتُ لِعَطَاءٍ صَيْدُ الأَنْهَارِ وَقِلاَتِ السَّيْلِ أَصَيْدُ بَحْرٍ هُوَ قَالَ نَعَمْ ثُمَّ تَلاَ (هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا) وَرَكِبَ الْحَسَنُ -عَلَيْهِ السَّلاَمُ- عَلَى سَرْجٍ مِنْ جُلُودِ كِلاَبِ الْمَاءِ وَقَالَ الشَّعْبِيُّ لَوْ أَنَّ أَهْلِي أَكَلُوا الضَّفَادِعَ لأَطْعَمْتُهُمْ وَلَمْ يَرَ الْحَسَنُ بِالسُّلَحْفَاةِ بَأْسًا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلْ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ مَا صَادَهُ نَصْرَانِيٌّ أَوْ يَهُودِيٌّ أَوْ مَجُوسِيٌّ وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فِي الْمُرِي ذَبَحَ الْخَمْرَ النِّينَانُ وَالشَّمْسُ

ترجمہ: حضرت عمرؓ نے کہا سمندر کے شکار سے مراد (یعنی قرآن نے جو: صید البحر کہا) وہی اشیاء جو شکار کی جاتی ہیں اور اس کا طعام وہ جسے وہ (ساحل پہ) لا پھینکے، ابوبکر طافی کا قول ہے کہ (جو سطحِ آب پر مر کر ظاہر ہو وہ) حلال ہے ابن عباسؓ نے کہا اس کے طعام سے مراد اس کا مردار ہے مگر جو اس میں سے خراب ہو جائے ،جھینگے کو یہودی نہیں کھاتے مگر ہم کھاتے ہیں ،شریح صحابی

کہتے ہیں سمندر کی ہر چیز مذبوح ہے، عطاء نے کہا (دریائی) پرندے کی بابت میری رائے ہے کہ اسے ذبح کیا جائے بقول ابن جریج میں نے عطاء سے کہا کیا دریاؤں اور سیلابی گڑھوں کا شکار بھی سمندری شکار کی مانند ہے؟ کہا ہاں پھر یہ آیت تلاوت کی: (هذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ مِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحماً طَرِيًا) (یعنی میٹھے اور کھاری پانی کے سمندر دونوں سے تمہیں تازہ گوشت میسر آتا ہے) حضرت حسنؓ دریائی کتے کے چمڑے سے بنی زین پر بیٹھے، شعبی نے کہا اگر میرے گھر والے مینڈک کھانا چاہیں تو میں ضرور انہیں کھلاؤں، حسن بصری نے کچھوے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ابن عباس کا قول ہے کہ سمندری شکار کھالو خواہ اسے کسی عیسائی، یہودی یا مجوسی نے شکار کیا ہو، ابو درداء کہتے ہیں اگر شراب میں مچھلی ڈال دیں اور اس پر دھوپ پڑے تو وہ شراب نہیں رہتی۔

(و قال عمر) یہ ابن خطاب ہیں ان کا یہ قول بخاری نے التاریخ میں موصول کیا اسی طرح عبد بن حمید نے عمر بن ابوسلمہ عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی، کہتے ہیں میں بحرین آیا تو مجھ سے وہاں کے باسیوں نے قذفِ بحر (یعنی سمندر کے پھینکے مردار) کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا کھا سکتے ہو، پھر حضرت عمر کے پاس آیا اور یہ قصہ انہیں بتلایا، کہنے لگے اللہ تعالیٰ قرآن میں کہتا ہے: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) [المائدة: ۹۶] تو صید وہ جو اس میں شکار کیا جائے اور اس کا طعام وہ جو وہ قذف کر دے۔ (و قال أبو بكر) یعنی صدیق اکبر۔ (الطافي حلال) اسے ابوبکر بن ابوشیبہ، طحاوی اور دارقطنی نے عبد الملک بن ابو بشیر عن عکرمہ عن ابن عباس کی روایت سے موصول کیا کہتے ہیں میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت ابوبکر نے کہا تھا: (السمكة الطافية حلال) (یعنی سمندر کی سطح پر پائی گئی۔ مری ہوئی۔ مچھلی) طحاوی نے یہ زیادت بھی کی: (لِمَنْ أرادَ أَكْلَه) اسے دارقطنی نے اسی طرح عبد بن حمید اور طبری نے بھی تخریج کیا، بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے ایسی مچھلی تناول کی، طافی بغیر ہمز کے (طفا يطفو) سے ہے: (إذا عَلَا الماءَ و لم يَرسب) دارقطنی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس عن ابی بکر سے روایت میں ہے کہ اللہ نے تمہارے لئے جو سمندر میں ہے، ذبح کیا پس سب کچھ کھا سکتے ہو، وہ ذکی ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے طبری نے ابوبکر بن حفص عن عکرمہ عنہ سے موصول کیا، آیت: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) کی تفسیر میں، عبد الرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کرتے ہوئے سمندری شکار کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (لا تأكل منه طافيا) اس کی سند میں اجلح ہے جو کمزور ہیں ابن عباس کی سابق الذکر روایت بھی اسے کمزور ثابت کرتی ہے۔ (و الجرى لا تأكله الخ) اسے عبد الرزاق نے ثوری عن عبد الکریم جزری عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ ان سے جری کی بابت سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہ ایسی شیٔ ہے جسے یہودی مکروہ گردانتے تھے، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی وکیع عن ثوری سے نقل کیا ان کی روایت میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے جری کے بارہ میں پوچھا تو کہا کوئی حرج نہیں یہودی اسے حرام کہتے ہیں مگر ہم کھاتے ہیں، یہ صحیح کی شرط پہ ہے حضرت علی اور ایک جماعت سے بھی یہی منقول ہے، جری جیم مفتوح کے ساتھ ہے ابن تین کہتے ہیں ایک نسخہ میں زیر کے ساتھ ہے صحاح کا یہی ضبط ہے اس میں رائے ثقیلہ اور مکسور ہے، کہتے ہیں اسے جریت بھی کہا جاتا ہے (و هو ما لا قشر له) (یعنی جس کی کھال نہ ہو) بقول ان کے ابن حبیب مالکی کہتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کیونکہ کہا جاتا ہے یہ ممسوخ ہے، ازہری نے کہا حریت سانپوں سے مشابہ ایک نوع کی مچھلی ہے بعض نے کہا: (سمك لا قشر له) (یعنی ایسی مچھلی جس کی کھال نہیں) اسے مرماہی بھی

کہا جاتا ہے سلور بھی اسی کی مثل ہے خطابی کہتے ہیں یہ سانپ سے مشابہ مچھلی کی ایک قسم ہے دیگر کہتے ہیں درمیان سے چوڑی اور کناروں سے پتلی ہوتی ہے۔

(و قال شریح الخ) اسے بخاری نے تاریخ میں اور ابن مندہ نے المعرفہ میں موصول کیا ابن جریج عن عمرو بن دینار اور ابوالزبیر سے انہوں نے شریح جو صحابیِ رسول ہیں کو سنا کہتے تھے کہ سمندر کی ہر چیز (یعنی جو مخلوقات سمندر میں پائی جاتی ہیں) مذبوح ہے کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر عطاء سے کیا تو کہا: (أما الطير فأرى أن تذبحه) (یعنی جہاں تک ۔سمندری۔ پرندہ ہے میرا خیال ہے کہ اسے ذبح کرد) اسے دارقطنی اور ابونعیم نے الصحابہ میں شریح سے مرفوعا نقل کیا لیکن موقوف اصح ہے، ابن ابو عاصم نے الاطعمہ میں عمرو بن دینار سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شیخ کبیر سے سنا حلفیہ کہہ رہے تھے کہ سمندر میں کوئی دابہ نہیں مگر اللہ نے اسے بنی آدم کیلئے مذبوح (یعنی حلال) کیا ہے دارقطنی نے عبداللہ بن سرجس سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ نے تمام سمندری مخلوق بنی نوع انسان کیلئے حلال کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے، طبرانی نے یہ ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا اس کی سند بھی ضعیف ہے عبدالرزاق نے دو جید سندوں کے ساتھ حضرت عمر پھر حضرت علی سے روایت کیا کہ (الحوت كله ذكى)(کہ ہر قسم کی مچھلی حلال ہے)، تنبیہہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ تعلیق ابوزید، ابن سکن اور جرجانی کے نسخوں سے ساقط ہے اصیلی کے نسخہ میں ہے:(و قال أبو شريح الخ) یہ وہم ہے جیانی نے اس طرف توجہ مبذول کرائی عیاض نے بھی اضافہ کیا کہ یہ شریح بن ہانیٔ ابو ہانیٔ ہیں مگر درست یہ ہے کہ یہ کوئی اور ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے شریح بن ہانیٔ کے والد صحابی ہیں خود وہ عہدِ نبوی کے مدرک ہیں مگر (نبی اکرم سے) سماع اور ملاقات ثابت نہیں جہاں تک شریح مذکور ہیں تو بخاری نے التاریخ میں ان کا ذکر کیا اور کہا یہ صحابی ہیں ابو حاتم رازی وغیرہ نے بھی یہی لکھا۔

(و قال ابن جريج قلت الخ) اسے عبدالرزاق نے التفسیر میں بعینہ اسی عبارت کے ساتھ موصول کیا فاکہی نے بھی کتابِ مکہ میں عبدالمجید بن ابوداؤد عن ابن جریج سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ میں نے ان سے قشیری کے تالاب جو حرم میں ایک بہت بڑا تالاب تھا، کی مچھلیوں کی بابت پوچھا کہ آیا انہیں شکار کیا جا سکتا ہے؟ کہا ہاں پھر میں نے ابن الماء (یعنی بطخ) اور اس کے اشباہ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا یہ صید البحر ہے یا صید البر؟ کہا جہاں زیادہ تعداد میں پائے جاتے ہیں اسی طرف منسوب ہوگا، قِلات قَلت جیسے بحار/ بحر کی جمع ہے، چٹان میں نقرہ (یعنی گڑھا) جہاں پانی جمع ہوتا ہے۔

(و ركب الحسن على سرج الخ) پہلے قول والے حسن کی بابت کہا گیا کہ ابن علی مراد ہیں بعض نے بصری قرار دیا، اول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک نسخہ میں ہے:(و ركب الحسن عليه السلام)۔ (الضفادع) ضفدع کی جمع ہے ضاد پر زیر اور دال پر زبر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں ضادِ مضموم اور دالِ مفتوح کے ساتھ بھی بیان کیا جاتا ہے اس میں ضفادی بھی ایک لغت ہے ابن تین کہتے ہیں شعبی نے یہ بیان نہیں کیا کہ انہیں ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ مالک کا مذہب ہے کہ بغیر تذکیہ کھائے جا سکتے ہیں (یعنی مچھلی کی طرح ان کا شکار کیا جائے) بعض نے خشکی اور تری کے مینڈکوں کا فرق کیا حنفیہ اور ایک روایت شافعی سے بھی یہی ہے کہ تذکیہ ضروری ہے، سلحفاۃ کے بارہ میں جو حسن کا قول ہے اسے ابن ابی شیبہ نے ابن طاوس عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ اس کے اکل میں کوئی حرج خیال نہ کرتے تھے، مبارک بن فضالہ عن حسن سے بھی نقل کیا کہ (لا بأس بها، كُلْها) سلحفاۃ کی سین پر پیش، لام مفتوح اور حاء

ساکن ہے جس کے بعد فاء پھر الف پھر ہاء ہے، ہاء کی بجائے ہمزہ بھی جائز ہے اسے ابن سیدہ نے بیان کیا، یہ عبداوس کی روایت ہے المحکم میں سکونِ لام اور فتحِ ہاء بھی محکی ہے سلحفیۃ بھی منقول ہے اس میں فاء مکسور اور اس کے بعد یائے مفتوح ہے۔

(و قال ابن عباس کل من الخ) کرمانی لکھتے ہیں قدیمی نسخوں میں یہی عبارت ہے بعض میں نصرانی کے لفظ سے قبل (ما صادہ) ہے بقول ابن حجر اس تعلیق کو بیہقی نے سماک بن حرب عن عکرمہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (کُلْ ما أَلْقَی البحرُ و ما صِیْدَ منه صادَهٗ یهودیٌّ الخ) بقول ابن تین اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان مذکورین کے علاوہ کسی نے یہ شکار کیا تو نہ کھایا جائے بعض حضرات کے نزدیک یہی ہے، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح عطاء اور سعید بن جبیر سے یہی نقل کیا ایک اور سند کے ساتھ حضرت علی سے مجوس کی شکار کردہ مچھلی کھانے کی کراہت نقل کی۔

(و قال أبو الدرداء الخ) بیضاوی کہتے ہیں ذبح بصیغہِ ماضی (یعنی معلوم) اور الخمر بطورِ مفعول منصوب ہے کہتے ہیں بائے ساکن (یعنی مصدر) کے ساتھ بھی مروی ہے بطور ترکیبِ اضافی، مراد اس کی تطہیر، بقول ابن حجر اول ہی مشہور ہے یہ اثر نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں موصول کیا، حربی لکھتے ہیں: (ھذا مری یُعْمَل بالشام) کہ شراب میں نمک اور مچھلی ڈال کر دھوپ میں رکھ دیا جاتا ہے تو شراب کا ذائقہ (اور صفتِ اسکار) ختم ہو جاتی ہے ابو بشر دولابی نے الکنی میں یونس بن میسرہ عن ام درداء عن ابی درداء سے نقل کیا کہ انہوں نے (مری النینان) کی بابت کہا اسے سورج نے بدل دیا ہے، ابن ابوشیبہ کے ہاں مکحول عن ابی درداء کے طریق سے منقول ہے کہ مری میں کوئی حرج نہیں اسے آگ اور نمک نے ذبح (یعنی پاک) کر دیا، یہ منقطع ہے اس پر مغلطائی اور ان کے تابعین نے اقتصار کیا وہ بخاری کے اس پر جزم پر معترض ہیں حربی کی کلام پر مطلع نہ ہوئے، قطعاً بخاری کی یہی مراد ہے اس کے کئی دیگر طرق بھی ہیں طحاوی نے اسے بشر بن عبید اللہ عن ابی ادریس خولانی سے نقل کیا کہ ابو درداء مری تناول کر لیتے تھے جس میں شراب بھی ڈالی جاتی تھی، کہتے تھے اسے دھوپ اور نمک نے پاک کر دیا، اسے عبد الرزاق نے سعید بن عبد العزیز عن عطیہ بن قیس سے نقل کیا کہتے ہیں اصحابِ ابی درداء میں سے ایک شخص کا دوسرے سے گزر ہوا مری کی بابت انکے باہمی اختلاف کا ذکر کیا دونوں ابو درداء کے پاس آئے اور اس بارے استفسار کیا کہنے لگے اس کی شراب کو دھوپ، نمک اور مچھلیوں نے ذبح کر دیا (یعنی اس کی صفتِ اِسکار ختم اور ذائقہ متغیر کر کے پاک کر دیا) جزء اسحاق بن فیض میں عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ ابو درداء سے مری کے اکل کے بارہ میں سوال ہوا کہنے لگے دھوپ نے شراب کے نشہ کو ختم کر دیا لہذا ہم کھاتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے! ابو موسی ذیل الغریب میں لکھتے ہیں انہوں نے یہ بات کہہ کر نمک اور سورج کی قوت اور شراب پر ان کے غلبہ بارے تعبیر کیا جنہوں نے اس کا ذائقہ اور بو تبدیل کر دی، نینان کا ذکر کیا نمک کا نہیں کیونکہ مقصود اس کے سوا حاصل ہو جاتا ہے، یہ مراد نہیں کہ صرف اکیلی مچھلیوں نے اسے مخلّل کر دیا، کہتے ہیں ابو درداء ان حضرات میں سے تھے جو تخلیلِ خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفتِ اسکار زائل کرنا) کے جواز کا فتوی دیتے تھے کہتے تھے مچھلی اس آلہ کے ساتھ جس کی طرف مضاف کی گئی شراب کی ضراوت (یعنی اس کے جوش) پر غالب آ جاتی اور اس کی شدت کو زائل کر دیتی ہے جبکہ دھوپ اس کی تخلیل میں موثر ہے تو اس طرح وہ حلال ہو جاتی ہے کہتے ہیں شام کے دیہات والے مری کو شراب کے ساتھ گوندھتے تھے اور کئی دفعہ اس میں وہ مچھلی ڈال دیتے جو نمک کے ساتھ پرورش پاتی اور ابزار ڈالتے (یعنی مسالہ) جسے وہ

صحناء کہتے تھے مری کے اس طریقہ سے ان کا مقصد طعام کو ہضم کرنا ہوتا تھا تو ہر ثقیف و حریف کو اس کی طرف مضاف کر دیتے تاکہ جلائے معدہ میں زیادت ہو، ابو درداء اور صحابہ کی ایک جماعت اس مری کو کھاتے جو شراب میں تیار کیا جاتا تھا،

بخاری نے اسے صید البحر میں کی طہارت داخل کیا، ان کی مراد یہ ہے کہ مچھلی پاک اور حلال ہے اور اس کی طہارت وحلت اس کے غیر مثلا نمک کی طرف متجاوز ہو جاتی ہے، یہ ان حضرات کی رائے میں جو تخلیلِ خمر کے جواز کے قائل ہیں ابو درداء اور ایک جماعت کا یہی قول ہے، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں ذبح (کالفظ) اِحلال کے لئے مستعار کیا گویا کہا جیسے ذبح کرنا اکلِ مذبوحہ کو حلال کر دیتا ہے مردار کے سوا اسی طرح ان اشیاء کا شراب میں رکھنا ذبح کے قائمقام ہے جن کی وجہ سے وہ حلال ہو جائے گی، بیضاوی کہتے ہیں مراد یہ کہ شراب میں مچھلی رکھنے اور دھوپ میں اسے پکانے کے سبب حلال ہوگئی تو یہ اس کے لئے ایسے جیسے حیوان کی نسبت سے ذبح ہے، دیگر اہل علم نے کہا (ذبحتها) کا معنی ہے: (أبطلت فعلها) یعنی اس کا فعل ختم کر دیا (یعنی شراب کی صفتِ اسکار اور بو وغیرہ) حاکم نے علوم الحدیث کی بیسویں نوع میں ابن وہب عن یونس عن ابن شہاب عن ابوبکر بن عبد الرحمٰن سے ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عثمان کو سنا کہتے تھے شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے زہری کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ شراب میں کوئی خیر نہیں اور جب خرابی پیدا کرے تو اس میں مطلقا خیر نہیں تو بذریعہ خل اسے طیب بنایا جا سکتا ہے، ابن وہب کہتے ہیں میں نے مالک سے سنا کہتے ہیں میں نے سنا کہ زہری سے شراب کی بابت سوال ہوا جسے ایک مٹکے میں رکھا جائے اور ساتھ میں نمک اور کئی قسم کی اشیاء رکھ دی جائیں پھر دھوپ میں رکھ دیا حتی کہ وہ مری بن گئی تو زہری نے کہا میں قبیصہ کے پاس تھا جب انہوں نے شراب کو مری بنانے سے منع کیا، جب اسے لیا گیا وہ شراب تھی بقول ابن حجر قبیصہ کبار تابعین میں سے ہیں ان کے والد صحابی تھے خود وہ بھی عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے لہذا صحابہ میں بھی شمار کر دئے جاتے ہیں، یہ ابو درداء کے اس اثر مذکور کے معارض ہے اور اس کی تفسیر مراد کرتا ہے، مری میم کی پیش اور رائے ساکن کے ساتھ، النہایہ میں الصحاح کی تبع میں رائے مشدد کے ساتھ ضبط مذکور ہے، مری طرف نسبت ہے جو مشہور طعم ہے (یعنی کھانے کی ایک ڈش) جوالیقی نے لحن العامۃ میں نقل کیا کہ عوام راء کو متحرک پڑھتے ہیں جبکہ اصل میں یہ ساکن ہے، دو طرق سے اس کے تحت لشکرِ خبط کے قصہ پر مشتمل حدیثِ جابر نقل کی ہے۔

- 5493حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا ؓ يَقُولُ غَزَوْنَا جَيْشَ الْخَبَطِ وَأُمِّرَ أَبُو عُبَيْدَةَ فَجُعْنَا جُوعًا شَدِيدًا فَأَلْقَى الْبَحْرُ حُوتًا مَيِّتًا لَمْ يُرَ مِثْلُهُ يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا مِنْهُ نِصْفَ شَهْرٍ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ عَظْمًا مِنْ عِظَامِهِ فَمَرَّ الرَّاكِبُ تَحْتَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۷۷) .أطرافه 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، - 5494

یحیی سے مراد قطان اور عمرو سے ابن دینار ہیں، اسی سند ومتن کے ساتھ یہ المغازی میں گزر چکی ہے۔

- 5494حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ بَعَثَنَا النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثَمِائَةِ رَاكِبٍ وَأَمِيرُنَا أَبُو عُبَيْدَةَ نَرْصُدُ عِيرًا لِقُرَيْشٍ فَأَصَابَنَا جُوعٌ شَدِيدٌ

حَتّٰى أَكَلْنَا الْخَبَطَ فَسُمِّيَ جَيْشَ الْخَبَطِ وَأَلْقَى الْبَحْرُ حُوتًا يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا نِصْفَ شَهْرٍ وَادَّهَنَّا بِوَدَكِهِ حَتّٰى صَلَحَتْ أَجْسَامُنَا قَالَ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ ضِلَعًا مِنْ أَضْلَاعِهِ فَنَصَبَهُ فَمَرَّ الرَّاكِبُ تَحْتَهُ وَكَانَ فِينَا رَجُلٌ فَلَمَّا اشْتَدَّ الْجُوعُ نَحَرَ ثَلَاثَ جَزَائِرَ ثُمَّ ثَلَاثَ جَزَائِرَ ثُمَّ نَهَاهُ أَبُو عُبَيْدَةَ

(سابقہ) .أطرافه 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، - 5493

شیخ بخاری مسندی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔(كان فينا رجل الخ)المغازی میں گزرا کہ یہ حضرت قیس بن سعد بن عبادہ تھے۔ (جزائر) جزور کی جمع، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ جزائر تو جزیرہ کی جمع ہے جزور کی جمع جزر آتی ہے تو شائد یہ جمع الجمع ہو یہاں اس کے ایراد سے غرض قصہ حوت ہے، اس سے سمندری مردار کا جوازِ اکل مستفاد ہوا، المغازی میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی کریم نے بھی اس کے بقایا سے کچھ تناول فرمایا تھا اس سے دلالت تام ہوئی وگرنہ مجرد صحابہ کرام کا کھانا اور وہ تھے بھی حالتِ مجاعت (یعنی بھوک) میں، گو اضطراری حالت قرار دی جاسکتی ہے بلکہ ابو عبیدہ نے صریحا کہا:(و قد اضطررتم فكلوا) یہ ابو زبیر عن جابر کی روایت ہے جسے مسلم نے تخریج کیا بخاری کی کتاب المغازی میں بھی یہ طریق گزرا لیکن یہ عبارت ذکر کی:(قال أبوعبيدة كلوا) ابو عبیدہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے اولا تحریمِ مردار کے عموم پر بناء کی پھر مضطر کیلئے مردار کے اکل کی تخصیص یاد کی جب وہ غير باغ و لا عادٍ ہو تو آخرِ حدیث سے متبین ہوا کہ ان کا حلال ہونا اضطرار کے سبب نہ تھا بلکہ سمندری مردار ہونے کی جہت سے کیونکہ دونوں کے ہاں اس کے آخر میں ہے کہ پھر جب مدینہ واپس آئے تو اس کا ذکر رسول اکرم سے کیا تو آپ نے فرمایا:(كلوا رزقا أخرجه الله) اور فرمایا اگر کچھ پاس ہے تو ہمیں بھی کھلاؤ تو بعض کے پاس کچھ تھا جو وہ لے کر آیا اور آپ نے تناول فرمایا، اس سے واضح ہوا کہ یہ مطلقا حلال تھا، آنجناب کے اس سے کھا لینے کا ذکر واضح انداز میں کیا کیونکہ آپ تو مضطر نہ تھے تو اس سے سمندر کے مردار کی اباحت ثابت ہوئی چاہے خود مرے یا بذریعہ شکار مرے یہی جمہور کا قول ہے حنفیہ سے کراہت منقول ہے، انہوں نے تفریق کی ہے اس مردار کی جسے سمندر باہر پھینک مارے تو اس وجہ سے موت واقع ہوئی اور اس کی جو بغیر کسی آفت کے اس کے اندر مر گیا، ان کا تمسک ابو زبیر عن جابر کی روایت سے ہے جس میں ہے:(ما أَلْقَاهُ البحرُ أو جَزَرَهُ فكُلُوه و ما مات فيه فطَفَا فلا تأكلوه)(یعنی جسے سمندر نکال باہر کرے تو اسے کھالو اور جس اس میں مر جائے) اسے ابو داؤد نے مرفوعا یحیی بن سلیم طائفی عن ابو زبیر عن جابر سے روایت کیا پھر لکھا کہ ثوری اور ایوب وغیرہما نے ابو زبیر سے یہ حدیث موقوفا نقل کی ہے، ایک کمزور سند کے ساتھ ابن ابی ذئب کے حوالے سے ابو زبیر عن جابر مرفوعا مسند ہے ترمذی کہتے ہیں میں نے اس کی بابت بخاری سے سوال کیا تو کہا یہ محفوظ نہیں حضرت جابر سے اس کے خلاف بھی مروی ہے بقول ابن حجر یحیی بن سلیم صدوق ہیں سوئے حفظ کے ساتھ انہیں موصوف کیا ہے، نسائی کہتے ہیں قوی ہیں یعقوب بن سفیان نے کہا اگر کتاب سے دیکھ کر حدیث بیان کریں تو ان کی حدیث حسن ہے اور اگر حافظہ کی مدد سے بیان کریں تو کبھی معروف اور کبھی منکر ہے، ابو حازم کہتے ہیں یہ حافظ نہ تھے الثقات میں ابن حبان نے لکھا کبھی خطا کر جاتے تھے، رفع پر ان کی متابعت بھی کی گئی چنانچہ دار قطنی نے اسے ابو احمد زبیری عن ثوری سے مرفوعا نقل کیا لیکن کہا وکیع وغیرہ نے ان کی مخالفت کی اور اسے ثوری سے موقوفا

نقل کیا اور یہی درست ہے، ابن ابو ذئب اور اسماعیل بن امیہ سے مرفوعا مروی ہے مگر یہ صحیح نہیں، موقوف ہی صحیح ہے اور اگر ایسا ہے تو حضرت ابوبکر وغیرہ کا قول اس کے معارض ہے قیاس اس کی حلت کا مقتضی ہے کیونکہ مچھلی اگر خشکی میں مرجائے تو بغیر تذکیہ کئے کھائی جائے گی تو اسی طرح سمندر میں بھی اگر مرگئی تو، (أكلنا منه نصف شهر) سے مستفاد ہے کہ اگر گوشت مُنتن بھی وہ جائے تو کھایا جا سکتا ہے پھر خصوصا بلادِ حجاز جیسے گرم علاقے میں مگر ممکن ہے انہوں نے نمک لگا دیا ہو اور اسے قدید کر دیا ہو (یعنی دھوپ میں سکھالیا ہو) جس کے سبب منتن نہ ہوا، کچھ قبل نووی کا قول گزرا کہ منتن گوشت کھانے سے نہی تنزیہی ہے ہاں اگر کسی ضرر کا اندیشہ ہو تو پھر محرم قرار پائے گا، یہ جواب ان کے مذہب کے مطابق ہے لیکن مالکیہ نے اسے مطلقا ہی حرام قرار دیا ہے یہی ظاہر ہے، طافی کی بابت بھی نتن کی بابت ان کے کہے قول کی مانند آگے ذکر ہوگا اگر اندیشہِ ضرر ہو

اس سے مطلقا ہر سمندری جانور کے اکل کا جواز ثابت ہوا کیونکہ صحابہ کرام کے پاس کوئی ایسی نص نہ تھی جو عنبر کے ساتھ اسے خاص کرتی ہو اور انہوں نے اسے کھالیا (مگر یہ تو جانتے تھے کہ یہ مچھلیوں کی ایک قسم ہے اور ان کی حلت اللہ نے قرآن میں بیان کی ہے) بعض نے یہی کہا مگر اس کے لئے خادش یہ بات ہے کہ اولا تو اس کے کھانے کا اقدام اپنے مضطر ہونے کے سبب کیا تھا، اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول اقدام اسی حیثیت سے تھا کہ وہ صید البحر ہے آخر میں شارعؑ نے وضاحت فرمائی کہ سمندر کا تو مردار بھی حلال ہے، طافی اور غیر طافی کے مابین فرق نہیں کیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا ہے کہ وہ تو مسلسل کئی ایام اسے کھاتے رہے اگر اس حیثیت سے کھایا ہوتا کہ وہ حالتِ اضطرار میں ہیں تو اس پر مداومت نہ کرتے ! کیونکہ مضطر میتہ سے حسبِ حاجت کھا کر اس سے مجتنب رہے گا اور طلبِ مباح میں لگ جائے گا، بعض علماء نے اس ضمن کی مختلف اخبار و روایات کے درمیان یہ تطبیق دی ہے کہ منہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا اور ماسوا کو جواز پر، مچھلی کی حلت پر ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں خواہ کسی بھی نوع کی ہو اختلاف اس صورت میں ہے کہ جو (سمندری مخلوق) خشکی کے حیوان کی صورت پر ہو مثلا آدمی ، کتا، خنزیر اور اژدھا تو حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا قول ہے مچھلی کے سوا ہر (سمندری جانور) حرام ہے اس پر اس حدیث کے ساتھ حجت لی کہ حوتِ مذکور سمک نہیں کہلاتی مگر یہ محلِ نظر ہے خبر حوت میں نصاً وارد ہوئی ہے، شافعیہ سے اصح منصوص کی بنا پر مطلقا حلت بھی منقول ہے یہی مالکیہ کا مذہب ہے البتہ ان سے ایک روایت میں خنزیر کا استثناء ہے ان کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :(أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ)اسی طرح یہ حدیث بھی :(هو الطهور ماؤُه والحِلُّ مَيْتَتُهُ) اسے مالک اور اصحابِ سنن نے نقل کیا اور ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہم نے صحت کا حکم لگایا، شافعیہ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ سمندر کے وہی جانور حلال ہیں جن کی نظیر خشکی کے حلال ہیں اور جو ایسے نہیں وہ نہیں، اصح قول کے مطابق اس سے ایسے جانوروں کا استثناء کیا جو برو بحر دونوں میں رہتے ہیں، یہ دو انواع پر ہیں ایک وہ جن کے اکل کے ممنوع ہونے کی بابت کوئی شئ وارد ہے جو اسے خاص کرے جیسے مینڈک ، احمد نے بھی اس کا استثناء کیا کیونکہ اسے مارنے سے نہی وارد ہے، یہ عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی روایت ہے جسے ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن ابو عاصم کے ہاں حدیثِ ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے، اسے طبرانی نے بھی اوسط میں تخریج کیا اس زیادت کے ساتھ کہ ان کا نقیق (یعنی ٹرانا) تسبیح ہے اطباء نے بیان کیا ہے کہ مینڈکوں کی دو انواع ہیں ایک بری اور ایک سمندری، بری تو اپنے آکل کو قتل کر ڈالے گا (یعنی زہریلا ہے) جبکہ سمندری نقصان پہنچائے گا، تمساح (یعنی مگر

مچھ) بھی مستثنی ہے کیونکہ وہ اپنے ناب (یعنی کچلی کے دانتوں) کے ساتھ حملہ کرتا ہے؛ احمد سے اس کی بابت ایک روایت ہے اس کی مثل نمکیلے سمندر میں قرش (ایک قسم کی مچھلی جسے کلب البحر کہلاتی ہے جو پانی کے اندر جانوروں کو اپنے دانت سے تلوار کی طرح کاٹ دیتی ہے) ہے محب طبری کے فتوی کے برخلاف، اسی طرح (ثعبان والعقرب والسرطان والسلحفاۃ) (یعنی اژدھا، بچھو، کیکڑا اور کچھوا) بھی ان کے استخباث اوران کے زہر کے سبب لاحق ضرر کی وجہ سے، دوسری نوع ان جانوروں کی جن سے متعلق کوئی مانع وارد نہیں تو یہ حلال ہیں لیکن بشرط تذکیہ جیسے بطخ اور طیر الماء (مرغابی)

بعنوانِ تنبیہ رقمطراز ہیں کہ مسلم کی ولید بن عبادہ بن صامت کے طریق سے طویل حدیث کے آخر میں ہے کہ وہ حضرت جابر کے ہاں گئے تو ایک کپڑے میں (ملبوس) نماز ادا کر رہے تھے آگے مسجد میں نخامہ کا قصہ بیان کیا یہ بھی کہ وہ بواط کی وادی میں ایک مہم پر نکلے پھر حوض کا قصہ بیان کیا پھر نماز با جماعت کا ذکر پھر بیان کیا کہ ہمیں روزانہ کی بس ایک کھجور ملتی جسے چوستے رہتے، کہتے ہیں پھر نبی اکرم کے ہمراہ وادیِ افیح میں جا پہنچے دو درختوں کا قصہ ذکر کیا جو نبی اکرم کے حکم سے باہم مل گئے تھے تا کہ آپ کا قضائے حاجت کرتے ہوئے ستر کریں پھر دو قبروں کا واقعہ بیان کیا جن پر آپ نے ایک ایک ٹہنی گاڑی پھر ہم لشکر گاہ آئے تو آپ نے فرمایا اے جابر: (نادِ الوضوء) تو آنجناب کی انگلیوں کے درمیان سے پانی پھوٹنے کا قصہ ذکر کیا، کہتے ہیں لوگوں نے آپ سے بھوک کی شکایت کی تو فرمایا عنقریب اللہ تمہیں طعام مہیا کرے گا، کہتے ہیں ہم ساحل پر آئے تو سمندر نے ایک دابہ باہر پھینکا ہم نے آگ جلا کر اسے بھونا اور سیر ہو کر کھایا، ذکر کیا کہ وہ ایک جماعت کے ہمراہ اس کی آنکھ کی جگہ داخل ہو گئے اور اسکی پسلی کی ہڈی کے نیچے سے ایک عظیم الجثہ شخص بغیر سر جھکائے گزر گیا جو ایک بڑے اونٹ پر بیٹھا ہوا تھا، اس قصہ کا ظاہرِ سیاق اس باب میں مذکور قصہ سے مغایرت کو مقتضی ہے جو بھی انہی کی روایت سے ہے حتی کہ عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں کہ یہ کوئی دیگر قصہ ہے، یہ نبی اکرم کی موجودی میں تھا بقول ابن حجر انہوں نے جو ذکر کیا وہ اس میں نص نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ فاء اس قولِ جابر: (فأتینا سیف البحر) میں فصیحہ ہو اور یہ کسی محذوف کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر یہ ممکن ہے: (فأرسلنا النبی ﷺ مع أبی عبیدۃ فأتینا سیف البحر) تو دو قصے متحد ہو جائیں گے میرے نزدیک یہی راجح ہے اور اصل عدمِ تعدد ہے، یہاں یہ تنبیہ بھی کی کہ واقدی نے دعوی کیا ہے کہ حضرت ابوعبیدہ کی یہ مہم ۸ھ کے ماہِ رجب میں تھی، میرے نزدیک یہ خطا ہے کیونکہ اس روایت میں مذکور ہے کہ اس مہم کا مقصد قریش کے ایک قافلہ کا ترصُّد تھا اور سن آٹھ میں تو قریش (معاہدہ حدیبیہ کے تحت منعقد ہونے والی) صلح میں تھے جیسا کہ المغازی میں اس طرف توجہ دلائی، وہاں تجویز کیا تھا کہ یہ صلح سے قبل سن چھ یا اس سے قبل کا واقعہ ہو سکتا ہے اب اس روایتِ مسلم سے مجھے اپنے اس قول کی تقویت ملی کہ حضرت جابر کہتے ہیں وہ غزوہ بواط میں نکلے ہوئے تھے اور یہ غزوہ سال دوم ہجری میں جنگ بدر کے بعد تھا نبی اکرم دو سو صحابہ کے ہمراہ ایک قافلۂ قریش کی سرکوبی کیلئے نکلے تھے جس میں امیہ بن خلف بھی تھا تو بُواط پہنچے یہ جہینہ کے پہاڑی علاقے تھے ارضِ شام کی طرف مدینہ سے چار برد کی مسافت پر، کسی سے مڈھ بھیڑ نہ ہو سکی اور آپ مدینہ پلٹ آئے تو گویا تو ابوعبیدہ کو ان کے ساتھیوں کے ہمراہ اس مذکورہ قافلہ کے ترصد کی غرض سے علیحدہ بھی روانہ کیا، ذکر کردہ قلت وجہد سے بھی اس واقعہ کے قدیم ہونے کا ثبوت ملتا ہے جبکہ آٹھ میں تو فتوحاتِ خیبر وغیرہ کی بدولت خوشحالی آ چکی تھی۔

علامہ انور (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) کے تحت لکھتے ہیں سمندری حیوانات کے ضمن میں شافعی کیلئے استرسالِ عظیم ہے حتی کہ ان سے نقل کیا گیا کہ سمندر میں جو کچھ ہے سب حلال ہے حتی کہ سمندری آدمی بھی، ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہی سمندری حیوانات حلال ہیں جو بری حلال جانوروں کی نظائر ہیں اور وہ بھی کہ خشکی میں ان کی نظیر موجود نہیں (مثلاً مچھلی)، میرا گمان ہے کہ اس میں انہوں نے غیر مقصود عمومات سے تمسک کیا ہے، صید البحر سے ان کے ہاں مراد (مصید البحر) ہے حنفیہ کہتے ہیں اس سے مراد فعلِ اصطیاد ہے کیونکہ محرم کو جب احرام کے سبب بَر میں فعلِ اصطیاد سے منع کیا گیا تو ظاہر بات ہے کہ جو سمندر سے اس کے لئے حلال ہے وہی صید ہوا نہ کہ مصید، پھر یہ بھی کہ اللہ نے تمام صید طعام نہیں بنایا بلکہ اس میں سے بعض کو، فرمایا: (وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ) تو سب کو طعام قرار نہیں دیا، اس سے دلالت ملی کہ صید البحر سب کا سب طعام نہیں، (و قال أبوبكر الطافى حلال) کے تحت لکھتے ہیں میرے ہاں ان کا یہ اثر دس طرق سے ہے اور اس کے سیاق میں اضطراب ہے، طافی وہ جو طبعی موت مرا اور سطح آب پر ظاہر ہوا کسی ظاہری سبب سے جیسے ضرب بالعصا وغیرہ، ہماری دلیل سنن ابی داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث ہے جس میں ہے: (مامات فيه و طفا فلا تأكلوه) ابو داؤد نے اس کا موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، (والجريث لا تأكله اليهود و نحن نأكله) کہتے ہیں ہندی میں جریث کا ترجمہ ہم نہیں جانتے لوگ اسے (جھیدکا) کہتے ہیں (شائد یہ جھینگا ہو) مجھے اسکے نوع حوت سے ہونے میں تردد ہے، (و ركب الحسن على سرج الخ) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں رنگی جانے سے جلود (یعنی تمام حلال و حرام جانوروں کی کھالیں) پاک ہو جاتی ہیں تو اس میں کوئی حجت نہیں، جملۃ الکلام یہ ہے کہ سمندری حیوانات کی حلت بارے بخاری کے پاس صرف یہ آیتِ قرآنی ہی ہے: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) اور اس کی تفسیر تم جان ہی چکے ہو اس کے لئے روح المعانی کا مطالعہ کرو، کوئی مرفوع روایت بھی انہیں نہ مل سکی تو انہی آثار پر اقتصار کیا، (و إنْ صادهٗ نصرانى) کی بابت لکھتے ہیں کیونکہ ان کی نسبت تو ذبح کرنا مشروط ہی نہیں، (وقال أبو الدرداء في المرى الخ) کے تحت کہتے ہیں مری کو ہندی میں کانجی کہا جاتا ہے، ابو داؤد نے ہماری موافقت کی اور لکھا کہ تخلیلِ خمر جائز ہے بقول شافعی اگر بدون علاج متخلل کی گئی تو جائز ہے وگرنہ نہیں، (فألقى البحر حوتا ميتا) کی بابت کہتے ہیں معاملہ یوں نہ تھا بلکہ سمندر نے اسے خشکی پر لا پھینکا اور اس کی موت خشکی پر واقع ہوئی تھی پانی کے عدم کے سبب، تو یہ طافی نہ ہوا۔

13 - باب أَكْلِ الْجَرَادِ (ٹڈی کھانا)

جراد فتحِ جیم اور رائے مخفف کے ساتھ، جرادۃ کی جمع اس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں جیسے حمامۃ کہا جاتا ہے، یہ جرد سے مشتق ہے کیونکہ کسی شئ پر نازل نہیں ہوتا مگر (جَرَّدَهُ) (یعنی کھا کر کھوکھلا کر دینا) جراد کی خلقت بڑی عجیب ہے اس میں دس حیوانات (کی مشابہتیں) ہیں بعض کا ابن شہرزوری نے اپنے ان اشعار میں ذکر کیا: (لَها فخذا بكرٍ و سَاقا نعامةٍ و قادمتا نَسْرٍ و جؤجؤ ضيغمٍ حبتها أفاعي الرمل بطناً و أنعمت عليها جياد الخيل بالرأس والفم) (یعنی اس کی رانیں جوان اونٹ کی ٹانگوں جیسی، پنڈلیاں شتر مرغ کی سی، پنجے گدھ اور سینہ شیر کے سینے جیسا ہے جبکہ پیٹ ریتلے سانپوں سے مشابہ ہے اور سر اور

منہ گھوڑے کی مانند ہے) کہا گیا ہے کہ ان سے ہاتھی کی آنکھوں، بیل کی گردن، بارہ سنگھے کے سینگ اور سانپ کی دُم کا ذکر رہ گیا، ان کی دو قسمیں ہیں ایک اڑنے والی اور ایک وثاب (یعنی چھلانگ لگانا)، چٹان میں انڈے دے کر چھوڑ دیتی ہیں حتی کہ خشک ہو جاتے اور منتشر ہو جاتے ہیں، کسی کھیت سے ان کا گزر نہیں ہوتا مگر اس ء چٹ کر جاتی ہیں، اس کی اصل میں اختلاف ہے کہا گیا کہ (نثرة حوت)(یعنی مچھلی کے نسل سے) ہیں تبھی بغیر ذبح کئے کھالینا جائز ہے، یہ ایک ضعیف حدیث میں وارد ہے جسے ابن ماجہ نے حضرت انس سے مرفوعاً تخریج کیا کہ :(إن الجراد نثرة حوت من البحر)حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ حج یا عمرہ کیلئے نکلے تو (رجل من الجراد)(یعنی ٹڈی دل کے ایک گروہ) سے سامنا ہوا ہم نے جوتوں اور کوڑوں سے مارنا شروع کیا، آنجناب نے فرمایا کھالو یہ صیدِ بحر میں سے ہے اسے ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح ہوتی تو ان حضرات کیلئے حجت ہوتی جن کے نزدیک اگر محرم اسے مارلے تو اس کے ذمہ کوئی جزاء نہیں، جمہور علماء اس کے برخلاف موقف رکھتے ہیں ابن منذر لکھتے ہیں عدم جزاء والی بات ابوسعید خدری اور عروہ نے ہی کہی کعب احبار سے اس بارے اختلاف مذکور ہے! اگر جزاء کا ہونا ثابت ہو تو یہ اس کے بری حیوان ہونے کی دلیل ہوگی، علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ بغیر تذکیہ ان کا کھالینا جائز ہے البتہ مالکیہ سے اشتراطِ تذکیہ منقول ہے، اس کی صفت میں اختلافِ اقوال ہے (یعنی کیسے تذکیہ کیا جائے) ایک قول ہے سر کاٹ دینے سے بعض نے کہا ہانڈی میں ڈال دیا جائے یا آگ پر رکھ دیا جائے (یعنی بھوننے کیلئے) یہی اس کا تذکیہ ہے، ابن وہب کہتے ہیں اس کا پکڑ لینا ہی تذکیہ ہے، ان میں سے مطرف نے جمہور کی موافقت کی کہ اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ابن عمر کی ایک حدیث میں ہے:(أحِلَّتْ لنا مَيْتَتان و دمان: السمك والجراد و الكبد والطحال)(یعنی ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں: مچھلی اور ٹڈی دل اور جگر اور تلی) اسے احمد اور دار قطنی نے مرفوعاً نقل کیا اور کہا موقوف اصح ہے بیہقی نے بھی موقوف ہونا راجح قرار دیا البتہ کہا حکمِ رفع میں ہے۔

- 5495حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَوْ سِتًّا كُنَّا نَأْكُلُ مَعَهُ الْجَرَادَ قَالَ سُفْيَانُ وَأَبُو عَوَانَةَ وَإِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ عَنِ ابْنِ أَبِي أَوْفَى سَبْعَ غَزَوَاتٍ

ترجمہ: ابن ابی اوفیٰ کہتے ہیں ہم نبی پاک کے ہمراہ سات یا چھ لڑائیوں میں شریک ہوئے اور ہم آپ کے ساتھ ٹڈیاں کھاتے تھے۔

(عن أبي يعفور) یہ عبدی ہیں نام وقدان تھا بعض نے واقد کہا بقول مسلم واقد نام اور وقدان لقب تھا، یہ اکبر ہیں ایک اور یعفور اصغر بھی ہیں جن کا نام عبد الرحمٰن بن عبید تھا دونوں اہلِ کوفہ میں سے اور ثقہ ہیں اکبر کی بخاری میں دو احادیث ہیں ایک یہی اور دوسری صفة الصلاة کے ابواب الرکوع میں گزری ہے وہاں اس بارے نووی کی کلام کہ یہ اصغر ہیں، ذکر کی مگر درست یہی ہے کہ اکبر ہیں کلاباذی وغیرہ کا اسی پہ جزم ہے نووی نے یہ بات کہنے میں ابن عربی وغیرہ کی تبع کی تھی، کلاباذی کی بات کی ترجیح اس امر سے ہوتی ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا حدیثِ جراد کے راوی واقد نام کے ہیں وقدان بھی کہا جاتا ہے اور یہ اکبر ہیں، یہ امر بھی مؤید ہے کہ ابن ابوحاتم نے اصغر کے احوال میں جزم کے ساتھ لکھا کہ ان کا عبداللہ بن ابو اوفی سے سماع نہیں۔

(سبع غزوات أو ستا) اکثر کے ہاں یہی ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، نسخہِ نسفی میں (أو ست) ہے بغیر تنوین کے،

توضیحِ ابن مالک میں ہے: (سبع غزوات أو ثماني) اس پر کلام کرتے ہوئے کہا اجود یہ ہے کہ کہا جائے: (سبع غزوات أو ثمانیا) کیونکہ ثمانی کا لفظ اگر چہ جواری کی نظیر ہے اس امر میں کہ تیسرا حرف الف ہے جس کے بعد دو حرف ہیں جن کا دوسرا یاء ہے مگر یہ اس لحاظ سے اس سے جدا ہے کہ جواری جمع ہے جبکہ ثمانی جمع نہیں، رفع و جر میں دونوں کا لفظ ایک جیسا ہے لیکن ثمان کی تنوین تنوینِ صرف جبکہ جواری کی تنوین تنوینِ عوض ہے نصب میں دونوں مفترق ہیں، سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اسے بلاتنوین ذکر کرنے میں تین اوجہ ہیں ایک یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہوا اور مضاف اسی حالت پر باقی سمجھا جائے جو قبل از حذف تھی اسی پر شاعر کا یہ شعر ہے؛ (خمس ذودٍ أو ست عُوِّضَتُ منها)، دوم یہ کہ منصوب کو ربیعہ کی لغت پر بغیر الف کے لکھا جائے، ایک اور وجہِ اعرابی ذکر کی جو ثمان کے ساتھ مختص ہے میں نے حدیث کے کسی طریق میں اسے نہیں دیکھا نہ بخاری اور نہ غیرِ بخاری میں ثمان کے لفظ کے ساتھ، تو معلوم نہیں کیسے اس کا وقوع ہوا، غزوات کی تعداد میں یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے مسلم نے بھی شعبہ سے شک کے ساتھ روایت کیا نسائی نے بغیر شک کے چھ کا عدد ذکر کیا ترمذی نے غندر عن شعبہ سے (غزوات) نقل کیا تعداد ذکر نہیں کی۔

(و کنا نأکل معه الجراد) محتمل ہے کہ معیت سے مراد مجرد غزوات میں آپ کی ہمراہی ہو نہ کہ اکلِ جراد میں! یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، ثانی پر دال الطب میں ابونعیم کی روایت میں واقع یہ الفاظ ہیں: (و یأکل معنا) یہ اگر صحیح ہے تو صیمری شافعی کی اس بات کا رد کرتی ہے کہ نبی اکرم گوہ کی طرح اس کے کھانے سے بھی (طبعی) کراہت کرتے تھے پھر مجھے صیمری کا اس ضمن میں مستند ملا، یہ ابوداؤد کی نقل کردہ حدیثِ سلمان ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم سے جراد کے بارہ میں پوچھا گیا تو فرمایا: (لا آکله ولا أحَرِمُهُ) (یعنی نہ اسے میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں) درست اس کا مرسل ہونا ہے ابن عدی کے ہاں ثابت بن زہیر کے حالات میں نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ آپ سے گوہ سے متعلق پوچھا گیا تو یہی الفاظِ مذکورہ کہے پھر جراد کی بابت سوال ہوا تو بھی یہی فرمایا، یہ ثابت نہیں کیونکہ ثابت کے بارہ میں نسائی کا قول ہے کہ ثقہ نہیں، نووی نے اکلِ جراد کی حلت پر اجماع نقل کیا لیکن ابن عربی نے شرحِ ترمذی میں جرادِ حجاز اور جرادِ اندلس کے مابین تفرقہ کیا ہے اندلس کے جراد کی بابت کہا کہ نہ کھایا جائے کیونکہ سراسر باعثِ ضرر ہیں، یہ اگر ثابت ہے تو اس کی وجہ اندلس کے جراد کا زہریلا ہونا ہے باقی ممالک کے جراد ایسے نہیں۔

(و قال سفیان) یہ ثوری ہیں اسے دارمی نے محمد بن یوسف فریابی عنہ سے نقل کیا اس میں ہے کہ ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ سات غزوات میں شرکت کی، جراد کھاتے تھے ترمذی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ثوری سے یہی نقل کیا اور لکھا کہ سفیان بن عیینہ نے بھی ابویعفور سے اس حدیث کو روایت کیا لیکن (ست غزوات) ذکر کیا، ابن حجر کے بقول احمد نے بھی ابن عیینہ سے جزم کے ساتھ چھ نقل کیا، ترمذی لکھتے ہیں ابن عیینہ نے چھ جبکہ ان کے غیر نے سات کہا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ کی روایت دلالت کناں ہے کہ ان کے شیخ کو اس بارے شک لاحق تھا تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ کبھی قطعیت کے ساتھ سات کہا پھر شک طاری ہوا تو چھ پر جزم کرنے لگے کیونکہ متیقن تھے، اس حمل کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن عیینہ کا ان سے سماع ثوری اور جوان کے ساتھ مذکور ہوئے، کی نسبت متاخر ہے لیکن ابن حبان کے ہاں ابوولید شیخِ بخاری کی روایت میں: (سبعا أو ستا یشك شعبة) ہے۔

(و أبوعوانة) اسے مسلم نے ابوکامل عنہ سے موصول کیا، اس کا سیاق بھی ثوری کے سیاق کی طرح ہے اسے بزار نے یحی

بن حماد عن ابوعوانہ کی روایت میں ذکر کیا کبھی (عن أبی یعفور) اور کبھی (عن الشیبانی) کہا، ابو یعفور سے ہونے کی ترجیح کی طرف اشارہ کیا، ایسے ہی ہے جیسا کہ صریحاً گزرا کہ یہ ابوداؤد کے ہاں ہے۔(و إسرائیل) اسے طبرانی نے عبد اللہ بن رجاء عنہ سے موصول کیا اس کے الفاظ ہیں:(سبع غزوات فکنا نأکل معه الجراد)۔

- 14باب آنِيَةِ الْمَجُوسِ وَالْمَيْتَةِ (مجوسیوں کے برتن اور مردار؟)

ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ کا یہی عنوان تحریر کیا اور اس کے تحت حدیثِ ابوثعلبہ نقل کی جس میں اہلِ کتاب کا ذکر ہے تو شائد مجوسی ان کے نزدیک اہلِ کتاب میں سے ہیں ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ مجوس کیلئے قائم کیا جبکہ حدیث میں اہلِ کتاب کا ذکر ہے کیونکہ اس امر پر بناء کی ہے کہ دونوں سے محذور واحد ہے اور وہ ہے نجاسات سے عدم پرہیز، کرمانی لکھتے ہیں یا ایک کو دوسرے پر قیاس کیا ہے یا یہ اعتبار کیا کہ مجوسی دعوی کرتے تھے کہ وہ اہل کتاب ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں ان سب سے احسن توجیہہ یہ ہے کہ (کہا جائے کہ) انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے جو مجوس پر منصوص ہے چنانچہ ترمذی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوثعلبہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم سے مجوسیوں کی ہانڈیوں کی بابت سوال ہوا، فرمایا دھو کر انہیں صاف کرلو اور ان میں پکالو، ایک اور طریق میں ہے ابوثعلبہ کہتے ہیں میں نے عرض کی ہمارا ان یہود، نصاریٰ اور مجوسیوں سے گزر ہوتا ہے تو ان کے برتنوں کے سوا کوئی اور نہیں ملتے، یہ طریقہ بخاری میں بکثرت مستعمل ہے تو جس طریق کی سند میں کچھ مقال ہوتا ہے ترجمہ میں اسے مدِ نظر رکھتے ہیں پھر باب میں (مقال سے خالی) طریق نقل کرتے ہیں جس سے (ترجمہ میں ذکر کردہ) حکم بطریقِ الحاق اخذ کیا جا سکے، مجوس کے برتنوں کا حکم اہلِ کتاب کے برتنوں کے حکم سے مختلف نہیں کیونکہ علت اگر یہ ہو کہ اہلِ کتاب کی مانند ان کے ذبیحے بھی حلال ہیں تب کوئی اشکال نہیں یا اگر حلال نہیں تو اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آئے گی، تو ان کے برتن جن میں اپنے ذبائح پکاتے اور ہاتھ ڈالتے ہیں تو وہ مردار ڈالے جانے کی وجہ سے نجس ہو گئے تو اہلِ کتاب بھی اسی طرح ہیں اس اعتبار سے کہ اجتنابِ نجاست کے ساتھ وہ متدین نہیں پھر وہ تو ان میں خنزیر پکاتے اور شراب وغیرہ ڈالتے ہیں (یعنی مجوسیوں کے برتن اہلِ کتاب کے برتنوں سے زیادہ نجس نہیں ہو سکتے) ثانی کی تائید ابوداؤد اور بزار کی تخریج کردہ حدیثِ جابر سے ملتی ہے جس میں کہتے ہیں ہم رسول اللہ کے ہمراہ جہاد میں نکلتے تو مشرکین کے برتن پاتے انہیں استعمال کرتے اور اسے قابلِ عیب نہ سمجھا جاتا، یہ ابوداؤد کے الفاظ ہیں، بزار کی روایت میں ہے:(فنغسلها و نأکل فیها)(یعنی دھو کر انہیں استعمال کرتے)۔

(و المیتة) ابن منیر لکھتے ہیں ذکرِ میتة کے ساتھ تنبیہ کی ہے کہ گدھے جب حرام کر دیئے گئے ہیں تو ذکاۃ ان کی بابت مؤثر نہیں تو مردار ہوئے تبھی ان برتنوں کو دھونے کا حکم دیا جن میں ان کا گوشت پکایا گیا تھا (غزوۂ خیبر کے موقع پر)۔

- 5496حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَيْوَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيُّ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ وَبِأَرْضِ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي

وَأَصِيدُ بِكَلْبِى الْمُعَلَّمِ وَبِكَلْبِى الَّذِى لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ أَهْلِ كِتَابٍ فَلاَ تَأْكُلُوا فِى آنِيَتِهِمْ إِلاَّ أَنْ لاَ تَجِدُوا بُدًّا فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا بُدًّا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكُمْ بِأَرْضِ صَيْدٍ فَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِى لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .طرفاه 5478، - 5488

عالی سند کے ساتھ ابوثعلبہ کی روایت لائے ہیں۔

5497 - حَدَّثَنَا الْمَكِّىُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِى يَزِيدُ بْنُ أَبِى عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ قَالَ لَمَّا أَمْسَوْا يَوْمَ فَتَحُوا خَيْبَرَ أَوْقَدُوا النِّيرَانَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ عَلَى مَا أَوْقَدْتُمْ هَذِهِ النِّيرَانَ قَالُوا لُحُومِ الْحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ قَالَ أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا وَاكْسِرُوا قُدُورَهَا فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ نُهَرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ أَوْ ذَاكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۶۹) .أطرافه 2477، 4196، 6148، 6331، - 6891

یہ بخاری کی ثلاثیات میں سے ہے تیرہ ابواب کے بعد اسکی شرح ہوگی۔

15 - باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الذَّبِيحَةِ وَمَنْ تَرَكَ مُتَعَمِّدًا

(ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا اور اگر عمداً اسکا ترک کیا؟)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ نَسِىَ فَلاَ بَأْسَ .وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ وَالنَّاسِى لاَ يُسَمَّى فَاسِقًا ، وَقَوْلُهُ ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا جو (تکبیر پڑھنا) بھول گیا تو کوئی حرج نہیں ، اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور تم نہ کھاؤ اس چیز سے جس پہ اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ البتہ فسق ہے، اور بھول جانے والے کو تو فاسق نہیں کہا جاتا ، اور اس کا قول: اور شیاطین اپنے اولیاء کو پٹی پڑھاتے ہیں کہ تم سے جھگڑا کریں اور اگر تم نے ان کی اطاعت کی تو تم مشرک ہو جاؤ گے۔

(متعمدا) کے ساتھ ناسی سے تفرقہ کی طرف اشارہ کیا کہ جان بوجھ کر جس نے تکبیر نہ پڑھی اس کا ذبیحہ حلال نہیں البتہ اگر کوئی بھول گیا تو حلال ہے ابن عباس کے اثر اور مابعد آیت سے اس حکم کی تقویت کی ہے پھر کہا: (والناسی لا یسمیٰ فاسقا) اس سے اس قولہ تعالی کی طرف اشارہ کیا ہے: (إِنَّهُ لَفِسْقٌ) اس سے استنباط کیا کہ یہ وصف عامد کیلئے ہے تو یہ حکم اسی کے ساتھ مختص ہے، ذبیحہ میں عامد اور ناسی کے فرق کا قول احمد اور ایک جماعت کا ہے غزالی نے الاحیاء میں اسے قوی قرار دیا اس امر سے احتجاج کرتے ہوئے کہ ظاہر آیت مطلقا ایجاب ہے اسی طرح اَخبار بھی اور رخصت پر دال اخبار تعمیم کو محتمل ہیں اسی طرح ناسی کے ساتھ اختصاص کو، تو

اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے تا کہ سب ادلہ اپنے ظاہر پر جاری ہوں اور ناسی کو معذور سمجھا جائے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے دارقطنی نے شعبہ عن مغیرہ عن ابراہیم کے طریق سے اس مسلمان کی بابت نقل کیا جو ذبح کرتے وقت تکبیر کہنا بھول جائے، شعبہ عن سفیان عن عمرو عن ابی شعثاء عن عکرمہ کے طریق سے بھی ابن عباس سے یہی منقول ہے سعید بن منصور نے بھی ابن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ اسے ابن عباس سے نقل کیا اس کی سند صحیح ہے اور یہ موقوف ہے مالک نے اسے بلاغاً عن ابن عباس کے الفاظ سے نقل کیا دارقطنی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے اسے مرفوعا روایت کیا، جہاں تک بخاری کا آیت: (وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ الخ) ذکر کرنا ہے تو اس کے گویا ساتھ زجر عن الاحتجاج بہ کا اشارہ کرتے ہیں، ترکِ تسمیہ کے جواز کے لئے بتاویلِ آیت اور اسے اسکے غیر ظاہر پر محمول کیا تا کہ یہ وسوسہِ شیطانی سے نہ ہو جس کی غرض اللہ کے ذکر سے روکنا ہوتا ہے گویا ابو داؤد، ابن ماجہ اور طبری کی بسند صحیح ابن عباس کی اس آیت کی تفسیر میں منقول روایت مدنظر رکھی جس میں ہے کہ وہ (یعنی اہلِ جاہلیت) کہا کرتے تھے جس پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے اسے نہ کھاؤ اور جس پر ایسا نہ ہو اسے کھاؤ تو اللہ نے آیت نازل کی:(وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ابو داود اور طبری نے بھی ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا آپ ہمارا مارا ہوا تو کھا لیتے ہیں مگر جسے اللہ نے مارا اسے نہیں کھاتے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی، طبری نے علی بن طلحہ عن ابن عباس سے بھی نحوہ نقل کیا اور (لمشرکون) تک آیت ذکر کی، معمر عن قتادہ سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ مشرکوں نے ذبیحہ کے بارہ میں یہ جدال کیا تھا، اسباط عن سدی سے بھی یہی نقل کیا ابن جریج سے ناقل ہیں کہ میں نے عطاء سے کہا(فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) کا کیا پس منظر ہے؟ کہا اللہ حکم دیتا ہے کہ طعام و شراب اور ذبیح پر اس کا نام ذکر کیا جائے، میں نے کہا اور(وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) کا ؟ کہا جاہلیت کے بتوں کے نام کے ذبائح سے منع کیا طبری کہتے ہیں جس نے کہا مسلمان اگر ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام ذکر کرنا بھول جائے تو حلال نہیں، اسکا قول شذوذ اور اجماع سے خروج کے سبب بعید عن صواب ہے، کہتے ہیں جہاں تک اللہ کا قول:(وَ إِنَّهُ لَفِسْق) ہے تو اس سے مراد مردار اور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے، انہوں نے کسی سے اس کا خلاف نقل نہیں کیا

بعض متاخرین نے (وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ) میں اشکال سمجھا ہے کہ یہ ماقبل پر منسوق ہے کیونکہ جملہِ اولی طلبیہ اور یہ خبریہ ہے اور یہ سائغ نہیں، اس قول کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ سیبویہ اور ان کے اَتباع محققین نے اسے جائز قرار دیا ہے انہوں نے کثیر شواہد پیش کئے، مانع مدعی ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے ان کے بعض نے کہا حالیہ ہے یعنی نہ کھاؤ اور حال یہ ہے کہ وہ فسق ہے اور فسق سے مراد کی تبیین اس جملہِ آیت نے کی:(أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ)[الأنعام : ۱۴۵] تو غیر اللہ کے نام پر مذبوح کے اکل سے نہی کی طرف زجر راجع ہوئی تو یہ آیت بغیر تکبیر کئے گئے ذبیحہ کے کھانے والے کے فسق میں صریح نہیں اھ، اور شائد یہی وہ قدر ہے جس سے آیت نے تحذیر کی، ہم آیت کے مذکور محمول علیہ اور منع ما ادعاہ کی اس طرح سے بھی توزیع کر سکتے ہیں کہ ایک آیت کو مجملہ اور دوسری کو مبینہ قرار دیں کیونکہ کچھ ایسی شروط ہیں جو یہاں موجود نہیں۔

- 5498حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ

بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ فَأَصَبْنَا إِبِلاً وَغَنَمًا وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُخْرَيَاتِ النَّاسِ فَعَجِلُوا فَنَصَبُوا الْقُدُورَ فَدُفِعَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَأَمَرَ بِالْقُدُورِ فَأُكْفِئَتْ ثُمَّ قَسَمَ فَعَدَلَ عَشَرَةً مِنَ الْغَنَمِ بِبَعِيرٍ فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ وَكَانَ فِي الْقَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةٌ فَطَلَبُوهُ فَأَعْيَاهُمْ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ وَقَالَ جَدِّي إِنَّا لَنَرْجُو أَوْ نَخَافُ أَنْ نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى أَفَنَذْبَحُ بِالْقَصَبِ فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْهُ أَمَّا السِّنُّ عَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ

(سابقہ) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5503، 5506، 5509، 5543، 5544

سعید بن مسروق سفیان ثوری کے والد ہیں، صحیحین میں اس حدیث کا مدار انہی پر ہے۔ (عن جده رافع بن خديج) اکثر اصحابِ سعید نے ان سے یہی ذکر کیا جیسا کہ کتاب الصید والذبائح کے اواخر میں ذکر ہوگا ابو الاحوص نے :(عن سعيد عن عباية عن أبيه عن جده) ذکر کیا، قدماء کی کتبِ رجال میں رفاعہ بن خدیج کا کوئی تذکرہ موجود نہیں صرف ان کے بیٹے عبایہ کا ہے ہاں البتہ ابن حبان نے ثقات تابعین میں انہیں شمار کیا ہے لکھتے ہیں ابو خدیج کنیت تھی، ابواحوص کی اسناد میں اس زیادت پر حسان بن ابراہیم کرمانی نے سعید سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے اسے بیہقی نے تخریج کیا اسی طرح لیث بن ابوسلیم عن ابی سلیم نے بھی اسے عبایہ سے (عن أبيه عن جده)روایت کیا، اسے دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا، لکھتے ہیں مبارک بن سعید ثوری نے بھی اپنے والد سے یہی نقل کیا، تعاقب کیا گیا ہے کہ طبرانی نے اسے مبارک کے طریق سے تخریج کیا ہے مگر سند میں(عن أبيه) ذکر نہیں کیا تو شائد اس ضمن میں مبارک پر اختلاف کیا گیا ہے، دارقطنی ایسے نہیں جو اس فن میں جزافا (یعنی ظن وتخمین سے) بات کریں، لیث بن ابی سلیم کی روایت طبرانی کے ہاں ہے دارقطنی حسان بن ابراہیم کے طریق سے غافل رہے جیانی کہتے ہیں بخاری نے حدیثِ رافع ابو الاحوص کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن سعيد بن مسروق عن عباية بن رافع عن أبيه عن جده) ذکر کیا یہی اکثر رواۃ کے ہاں ہے ابن سکن کے نسخہ میں صرف فربری کے ہاں (عن أبيه عن جده) ساقط ہوگیا، میرا خیال ہے یہ ابن سکن نے اپنے تئیں اصلاح کی ہے کیونکہ ابن ابوشیبہ نے ابواحوص سے اس کی تخریج کی اور (عن أبيه) کا اثبات کیا پھر ابوبکر (یعنی ابن ابوشیبہ) نے کہا اس سند میں سوائے ابواحوص کے کسی نے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، باب (التسمية على الذبيحة) میں ابواحوص کے متابعین کا ذکر گزر را ہے پھر جیانی نے عبدالغنی بن سعید حافظِ عصر کا یہ قول نقل کیا کہ بخاری نے مسدد عن ابی احوص کے طریق سے یہ حدیث درست طور پر تخریج کی ہے یعنی (عن أبيه) کا اسقاط کر کے، کہتے ہیں بخاری کے بعد یہی معمول بہ اصول ہے کہ اگر حدیث میں (کوئی اس قسم کی) خطا واقع ہوجائے تو (لا يعول عليه) (یعنی اسے معتمد نہ سمجھا جائے) بقول ان کے یہ صرف نقص میں ہے نہ کہ زیادت میں تو خطا حذف کردی جائے گی جیانی لکھتے ہیں عبدالغنی نے ابن سکن کے نسخہ میں اس واقع پر یہ گمان کرتے ہوئے مذکورہ کلام کی کہ یہ

بخاری کا فعل ہے حالانکہ ایسا نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اکثر ناقلینِ صحیح بخاری نے (عن أبیه) کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

(کنا مع النبی الخ) سفیان ثوری نے اپنے والد سے (من تهامة) کا اضافہ بھی ذکر کیا یہ الشرکہ میں گزری، یہ مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ نہیں (جو مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے) کیونکہ وہ تو مدینہ یا شام سے مکہ جانے کے راستے پر ہے اور یہ طائف اور مکہ کے درمیان ذات عرق سے قریب ایک مقام ہے ابو بکر حازمی اور یاقوت کا اسی پر جزم ہے قابسی اور نووی نے لکھا کہ میقاتِ مدینہ والا ذوالحلیفہ مراد ہے کہتے ہیں یہ تب کا واقعہ ہے جب آپ سن آٹھ میں طائف سے واپس مدینہ آ رہے تھے، اور تہامہ بلادِ حجاز کے ہر نشیبی شہر و مقام کو کہتے ہیں تَہم یعنی شدتِ حرا اور رکود الریح (یعنی ہوا کا ساکن ہونا) کے سبب یہ نام پڑا بعض نے تغیرِ ہوا کہا۔

(فأصاب الناس جوع) صحابی نے یہ بات غنیمت کے ان اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کرنے میں عذر کے بطور ذکر کیا۔ (فی أخریات الخ) اخری کی جمع، ابو احوص کی روایت میں ہے: (فی آخر الناس) آپ ایسا لشکر کی صیانت و حفاظت کیلئے کیا کرتے تھے کہ اگر آگے آگے ہوتے تو خدشہ تھا کہ کچھ ضعفاء لشکر سے کٹ جائیں، لوگ آپ کی مرافقت کے سخت حریص تھے تو ساقہ (یعنی لشکر کے پچھلے حصہ) میں آپ کی موجودی ان ضعفاء (یعنی جو سست سواریوں پر ہیں) کی ہمدردی کی غرض سے تھا کہ پھر تیز رفتار سواریوں والے بھی آپ کی خاطر ذرا سست رفتار سے چلیں گے۔

(فعجلوا فنصبوا القدور) یعنی بھوک کی وجہ سے عجلت سے کام لیا اور اس مالِ غنیمت کو جلدی سے ذبح کر کے ہانڈیاں چڑھا دیں، داؤد بن عیسی عن سعید کی روایت میں (قبل أن یقسم) بھی ہے الشرکہ میں علی بن حکم عن ابوعوانہ سے: (فعجلوا و ذبحوا و نصبوا القدور) مروی ہے، ثوری کی روایت میں ہے: (فأغلوا القدور)۔ (فأمر بالقدور فأکفئت) یہاں دو جگہ اختلافِ اقوال ہے ایک یہ کہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دینے کا سبب کیا تھا اور دوم یہ کہ آیا گوشت تلف کر دیا گیا تھا یا نہیں؟ اول کی بابت عیاض لکھتے ہیں وہ دار الاسلام پہنچ چکے تھے اور یہ ایسا محل و مقام تھا کہ تقسیم سے قبل غنیمت میں سے کچھ استعمال کر لینا جائز نہ تھا تقسیم سے قبل کچھ مال غنیمت استعمال کر لینے کا جواز تب ہوتا ہے جب ابھی دار الحرب میں ہوں، کہتے ہیں یہ سبب ہونا بھی محتمل ہے کہ ان اونٹوں اور بکریوں کو نہب (یعنی لوٹا تھا) کیا تھا، اعتدال سے اور بقدرِ ضرورت اخذ نہ کیا تھا، کہتے ہیں ایک اور حدیث میں اس پر دال کچھ مذکور ہے، ان کا اشارہ ابو داؤد کی عاصم بن کلیب عن ابیہ کے حوالے سے مخرّج روایت کی طرف ہے کلیب خود بھی صحابی ہیں اور اس روایت کو ایک انصاری صحابی سے بیان کیا ہے، کہتے ہیں لوگوں کو ایک مرتبہ سخت بھوک نے آگھیرا ایک ریوڑ ملا جسے زبردستی پکڑ لیا ابھی ہماری ہانڈیاں ابل رہی تھیں کہ نبی اکرم گھوڑے پر سوار وہاں پہنچ گئے اور اپنی کمان کے ساتھ ہانڈیاں الٹا دیں پھر گوشت کو خاک آلود کرنے لگے اور فرمایا لوٹ کا گوشت مردار سے زیادہ حلال نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ اس واقعہ میں بھی یہ معاملہ اس لئے کیا کہ استعجال سے کام لیا تھا جو ان کے قصد کا نقیض تھا، یہ ایسے ہی جیسے قاتل کو (مقتول کی) میراث لینے سے منع کیا گیا ہے، ثانی کی بابت نووی لکھتے ہیں ہانڈیاں الٹا دینے سے مقصد بطورِ سزا شوربہ کا اتلاف تھا گوشت کو تلف نہ کیا گیا تھا کیونکہ اضاعتِ مال سے آپ نے منع فرمایا ہے اور یہ غانمین کا مال ہی تھا پھر یہ بھی کہ پکانے کے جرم کا ارتکاب تمام مستحقینِ غنیمت نے نہ کیا تھا بعض پکانے میں شریک بھی نہ تھے اور بعض ان میں سے خمس کے حقدار تھے، اگر کہا جائے کہیں منقول نہیں کہ گوشت اٹھا کر مغنم لایا گیا، ہم کہیں گے یہ بھی تو منقول نہیں کہ اسے تلف یا جلا

دیا گیا لہذا قواعد کے موافق تاویل کرنا پڑے گی، بقول ابن حجر اس کا رد ابو داؤد کی جید الاسناد حدیث کرتی ہے اگرچہ راوی صحابی کا نام مذکور نہیں مگر یہ ضار نہیں باقی سند کے رجال مسلم کی شرط پر ہیں، یہ نہ کہا جائے کہ گوشت خاک آلود کرنے کا مطلب اس کا اتلاف نہیں کیونکہ بعد ازاں اسے پانی سے دھو کر صاف کرنا ممکن تھا کیونکہ سیاق اس امر کا مشعر ہے کہ آپ کا مقصد ان کے اس فعل سے زجر میں مبالغہ تھا اگر آپ اس طرح کی کاروائی فرماتے کہ کچھ دیر بعد اس سے انتفاع کر لیا جائے تو یہ کبیر زجر نہ ہوتا تو اسے (وقتی طور پر) خراب کر دینا جبکہ انہیں سخت بھوک لگی ہوئی تھی ابلغ فی الزجر تھا، مہلب نے بعید بات کہی کہ آپ کی طرف سے یہ کاروائی اس سزا کے طور پہ تھی کہ انہوں نے آپ کو لشکر کے آخر میں چھوڑ دیا اور خطرہ تھا کہ دشمن کوئی نقصان نہ پہنچا دیں، اس کا رد و تعاقب کیا گیا ہے کہ نبی اکرم نے اپنی مرضی سے ایسا کیا تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری پھر ظن و تخمین کی کیا ضرورت ہے جبکہ حدیث میں سبب واضح طور پر مذکور ہے، اسماعیلی کہتے ہیں آنجناب کا ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم ممکن ہے اس وجہ سے ہو کہ بقیہ مستحقین کا خیال کئے بغیر ذاتی استعمال میں استعجال سے کام لیا، ایسے جانور کو ذبح کرنا جو ذاتی ملکیت میں نہیں اس کی نسبت تذکیہ کا باعث نہیں اور یہ باعث بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اس سے قبل کہ اسے تقسیم کیا جائے اور خمس نکالا جائے پکا لیا تو بطورِ زجر و توبیخ اس طعام کے تناول سے روک دیا جس کی طرف سبقت لے گئے تھے تا کہ آئندہ کیلئے سبق ہو، انہوں نے ثانی احتمال کو ترجیح دی اور اول کو اس امر کے ساتھ مزیف کیا کہ اگر یہ ہوتا تو اس بدو کے اونٹ کا کھانا حلال نہ ہوتا جسے ایک صحابی نے تیر مار کر گرا دیا تھا کیونکہ سب نے تو انہیں تیر چلانے کی اجازت نہ دی تھی حالانکہ ان کا رمی اس کی نسبت ذکاۃ تھا جیسا کہ نفسِ حدیث میں اس بابت نص ہے بخاری معنائے اول کی طرف مائل ہیں اور اسی پر ترجمہ باندھا جیسا کہ ابواب الاضاحی کے اواخر میں آئے گا اسماعیلی نے جو قصہ بعیر کے ساتھ الزامی جواب دیا اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ تیر انداز نے نبی پاک اور صحابہ کرام کی موجودی میں تیر چلایا تو یہ ان کی طرف سے اس کاروائی کی اجازت و تقریر ہوئی ان کا سکوت ان کی رضا کی دلیل تھا بخلاف اس واقعہ کے کہ انہوں نے تو آنجناب اور باقی صحابہ کی آمد سے قبل ہی ذبح کر کے پکنے کیلئے چڑھا دیا لہذا دونوں میں فرق ہے۔

(ثم قسم الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ اس زمانہ میں ایک اونٹ کی قیمت دس بکریوں کے مساوی تھی تو شائد اونٹ کم تعداد میں تھے یا نفیس تھے جبکہ ریوڑ کثیر و ہزیل تھا اس طور کہ دس بکریوں کی قیمت ایک اونٹ کے برابر تھی، یہ قربانی سے متعلق قاعدہ کے مخالف نہیں جو یہ ہے کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے مساوی ہے کیونکہ غالباً دونوں کا قیمت کے لحاظ سے باہمی فرق یہی تھا، جہاں تک اس تقسیم کا تعلق ہے تو یہ واقعہِ عین ہے تو محتمل ہے کہ مذکورہ تعدیل نفاستِ ابل کی وجہ سے ہو، غنم میں ایسا نہیں، مسلم کے ہاں حضرت جابر کی حدیث صریح فی الحکم ہے جس میں کہا گیا ہمیں نبی اکرم نے حکم دیا کہ (قربانی کے ضمن میں) اونٹ اور گائے میں سات سات افراد شریک ہو جائیں، ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ قربانی کی عید آ گئی: (فاشترکنا فی البقرۃ تسعۃ و فی البدنۃ عشرۃ) (یعنی گائے میں نو اور اونٹ میں دس افراد شریک ہوئے) اسے ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی حدیث رافع کے ساتھ اس کی تقویت کی اس ضمن میں متحرر یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ اونٹ سات کے مساوی ہے الا یہ کہ نفاست و ضرورت کے لحاظ سے کوئی عارض درپیش آ جائے تب اس کے لحاظ سے حکم متغیر ہو جائے گا، اس کے ساتھ اس بارے وارد تمام روایات باہم متطابق ہو جائیں گی پھر اس تقسیم کی نسبت ظاہر یہ ہے کہ یہ ان اونٹوں اور بکریوں کے ماسوا کی تھی جنہیں اولا پکا لیا گیا تھا

پھر نبی اکرم کے حکم سے انڈیل دیا، یہ بھی محتمل ہے اگر تعددِ واقعہ ہے، کہ ابن عباس نے جس واقعہ کا ذکر کیا اس میں گوشت تلف کر دیا گیا ہو کیونکہ پکانے کی غرض سے ان کی بوٹیاں بنالی گئی تھیں اور اس حدیثِ رافع میں مثلاً یہ بکریاں صحاح تھیں (یعنی بغیر بوٹیاں بنائے سالم پکائی جا رہی تھیں) تو جب شوربہ بہا دیا گیا تو انہیں مغنم کی طرف ضم کر دیا گیا تا کہ اولاً تقسیم ہوں پھر ہر کوئی اپنے حصہ میں آیا گوشت پکائے تو شائد اسی وجہ سے ان بکریوں کی قیمت گر گئی تھی (لہذا دس بمقابلہ ایک اونٹ قرار دیا)۔

(خیل یسیرۃ) اس اِتعاب کا سبب ذکر کیا کہ اگر گھڑ سوار زیادہ ہوتے تو اسے گھیر لیتے، ابو احوص کی روایت میں ہے: (ولم یکن معھم خیل) یعنی زیادہ نہ تھے یا ایسے جو اچھی طرح بھاگ سکیں تو یہ صفت فی الخیل کی نفی ہے نہ کہ اصلِ خیل کی، تا کہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو۔ (فأھوی إلیه رجل) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (لھذہ البھائم) ثوری اور شعبہ کی مذکورہ روایتوں میں ہے: (لھذہ الإبل) بعض شراحِ مصابیح نے لکھا کہ یہ لام (من) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اسمِ (إن) کے نکرہ ہونے سے بعضیت مستفاد ہے۔ (أوابد) آبدۃ کی جمع ای (غریبة) کہا جاتا ہے: (جاء فلان بآبدۃ) یعنی کسی قابلِ نفرت فعل یا قول کا اصدار کیا، کہا جاتا ہے: (أبد یأبد أبودأ) باء پر پیش اور زیر دونوں درست ہیں اسی طرح (تأبدت) بمعنی (توحشت) یعنی ان کیلئے توحُش ہے۔ (فما ند علیکم الخ) روایتِ ثوری میں ہے: (فما غلبکم منھا) ابو الاحوص کے ہاں ہے: (فما فعل منھا ھذا فافعلوا مثل ھذا) عمر بن سعید بن مسروق کی اپنے والد سے روایت میں ہے: (فاصنعوا به ذلك و کلوہ) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اس سے تیر کے ساتھ شکار کئے گئے جانور کے اکل کا جواز ملا چاہے جسم کے کسی بھی حصہ میں لگے بشرطِ کہ وہ بدکا ہوا ہو۔ (و حشیا أو متوحشا) اس بارے آٹھ ابواب کے بعد بحث آئے گی۔ (و قال جدی) عبد الرزاق نے ثوری سے اپنی روایت میں (یا رسول الله) کا بھی اضافہ کیا، یہ صورۃً مرسل ہے کیونکہ عبایہ بن رفاعہ زمانِ قول کے مدرک نہیں، ظاہرِ روایات یہ ہے کہ عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے، شعبہ کی (عن جدہ) سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (یا رسول الله) عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے۔ (قال قلت یا رسول الله) یہی ابو احوص کے ہاں ہے۔

(أو نخاف) یہ راوی کا شک ہے تعبیر بالرجاء میں ان کی لقائے عدو پر حرص کی طرف اشارہ ہے کیونکہ فضیلتِ شہادت یا غنیمت کی امید ہوتی تھی، خوف کے ساتھ تعبیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انہیں پسند نہ تھا کہ اچانک دشمن حملہ آور ہو جائے، ابو احوص کی روایت میں جزم کے ساتھ یہ عبارت ہے: (إنا نلقی العدو غدا) شائد کسی باوثوق ذریعہ نے خبر دی ہو یا قرائن سے اندازہ لگایا ابو نعیم کے ہاں یزید بن ہارون عن ثوری سے مستخرج علی مسلم روایت میں ہے: (إنا نلقی العدو غدا و إنا لنرجو) تو متعلقِ رجا کا حذف کیا شائد غنیمت مراد ہے۔

(و لیست معنا مدی) مدیة دالِ ساکن کے ساتھ، کی جمع یہ نام اس لئے پڑا کہ مدی الحیوان یعنی اس کی عمر قطع کر ڈالتی ہے ان کے قول: (نلقی العدو و لیست معنا مدی) کے مابین ربط یہ ہے کہ محتملاً ان کی مراد ہو جب دشمن سے مڈھ بھیڑ ہو گی تو (امید ہے کہ) غنائم حاصل کریں گے جنہیں ذبح کرنے کی ضرورت پڑے گی، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ چونکہ دشمن سے سامنا ہے لہذا تقویت لینے کیلئے برائے طعام ذبح کی ضرورت ہے، اس کی تائید ماسبق غنم و ابل کی ان کے مابین تقسیم سے ہوئی تو ذبح کے جانور ان

کے پاس موجود تھے تو برا سمجھا کہ تلواروں کے ساتھ ذبح کریں تا کہ دھاریں خراب نہ ہو جائیں جبکہ ان کی ضرورت بھی سخت ہے تو ان کی طرف سے مجزیٔ آلات کی بابت استفسار کیا، یہی مدیہ اور قصب ونحوہ میں حصر کرنے کی وجہ ہے جبکہ مدیہ کے معنی میں جو آلہ ہو سکتا ہے مثلا تلوار وہ امکان میں تھا، ایک دیگر حدیث میں ہے: (إنکم لا قو العدوّ غداً و الفطر أقوىٰ لکم)۔

(أ فنذبح بالقصب) اس بارے دو ابواب کے بعد بحث ہوگی۔ (ما أنهر الدم)یعنی جو آلہ بھی خون بہادے اور کثرت سے اس کا جریان کر دے (اسکا استعمال جائز ہے) نہر میں پانی کے جریان کے ساتھ تشبیہ دی، عیاض کہتے ہیں روایات میں یہ راء کے ساتھ مشہور ہے ابو ذر خشنی نے زاء کے ساتھ ذکر کیا اور کہا یہ بمعنی الرفع ہے اور یہ غریب ہے، ما موصولہ موضع رفع میں بالا بتداء اور اس کی خبر (فکلوا) ہے تقدیر یہ ہے: (ما أنهر الدم فهو حلالٌ فکُلُوا) اس کا شرطیہ ہونا بھی محتمل ہے ابو اسحاق عن ثوری کی روایت میں ہے:(کلُّ ما أنهرَ الدمَ ذکاۃٌ) اس میں ما موصوفہ ہے۔

(و ذکر اسم الله) یہاں یہی واقع ہے مسلم میں بھی یہی ہے (علیه) کے حذف کے ساتھ، بخاری کی الشرکہ والی روایت میں یہ لفظ ثابت ہے، شرحِ مسلم میں نووی کی کلام موہم ہے کہ یہ بخاری میں موجود نہیں چنانچہ لکھا تمام نسخوں میں یعنی مسلم کے، یہی ہے اور اس میں محذوف ہے ای (ذکر اسم الله علیه أو معه) ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ہے:(و ذکر اسم الله علیه) گویا ایسے بخاری کی کتاب الذبائح میں نہیں جان پائے تو ابو داؤد کی طرف منسوب مذکور کیا اگر بخاری سے اس کا استحضار ہوتا تو اس کے ذکر کی تصریح سے عدول نہ کرتے، اس میں اشتراطِ تسمیہ ہے کیونکہ اذن کو دو امر کے مجموع پر معلق کیا ہے: اِنہار اور تسمیہ، اور دو اشیاء پر معلق کی نسبت اکتفاء نہیں کیا جائے گا مگر ان دونوں کے مجتمع ہونے کے ساتھ، ایک کے انتفاء سے وہ منتفی ہو جائے گا، اشتراطِ تسمیہ بارے بحث پہلے باب میں گزر چکی آگے بھی آ رہی ہے۔

(لیس السن والظفر) لیس کے ساتھ استثناء منصوب ہے پیش بھی جائز ہے (أی لیس السن والظفر مباحا أو مُجزِئا) ابو احوص کی روایت میں ہے: (ما لم یکن سن أو ظفر) عمر بن عبید کی روایت میں ہے:(غیر السن والظفر) داؤد بن عیسیٰ کی روایت میں ہے: (إلا سنا أو ظفرا)۔ (و سأحدثکم الخ) غیرِ ابو ذر کے ہاں ہے:(و سأخبرکم) اس بارے آگے باب:(إذا أصاب قوم غنیمة) میں کتاب الاضاحی سے تھوڑا قبل بحث آ رہی ہے کہ کیا یہ بھی مرفوع ہے یا مدرج؟

(أما السن فعظم) بیضاوی لکھتے ہیں یہ قیاس ہے جس سے مقدمہِ ثانیہ اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تقدیر یہ ہے: (أما السن فعظم و کل عظم لا یحل الذبح به) نتیجہ کو اس پر استثناء کی دلالت کی وجہ سے طی کیا! ابن صلاح مشکل الوسیط میں لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آنجناب طے فرما چکے تھے کہ عظم کے ساتھ تذکیہ حاصل نہیں ہوتا لہذا یہاں بس یہی کہا :(فعظم) کہتے ہیں ذبح بالعظم سے منع کی نقل بارے بحث کے بعد اس ضمن میں کوئی معقول وجہ نہیں دیکھی، ابن عبد السلام کی کلام میں بھی یہی واقع ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ ہڈیوں کے ساتھ ذبح نہ کرو کہ یہ خون کے ساتھ نجس ہوتی ہیں اور میں تمہیں ان کی تنجیس سے منع کر چکا ہوں کہ یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے اھ، یہ محتمل ہے، یہ نہ کہا جائے کہ ان کے ساتھ ذبح کر کے ان کی تطہیر ممکن تھی کیونکہ یہی بات تو ان کے ساتھ استنجاء کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے اور متقرر ہو چکا کہ یہ مجزیٔ نہیں، المشکل میں

ابن جوزی لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ ذبح بالعظم ان کے ہاں معہود تھا کہ یہ مجزئ نہیں شارع نے اس پر تقریر کی اور یہاں اس کی طرف اشارہ کر دیا، دو ابواب کے بعد ایک حدیثِ حذیفہ ذکر کروں گا جو اگر ثابت ہے تو اس کا مستند بن سکتی ہے۔

(فمدی الحبشه) یعنی چونکہ اہلِ حبشہ کافر ہیں اور تمہیں کفار کی مشابہت کرنے سے منع کیا گیا ہے، یہ معنی ابن صلاح نے کہا نووی نے بھی انکی تبع کی بعض نے منع کی علت یہ بتلائی کہ ان کے ساتھ ذبح کرنا جانور کیلئے تعذیب کا باعث ہے اور ان کے ساتھ غالباً خنق (یعنی گلا گھونٹ کر مارنا) کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صورتِ ذبح نہیں، کہا گیا ہے کہ اہلِ حبشہ (تدمی مذابح الشاة بالظفر) (یعنی ناخنوں سے بکریوں کے گلے کاٹتے تھے) حتی کہ خنقاً ان کی جان نکل جاتی، اول تعلیل پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تب تو چھری کے ساتھ ذبح کرنا بھی ممنوع ہوتا اور ہر وہ چیز جو کفار اس غرض کیلئے استعمال کرتے ہیں؟ جواب دیا گیا کہ چھری کے ساتھ ذبح ہی اصل ہے اور جو آلات اس کے ساتھ ملتحق میں تو وہ وہی جن میں ان کے ضعف کے سبب تشبیہ کا اعتبار ہے اسی لئے بغیر چھری ذبح کے جواز کی بابت استفسار کرتے تھے، پھر میں نے بیہقی کی المعرفہ میں حرملہ عن شافعی سے منقول پایا کہ انہوں نے اس حدیث میں ظفر کو اس نوع پر محمول کیا ہے: (الذی ید خل فی البخور) (یعنی جسے دھونی دینے والے مواد میں داخل کیا جائے) تو کہا حدیث میں معقول ہے کہ سن کے ساتھ تذکیہ تبھی ہوتا ہے جب وہ منتزعہ (یعنی ہاتھ سے علیحدہ) ہو اگر وہ ثابت (یعنی ہاتھ کے ساتھ جڑا ہوا) ہو تو اگر اس کے ساتھ ذبح کیا جائے تو اختناق کی سی صورت ہوگی یعنی اس سے دلالت ملی کہ سن سے مراد سنِ منتزعہ ہے، یہ حنفیہ سے منقول سنِ منفصلہ کے ساتھ جوازِ ذبح کے بخلاف ہے، کہتے ہیں جہاں تک ظفر کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد انسانی ناخن ہے تو اس بارے وہی کہا جائے گا جو سن کی بابت کہا گیا لیکن بظاہر اس سے مراد وہ جو بلادِ حبشہ سے درآمد کئے جانے والے حلال ناخن ہیں جو کاٹتے نہیں لہذا جانور خنق کے معنی میں ہوگا، حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہیں، اموالِ مشترکہ میں بغیرِ اذن تصرف کی ممانعت ثابت ہوئی اگر چہ قلیل ہو اور اگر چہ ضرورت بھی واقع ہو، صحابہ کرام کا اطاعتِ نبوی سے سرشار ہونا بھی ظاہر ہوا کہ باوجود شدید بھوک کے حکمِ نبوی کی اتباع میں ہانڈیاں الٹا دیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ شرعی مصلحت کے تحت اتلافِ منفعت کی صورت سزا دی جا سکتی ہے اور تقسیمِ غنیمت میں تعدیل وتقویم کرنے کا بھی جواز ملا، ہر چیز کی علیحدہ علیحدہ تقسیم لازم نہیں یہ بھی کہ متانس حیوانات میں سے جو متوحش ہو جائے (یعنی بدک جائے) وہ انہیں کے حکم میں ہوگا اسی طرح عکس بھی، کسی بھی آلہ کے ساتھ ماسوا ان مستثنیات کے ذبح کرنے کا جواز ملا اگر مقصود حاصل ہو جائے چاہے لوہے کا ہو یا کوئی اور، بدکے ہوئے جانور کے عقر (یعنی کہیں سے بھی کاٹ دینے) کا بھی جواز ملا جس کا ذبح کرنا مشکل ہو گیا ہے جیسے صیدِ بری اور انسی حیوانات میں سے جو متوحش ہو گیا تو اب اس کے تمام اجزاء ہی مَذبح ہیں جہاں سے بھی زد میں آیا اور اس کی وجہ سے مرا تو حلال ہے لیکن جو مقدور علیہ ہے وہ بالاجماع صرف ذبح یا نحر سے ہی مباح ہوگا، اس امر کی بھی تنبیہ ملی کہ مردار اس لئے حرام ہے کہ خون اس کے اندر ہی رہ جاتا ہے، دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت بھی ثابت ہوئی چاہے ساتھ لگے ہوئے ہوں یا الگ ہوں پاک ہوں یا متنجس، حنفیہ نے متصل اور غیر متصل کا فرق کیا اور منع کو متصل کے ساتھ خاص کیا منفصل کے ساتھ جائز قرار دیا، کہتے ہیں کہ متصل کے ساتھ خنق کے معنی میں ہوگا جبکہ منفصل کے ساتھ پتھر کے معنی میں، ابن دقیق العید نے حدیث کے متصل پر محمول ہونے کا جزم کیا ہے پھر لکھا کہ بعض حضرات نے مطلقاً منع ہونے پر آپ کے اس فرمان سے استدلال کیا: (أما السن

فعظم) تو تعلیلِ منع اس کا عظم ہونا بیان کیا اور حکم عمومِ علت کے باعث عام ہوتا ہے، مالک سے اس مسئلہ میں چار اقوال منقول ہیں تیسرا یہ ہے کہ عظم کے ساتھ مطلقا جائز ہے وانت کے ساتھ نہیں، چوتھا یہ کہ دونوں کے ساتھ مطلقا جائز ہے اسے ابن منذر نے ذکر کیا طحاوی نے بعض سے مطلقا جواز کا قول نقل کیا ہے ان کا استدلال حدیثِ عدی کے اس جملہ سے ہے: (أمرَّ الدم بما شئت) (یعنی جس کے ساتھ چاہو خون بہادو) اسے ابو داؤد نے نقل کیا لیکن اس کا عموم حدیثِ رافع میں وارد صحیحا نہی کے ساتھ مخصص ہے تاکہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے طحاوی نے ایک اور طریق اختیار کیا تو اپنے مذہب کیلئے حدیثِ عدی کے عموم سے احتجاج کیا، کہتے ہیں حدیثِ رافع کا استثناء اس عموم کی تخصیص کو مقتضی ہے لیکن وہ من حیث النظر منزوعین میں غیر محقق اور غیر منزوعین میں محقق ہے، یہ بھی کہ متصل سن وظفر کے ساتھ ذبح خنق سے مشابہ ہے اور منزوعین کے ساتھ کسی پتھری یا لکڑی کے مستقل آلہ سے۔

- 16باب مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَالأَصْنَامِ

(بتوں کے نام پر اور ان کے استھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کا حکم)

نصب نون کی پیش اور زبر کے ساتھ، انصاب کا واحد ہے یہ وہ پتھر جو بیت اللہ کے آس پاس منصوب تھے جہاں بتوں کے نام پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا تھا بعض نے کہا نصب وہ جن کی من دون اللہ عبادت کی جائے، اس پر اصنام کا اس پر عطف تفسیری ہے، اول ہی مشہور اور حدیثِ باب کے ساتھ لائق ہے اس کے تحت زید بن نفیل کے قصہ بارے ابن عمر کی روایت نقل کی اس میں اس قسم کا اختلاف ہے جو اواخر المناقب کی اسی روایت میں تھا وہ یہ کہ اکثر کے ہاں یہ عبارت ہے: (فقدم إليه رسول الله ﷺ سفرة) جبکہ کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فقدم إلى رسول الله ﷺ سفرة)، ابن منیر نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ بعض لوگوں نے جو وہاں موجود تھے نبی اکرم کو سفرہ پیش کی تو آپ نے زید کو پیش کر دی تو زید نے یہ بات ان لوگوں سے مخاطب ہو کر کہی تھی (تبھی جمع کے صیغے استعمال کئے) شرحِ حدیث المناقب میں گزر چکی۔

- 5499حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ الْمُخْتَارِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلْدَحٍ وَذَاكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْوَحْيُ فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُفْرَةً فِيهَا لَحْمٌ فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا ثُمَّ قَالَ إِنِّي لاَ آكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ وَلاَ آكُلُ إِلاَّ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۳۹) .طرفه - 3826

علامہ انور (فقدم إليه رسول الله ﷺ سفرة فيها لحم) کی بابت لکھتے ہیں یہ نسخہ اخف ہے اس عبارت سے جو ہامش میں ہے یعنی (قدم إلى رسول الله الخ) یہ روایت پہلے گزری تو جو عبارت یہاں ہامش میں ہے وہ وہاں متن میں تھی، آپ نے نصب پر مذبوح گوشت اس لئے پیش کیا کیونکہ جاہلیت کا زمانہ تھا تو معلوم نہ تھا کہ وہ کھائے گا یا نہیں؟ اس نسخہ میں صرف اعانت علی

الاکل ہی ہے بخلاف ہامش والی عبارت کے جو اس امر کی موہم ہے کہ نبی اکرم نے بھی کھایا تھا۔

- 17باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

(فرمانِ نبوی کہ اللہ ہی کے نام پہ ذبح کیا جائے)

- 5500حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ سُفْيَانَ الْبَجَلِيِّ قَالَ ضَحَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُضْحِيَّةً ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا أُنَاسٌ قَدْ ذَبَحُوا ضَحَايَاهُمْ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَآهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّهُمْ قَدْ ذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ كَانَ لَمْ يَذْبَحْ حَتَّى صَلَّيْنَا فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

.أطرافه 985، 5562، 6674، - 7400

ترجمہ: جندب بن سفیانؓ کہتے ہیں ایک دفعہ ہم نے نبی پاک کے ہمراہ قربانیاں ذبح کیں تو چند لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے نماز سے قبل ہی ذبح کر ڈالیں جب پھرے تو نبی پاک نے یہ دیکھا تو فرمایا جس نے نماز سے قبل ذبح کیا وہ اب اسکی جگہ اور قربانی دے اور جس نے ہمارے نماز ادا کرنے تک ذبح نہیں کیں وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے۔

کتاب الاضاحی میں اس پر مفصل شرح آئے گی اس سے ابن منیر نے تسمیہ عامد دون الناسی کے شرط ہونے پر استدلال کیا ہے، الاضاحی میں اس کی تقریر آئے گی۔

- 18باب مَا أَنْهَرَ الدَّمَ مِنَ الْقَصَبِ وَالْمَرْوَةِ وَالْحَدِيدِ

(بانس، پتھر اور لوہے کے استعمال سے اگر خون بہہ پڑے تو حلال ہے)

مروہ سفید پتھر کو کہتے ہیں بعض نے کہا جس سے آگ جلائی جاتی ہے (یعنی چقماق) بخاری کا اس سے حدیثِ رافع کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ طبرانی کے ہاں حبیب بن حبیب عن سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (أ فنذبح بالقصب والمروة ؟) لیث بن ابی سلیم کی عبایہ سے روایت میں ہے: (أ نذبح بالمروة و شقة العصا) مروہ کے ساتھ ذبح کا ذکر احمد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ کی شعبی عن محمد بن صفوان سے روایت میں بھی ہے محمد بن صیفی سے ایک روایت میں ہے کہتے ہیں میں نے ایک مرتبہ دو خرگوش مروہ کے ساتھ ذبح کیے تو نبی اکرم نے کھانے کی اجازت دی اسے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، طبرانی نے اوسط میں حضرت حذیفہ سے مرفوعا روایت کیا: (اِذبَحُوا بكُلِّ شيءٍ فرى الأوداج ما خلا السن والظفر) (کہ ہر وہ چیز جو رگوں کا کاٹ دے سے ذبح کر لو ماسوائے دانت اور ناخن کے) اسکی سند میں عبداللہ بن خراش ہیں جو مختلف فیہ ہیں حدیثِ ابوامامہ سے اس کا ایک شاہد بھی ہے، دیگر رواۃ کی روایت میں اشہر یہ الفاظ ہیں: (أ فنذبح بالقصب) جہاں تک لوہا ہے تو یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے: (و ليست معنا مدى) اس میں اشارہ ہے کہ لوہے کے ساتھ ذبح کرنے کا جواز ان کے ہاں مقرر تھا، ذبح بالمروة کی بابت

استفسار جنسِ احجار سے متعلق تھا نہ کہ صرف مروہ کی بابت ہی، اسی لئے اس باب میں کعب بن مالک کی حدیث لائے ہیں جنہیں میں ذبح بالحجر پر تنصیص ہے۔

- 5501حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ سَمِعَ ابْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ يُخْبِرُ ابْنَ عُمَرَ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةً لَهُمْ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ فَأَبْصَرَتْ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا مَوْتًا فَكَسَرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَقَالَ لأَهْلِهِ لاَ تَأْكُلُوا حَتَّى آتِيَ النَّبِيَّ ﷺ فَأَسْأَلَهُ أَوْ حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ أَوْ بَعَثَ إِلَيْهِ فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِأَكْلِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۰۱) .أطرافه 2304، 5502، - 5504

معتمر سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد ابن عمر عمری ہیں۔(عن نافع سمع کعب الخ) اطراف میں مزی نے جزم کیا ہے کہ یہ عبد اللہ بن کعب ہیں نافع پر اس حدیث میں اختلاف کیا گیا ہے آمدہ باب میں اسکی تفصیل ذکر ہوگی۔(جارية لهم) نام سے واقف نہ ہوسکا۔ (بسلع) مدینہ کا ایک معروف پہاڑ۔(فذبحتها به)نسخہِ کشمیہنی میں:(فذكتها) ہے غیرِ ابوذر میں (به) ساقط ہے۔(أو حتى أرسل الخ) یہ راوی کا شک ہے۔

- 5502حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلِمَةَ أَخْبَرَ عَبْدَ اللَّهِ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ تَرْعَى غَنَمًا لَهُ بِالْجُبَيْلِ الَّذِي بِالسُّوقِ وَهُوَ بِسَلْعٍ فَأُصِيبَتْ شَاةٌ فَكَسَرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَهُمْ بِأَكْلِهَا

(سابقہ) .أطرافه 2304، 5501، - 5504

- 5503حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لَنَا مُدًى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ الظُّفُرَ وَالسِّنَّ أَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَأَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَنَدَّ بَعِيرٌ فَحَبَسَهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا هَكَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۸۰) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5506، 5509، 5543، - 5544

(عن سعيد بن مسروق) عبدان نے(عن أبيه عن شعبة) کے حوالے سے اسی پر جزم کیا غندر عن شعبہ کی روایت میں ہے:(أكبر علمي أني سمعته من سعيد بن مسروق حدثني به سفيان يعني الثوري عنه) اسے نسائی نے تخریج کیا، احمد نے غندر سے اس کی روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ وہ قدرِ حدیث جس کے سعید سے سماع میں شعبہ کو شک تھا یہ جملہ تھا: (وجعل عشرا من الشاة بعيرا) بقول ابن حجر اسی نکتہ کے مدِنظر بخاری نے روایتِ شعبہ میں قصہ تعدیل العشر الخ کے ماسوا پر اقتصار کیا کیونکہ اس کا سماع محقق ہے، باقی مباحث گزر چکے ہیں۔(عن عباية بن رفاعة) غیرِ ابوذر کی روایت میں(عباية بن رافع) ہے رافع عبایہ کے دادا جبکہ رفاعہ والد ہیں تو اس روایت میں وہ دادا کی طرف منسوب ہیں اگر اس کے ظاہر سے اخذ کریں تو حدیث

خدیج والدِ رافع سے ہے مگر ایسا نہیں۔

علامہ انور کہتے ہیں مروہ سے مراد وہ پتھر جس میں ٹوٹنے کے بعد دھار سی بنی ہو۔

- 19باب ذَبِيحَةِ الْمَرْأَةِ وَالأَمَةِ (عورت اورلونڈی کا ذبیحہ)

گویا اس کے مانعین کا رد کر رہے ہیں، محمد بن عبدالحکم نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی مدونہ میں جواز مذکور ہے (مدونہ امام مالک کی فقہ پر مشتمل ہے) شافعیہ سے بھی ایک قول یہ ہے کہ عورت کا قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، سعید بن منصور نے بسند صحیح نخعی سے عورت اور بچے کے ذبحِ اضحیہ کی بابت نقل کیا کہ اگر ذبح میں طاق ہے اور تکبیر اچھی طرح حفظ ہے تو کوئی حرج نہیں، یہی جمہور کا قول ہے۔

- 5504حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنٍ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً ذَبَحَتْ شَاةً بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَ بِأَكْلِهَا وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ يُخْبِرُ عَبْدَ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبٍ بِهَذَا

.(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 2304، 5501، - 5502

(عبدة) یہ ابن سلیمان کلابی کوفی ہیں انہوں نے معتمر بن سلیمان کی عبیداللہ بن عمر سے روایت پر موافقت کی دارقطنی نے ذکر کیا کہ ان کے غیر نے اسے عبیداللہ سے روایت کرتے ہوئے: (عن نافع أن رجلا من الأنصار) ذکر کیا، بقول ابن حجر سابقہ باب میں بھی جویریہ عن نافع سے یہی گزرا، یہاں بھی لیث عن نافع سے معلقا یہی ذکر کیا اسے اسماعیلی نے احمد بن یونس عن لیث سے موصول کیا ہے بقول دارقطنی محمد بن اسحاق نے بھی نافع سے یہی نقل کیا اور یہی اشبہ ہے، بعض رواۃ سالکِ جادہ ہوئے ان میں یزید بن ہارون ہیں جنہوں نے یحیی بن سعید کے حوالے سے نافع عن ابن عمر ذکر کیا، مرحوم عطار نے بھی داؤد عطار عن نافع سے یہی کہا دارقطنی نے کئی دیگر کی بابت بھی یہی لکھا کہتے ہیں بعض نے نافع سے اس کا ارسال کیا، یہ اشبہ بالصواب ہے! باب کے آخر میں بخاری نے جو (مالك عن نافع عن رجل من الأنصار عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ أن جارية لكعب الخ) ذکر کیا اس سے وہ غافل رہے الموطآت میں مالک سے ایک جماعت کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا ان میں محمد بن حسن بھی ہیں جنہوں نے اپنی روایت میں: (عن رجل من الأنصار معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) ذکر کیا، محمد کے اس کے ساتھ تفرد کی طرف اشارہ کیا، باقی رواۃ نے (عن رجل عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) کہا ہے ان میں ابن وہب بھی ہیں انہوں نے اپنے طریق سے جماعت کی طرح نقل کیا، کہتے ہیں ابن وہب نے غیرِ موطا میں یہ نقل کیا: (أخبرني مالك وغيره من أهل العلم عن نافع عن رجل من الأنصار أن جارية الخ) کہتے ہیں صواب وہی جو موطا میں ہے یعنی مالک سے، جہاں تک ان کے غیر ہیں تو محتمل ہے کہ ابن وہب کی مراد لیث سے ہو اور مالک کی روایت کو ان کی روایت پر محمول کیا ہو، ابن تین نے غرابت سے کام لیا جب لکھا اس میں صحابی کی تابعی سے روایت ہے کیونکہ ابن کعب تابعی ہیں اور ابن عمر صحابی بقول ابن حجر کسی طریق میں نہیں کہ ابن عمر نے

ابن کعب سے روایت کیا صرف یہ ہے کہ ابن کعب نے یہ بات ابن عمر کو بتلائی (نافع بھی سن رہے تھے) تو نافع نے روایت کر دیا، جس طریق میں ابن عمر کا حوالہ ہے اس میں (عن النبی) ہے نہ کہ (عن ابن کعب)اور پہلے گزرا کہ یہ شاذ ہے، کرمانی کہتے ہیں راوی کا شک کہ یہ معاذ بن سعد ہیں یا سعد بن معاذ قادح نہیں کیونکہ سب صحابہ عدول ہیں، بقول ابن حجر بجا کہا لیکن وہ راوی جن کا نام ذکر نہیں کیا صحتِ خبر میں قادح ہیں مگر دوسرے طرق سے متبین ہو گیا کہ اس کے لئے اصل ہے۔

(جاریہ) ایک جگہ (أمة) ہے یہ ایک دوسری میں مذکور (امرأة) کے منافی نہیں کیونکہ یہ اعم ہے تو جس نے کوئی زائد صفت بیان کی اس کے قول کے ساتھ اخذ کیا جائے گا۔ (فسئل النبی الخ)لیث کی روایت میں ہے کہ پتھر توڑا اور اس کے ساتھ ذبح کیا پھر نبی اکرم کے پاس آئے اور اس بارے پوچھا، اس سے سائل کی تعیین ہوئی حدیث سے امانت دار اجیر کی بات کی تصدیق کرنا ثابت ہوا ان امور میں جن پر وہ امانتدار بنایا گیا حتی کہ کوئی دلیلِ خیانت ظاہر ہو، مالک کی اذن کے بغیر اجیر کا مصلحت کے مدِ نظر کوئی تصرف کر لینے کا جواز بھی ملا اس بارے کتاب الوکالہ میں ایک ترجمہ بھی قائم کیا تھا، ابن قاسم لکھتے ہیں اگر راعی مالک کی اجازت کے بغیر بکری ذبح کر لے اور کہے مجھے اس کے مرنے کا اندیشہ تھا تو اس حدیث کے ظاہر کے مطابق اس پہ کوئی ضمان (یعنی تاوان) عائد نہیں، تعقب کیا گیا ہے کہ یہ جاریہ تو صاحبِ غنم کی لونڈی تھی لہذا اس کی تضمین تو متصور رہی نہیں بالفرض اگر ان کی ملک نہ تھی تو کہیں مذکور نہیں کہ ان کی تضمین طلب کی تھی، اسی طرح اگر مادہ پر بغیر اذن کے نر چڑھا دیا جس سے وہ ہلاک ہوگئی (تو بھی تضمین نہ ہوگی) بقول ابن قاسم کیونکہ یہ صلاحِ مال سے ہے بخاری نے کتاب الوکالہ میں ان کی موافقت کی طرف ایماء کیا تھا جب بقید الاصلاح پیش کیا، اس کا بیان گزر چکا، مالک کی اذن کے بغیر مذبوح کے اکل کا جواز بھی ملا اگرچہ ذابح مضمَن کیا گیا ہو، طاوس اور عکرمہ کی اس میں مخالفت ہے جیسا کہ اس کتاب کے آخر میں بیان آئے گا یہی اسحاق اور اہل ظاہر کا قول ہے بخاری بھی اسی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ بابِ مذکور میں ہانڈیاں الٹا دینے کی بابت رافع بن خدیج کی حدیث نقل کی جس کا مضمون گزرا اور یہ حدیثِ باب کے ساتھ معارض ہے اور اس روایت کے ساتھ بھی جسے ابوداؤد اور احمد نے قوی سند کے ساتھ عاصم بن کلیب عن ابیہ سے نقل کیا جس میں اس بکری کا قصہ ہے جسے ایک خاتون نے مالک کی اذن کے بغیر ذبح کیا تھا تو نبی اکرم خود تو ان کے اکل سے ممتنع رہے مگر فرمایا یہ قیدیوں کو کھلا دو، اگر یہ ذکیہ نہ ہوتی تو قیدیوں کو بھی کھلانے کا حکم نہ دیتے، عورت کے ذبیحہ کے اکل کا جواز بھی ملا چاہے وہ آزاد ہو یا لونڈی کبیرہ ہو یا صغیرہ مسلم ہو یا کتابیہ طاہر ہو یا غیرِ طاہر، کیونکہ آپ نے بغیر تفصیل پوچھے اکل کی اجازت دی شافعی نے اسی پر منصوص کیا اور یہی جمہور کا قول ہے۔

- 5505حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ سَعْدٍ أَوْ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ فَأُصِيبَتْ شَاةٌ مِنْهَا فَأَدْرَكَتْهَا فَذَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ كُلُوهَا

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ کعب بن مالک کی لونڈی سلع پہاڑ پر ریوڑ چرا رہی تھی کہ ایک بکری مرنے لگی تو اس نے ایک پتھر کے ساتھ اسے ذبح کر دیا نبی پاک سے پوچھا گیا تو فرمایا کھا سکتے ہو۔

کرمانی لکھتے ہیں سن خاص عظم ہے اسی طرح ظفر بھی لیکن دونوں عرف میں عظم نہیں اسی طرح اطباء کے ہاں! اول پر ذکرِ

عظم عطفِ عام علی خاص پھر عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔

- 20 باب لاَ يُذَكَّى بِالسِّنِّ وَالْعَظْمِ وَالظُّفُرِ (دانت، ہڈی اور ناخن سے ذبح نہ کیا جائے)

- 5506حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلْ يَعْنِي مَا أَنْهَرَ الدَّمَ إِلاَّ السِّنَّ وَالظُّفُرَ

أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5509، 5543، 5544.

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا ہر جس سے خون بہہ نکلے، کھالو ماسوائے دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں کرمانی کہتے ہیں مترجم بالعظم کیا مگر حدیث میں یہ مذکور نہیں، مگر اس کا حکم اس سے معلوم ہے ابن حجر کے بقول اس ضمن میں بخاری اپنی عادت پر چلے ہیں کہ اصلِ حدیث کے متضمن کی طرف اشارہ کر دیا جس میں ہے:(أما السن فعظم) اگرچہ یہ جملہ یہاں ذکر نہیں کیا لیکن نصِ حدیث میں یہ ثابت ومشہور ہے۔(قال النبی ﷺ کل یعنی الخ) سب کے ہاں یہی ہے ثوری سے روایت کرنے والوں میں سے کسی کے ہاں یہ لفظ نہیں دیکھا، (کل) فعلِ امر ہے اور (یعنی) تفسیر، گویا راوی نے کوئی کلام کہی جس کا مفہوم یہ ہے، بیہقی نے باغندی عن قبیصہ شیخِ بخاری کے طریق سے یہ الفاظ تخریج کئے ہیں:(کنا مع النبی ﷺ یذی الحلیفة فأصاب الناسُ إبلا و غنما) آخر میں ذکر کیا کہ عبایہ کہتے ہیں مدینہ میں ایک اونٹ کنویں میں گر پڑا جسے اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کیا گیا (یعنی اسی طرف سے ممکن تھا) حضرت عمر نے دو درہم میں اسکا کچھ گوشت خریدا آگے مطولا یہ حدیث یحی قطان عن ثوری کے طریق سے آئے گی۔

علامہ انور(لا یذکی بالسن) کے تحت کہتے ہیں حنفیہ کے ہاں تفصیل ہے، اگر سن وظفر قائم ہیں (یعنی لگے ہوئے ہیں) تو ان کے ساتھ تذکیہ نہ ہوگا اور اگر علیحدہ ہیں اور خون کا اِنہار (یعنی بہاؤ) کر دیتے ہیں تب جائز ہے۔

- 21 باب ذَبِيحَةِ الأَعْرَابِ وَنَحْوِهِمْ (دیہاتیوں اور ان جیسوں کا ذبیحہ)

کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں(ونحرهم) ہے دونوں قابلِ توجیہ ہیں۔

- 5507حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أُسَامَةُ بْنُ حَفْصٍ الْمَدَنِيُّ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قَوْمًا قَالُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّ قَوْمًا يَأْتُونَا بِاللَّحْمِ لاَ نَدْرِي أَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَمْ لاَ فَقَالَ سَمُّوا عَلَيْهِ أَنْتُمْ وَكُلُوهُ قَالَتْ وَكَانُوا حَدِيثِي عَهْدٍ بِالْكُفْرِ .تَابَعَهُ عَلِيٌّ عَنِ الدَّرَاوَرْدِيِّ وَتَابَعَهُ أَبُو خَالِدٍ وَالطُّفَاوِيُّ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۷۰) .طرفاه 2057، 7398

اسامہ بن حفص کے بارہ میں بخاری نے تاریخ میں بس وہی ذکر کیا جو اس سند میں ہے دیگر نے ذکر کیا کہ یحی بن ابراہیم بن

ابوقُتیلہ نے بھی روایت لی ہے بخاری نے ان اسامہ کے ساتھ احتجاج نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیثِ ہذا طفاوی وغیرہ کی روایت سے تخریج کی ہے آگے وضاحت ہوگی۔(تابعه علي الخ) یہ ابن مدینی شیخِ بخاری ہیں دراوردی سے مراد عبدالعزیز بن محمد ہیں بخاری ان سے صرف متابعات میں ہی تخریج کرتے ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ دراوردی نے اسے ہشام بن عروہ سے مرفوعا روایت کیا ہے جیسے اسامہ بن حفص نے، اسماعیلی نے اسے یعقوب بن حمید عن دراوردی سے نقل کیا۔(و تابعه أبو خالد والطفاوی) یعنی ہشام سے اسے مرفوع روایت کرنے میں ابو خالد سلیمان بن حبان احمر ہیں، ان کی روایت بخاری کی کتاب التوحید میں موصول ہے، اس کے عقب میں کہا:(و تابعه محمد بن عبد الرحمن والدراوردی و أسامة بن حفص) طفاوی کی روایت جو محمد بن عبد الرحمٰن ہیں بخاری نے کتاب البیوع میں موصول کی ہے مالک نے ان کی مخالفت کی اور اسے ہشام عن ابیہ سے حضرت عائشہ کے واسطہ کے ذکر کے بغیر مرسلا نقل کیا، دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں اسے عبد الرحیم بن سلیمان، محاضر بن مورع، نضر بن شمیل اور آخرون نے ہشام سے موصولا جبکہ مالک نے ان سے مرسلا نقل کیا، مالک کی حمادین، ابن عیینہ اور یحی قطان نے متابعت کی ہے یہی اشبَہ بالصواب ہے، یہ بھی ذکر کیا کہ یحی بن ابو طالب نے اسے عبد الوہاب بن عطاء عن مالک سے موصولا روایت کیا ہے بقول ابن حجر ان کی یہ روایت ابن ماجہ نے تخریج کی، نضر کی روایت نسائی اور محاضر کی ابو داؤد نے تخریج کی ہے اسے بیہقی نے جعفر بن عون عن ہشام سے مرسلا تخریج کیا، بخاری کی صنیع سے مستفاد ہے کہ اس حدیث کے جب وصل وارسال میں اختلاف کیا گیا تو واصل کیلئے دوشروط کے ساتھ حکم لگایا گیا، ایک یہ کہ واصلین کی تعداد ارسال کرنے والوں سے زیادہ ہو، دوم یہ کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جس سے موصول روایت قوی ثابت ہو، تو عروہ حضرت عائشہ سے روایت میں مشہور ہیں اس میں اِشعار ہے کہ موصول روایت کرنے والوں نے حضرت عائشہ کا واسطہ حفظ رکھا جو ارسال کرنے والے نہ رکھ سکے، ان کی صنیع سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ انہوں نے اگرچہ صحیح میں شرط رکھی ہے کہ اس کا راوی اہلِ ضبط واتقان میں سے ہونا چاہئے لیکن اگر کسی راوی میں کچھ کمی ہے اور اس روایت پر کوئی اس کا مثل راوی اس کا موافق ہے تو یہ کمی نظر انداز سمجھی جائے گی اور حدیث ان کی شرط پر صحیح قرار پائے گی۔

(إن قوما الخ) نسائی کی نضر عن ہشام سے روایت میں ہے؛(إن ناسا من الأعراب) مالک کی روایت میں:(من البادية) ہے۔(أ ذكر) یہاں بصیغہِ مجہول ہے، البیوع کی طفاوی کی روایت میں تھا:(أ ذكروا)، ابو خالد کی روایت میں ہے:(لا ندری یذکرون) ابو داؤد نے اضافہ کیا:(أم لم يذكروا أ فنأ كل منها؟)۔(سموا عليه أنتم الخ) طفاوی کی روایت میں ہے:(سموا الله) نضر اور ابو خالد کی روایت میں ہے؛(اذكروا اسم الله)۔(و كانوا حديثي عهد الخ) ایک سیاق میں ہے:(حديث عهدهم) یہ جملہ اسمیہ ہے جس کی خبر مقدم ہے،(أقواما) کی صفت ہے یہ بھی محتمل ہے کہ خبرِ اول کے بعد خبرِ ثانی ہو جو قولہ:(يأتوننا بلحم) ہے۔

(بالكفر) ایک جگہ(بكفر) ہے ابو خالد کی روایت میں (بشرك) اور ابو داؤد کی روایت میں(بجاهلية) ہے مالک نے آخر میں یہ اضافہ کیا:(و ذلك في أول الإسلام) بعض حضرات نے اس زیادت کے پیشِ نظر قرار دیا کہ یہ جواب اس آیت کے نزول سے قبل تھا:(وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)[الأنعام : ۱۲۱] ابن عبد البر کہتے ہیں یہ کمزور قول ہے اسی

حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے کیونکہ آپ نے انہیں کھاتے وقت تسمیہ کا حکم دیا جس سے دلالت ملی کہ آیت اکل (وشرب) کے وقت امر بالتسمیہ کی بابت نازل ہوئی ہے، یہ بھی کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ سورہ انعام مکی ہے اور یہ قصہ مدینہ کا ہے اور مشار الیہم اعراب مدینہ کے نواحی علاقوں کے رہنے والے تھے، ابن عیینہ نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (اِجتَھِدُوا أَیمَانھم و کلوا) یعنی ان سے حلف لے لو کہ ذبح کرتے وقت تکبیر کہی تھی، یہ زیادت اس حدیث میں غریب ہے ابن عیینہ ثقہ ہیں لیکن ان کی یہ روایت مرسل ہے ہاں طبرانی نے ابوسعید سے نحوہ نقل کیا لیکن انہوں نے یہ عبارت ذکر کی: (اجتھدوا أیمانھم أنھم ذبحوھا) (یعنی اس بات پر قسم لو کہ ذبح کیا ہے) اس کے رجال ثقات ہیں طحاوی کی المشکل میں ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ کچھ صحابہ نے نبی پاک سے سوال کیا کہ اعاریب ہمارے پاس گوشت، پنیر اور گھی لاتے ہیں ہم نہیں جانتے ان کے اسلام کی کیا حقیقت ہے؟ فرمایا: (انظروا ما حَرَّمَ اللهُ علیکم فأمسِکُوا عنه و ما سَکَتَ عنه فقد عفَا لکم عنه و ما کان ربُّكَ نَسِیًا، أُذکُرُوا اسم الله علیه) (یعنی محرمات سے بچو اور جن سے قرآن ساکت ہے وہ استعمال کر سکتے ہو، رب بھولنے والا نہیں، تم اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو) مہلب لکھتے ہیں یہ حدیث اس امر میں اصل ہے کہ ذبح کرتے وقت تسمیہ واجب نہیں کہ اگر وجوب ہوتا تو ہر حال میں مشروط ہوتا، اس امر پر اجماع ہے کہ کھاتے وقت تسمیہ فرض نہیں تو جب یہ ذبح کے تسمیہ کا قائمقام ہوا تو دلالت ملی کہ یہ سنت ہے کیونکہ سنت فرض سے نیابت نہیں کرتی، یہ اس بات پر دال ہوا کہ حدیثِ عدی و ابوثعلبہ میں مذکور امر تنزیہی ہے اس بناء پر کہ وہ جاہلیت کی طرز پر شکار کرتے تھے تو نبی اکرم نے انہیں شکار و ذبح کے فرض و مندوب کی تعلیم دی تا کہ کسی قسم کے شبہ میں واقع نہ ہوں اور تا کہ آئندہ کے معاملات میں اکمل الامور کا اخذ کریں جن حضرات نے ان ذبائح کی بابت استفسار کیا انہوں نے ایسے امر کے بارہ میں پوچھا جو ان کیلئے واقع ہوا اور غیر کیلئے واقع ہوگا اور اس میں اخذ بالاکمل کی قدرت نہ تھی تو آنجناب نے انہیں اصلِ حِل کی تعلیم دی، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں مراد عند الاکل تسمیہ ہو، نووی نے بھی اسی پر جزم کیا بقول ابن تین جہاں تک غیر کے ذبائح پر تسمیہ کا تعلق ہے جو ان کے علم کے بغیر ہو تو یہ اس میں مکلّف نہیں ہاں اگر اس کا خلاف ظاہر ہو جائے (کہ تکبیر نہیں کہی تھی) تب غیرِ صحت پر محمول ہوگا

یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ تمہارا اب تسمیہ ان ذبائح کو مباح کر رہا ہے جن کی بابت نہیں جانتے کہ ان پر اللہ کا نام لیا گیا تھا یا نہیں جب ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ اگر تسمیہ کہے تو اس کا ذبح صحیح ہو، اس سے مستفاد ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں جو کچھ بھی موجود ہے محمول علی الصحت ہے (یعنی حسنِ ظن سے کام لیتے ہوئے صحیح شمار کیا جائے گا) اسی طرح وہ جسے اعراب المسلمین ذبح کریں کیونکہ ظنِ غالب یہ ہے کہ تکبیر سے واقف ہوں گے، اسی بات پر ابن عبد البر نے جزم کیا اور لکھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان جو ذبح کرے کھا لیا جائے اور سمجھا جائے کہ تکبیر کہی ہوگی کیونکہ مسلمان کے ساتھ تو ہر معاملہ میں حسنِ ظن سے کام لیا جائے حتی کہ اس کا خلاف ثابت ہو جائے (مگر یہ احتیاط ضرور کی جائے کہ بکرے کا گوشت کہہ کر جو بیچ رہا ہے وہ بکرا ہی ہے کیونکہ آج کے مسلمان بس نام ہی کے مسلمان ہیں) خطابی نے اس کے برعکس یہ کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ ذبیحہ پر تسمیہ شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتی تو امرِ مشکوک کے ساتھ اسے مباح و حلال نہ گردانا جاتا جیسا کہ اگر نفسِ ذبح میں ہی شک ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ فی الواقع ذکاۃِ معتبرہ کا وقوع ہوا ہے یا نہیں، سیاقِ حدیث سے یہی متبادر ہے کیونکہ جواب یہ واقع ہوا: (فَسَمُّوا أنتم و کُلُوا) گویا انہیں کہا گیا اس بات کی طرف دھیان نہ دو بلکہ

تمہارے دھیان کی بات یہ ہے کہ تم اللہ کا نام ذکر کر کے ہی کھاؤ، یہ اسلوب الحکیم ہے جیسا کہ طیبی نے قرار دیا، عدم اشتراط پر یہ آیت بھی دال ہے: (وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ)[المائدة : ۵] تو وجودِ شک کے باوجود کہ تسمیہ کہا ہوگا یا نہیں ان کے ذبائح کو حلال قرار دیا

ابن حجر بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں غزالی نے احیاء میں مراتب شبہات بیان کرتے ہوئے تحریر کیا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جس سے تورع کرنے میں استحباب متاکد ہے، یہ وہ جس میں مخالف کی دلیل قوی ہے، متروک التسمیہ کے اکل سے پرہیز کرنا اس میں سے ہے پس آیت ظاہر فی الایجاب ہے (یعنی : و لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) اور اخبار امر بہا میں متواتر ہیں لیکن جب آپ کا یہ فرمان صحیح ہے کہ مومن (عقیدۃً) اللہ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے چاہے (لفظاً) تکبیر کہے یا نہ کہے تو محتمل ہے کہ یہ عام اور آیت و اخبار کو ان کے ظاہری معنی سے پھیر دینے کا موجب ہو، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ناسی کے ساتھ خاص ہو باقیوں کیلئے ظاہری معنی پر برقرار ہو، یہ ثانی احتمال اَولیٰ ہے بقول ابن حجر جس حدیث پر اعتماد کیا (اور یہ استدلال کیا) اور اس کی صحت کا حکم لگایا نووی نے شدومد سے اس کا انکار کیا اور کہا اس کے ضعف پر اجماع ہے، کہتے ہیں بیہقی نے اسے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اور کہا: (منكرٌ لا يُحتَجُّ به) ابو داؤد نے مراسیل میں صلت سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے تکبیر کہی ہو یا نہیں، ابن حجر لکھتے ہیں صلت کو سدوسی کہا جاتا ہے ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا یہ جید مرسل ہے جبکہ ابو ہریرہ کی حدیث کی سند میں مروان بن سالم ہے جو متروک الحدیث ہے مگر یہ ابن عباس سے بھی ثابت ہے جیسا کہ باب (التسمية على الذبيحة) کے شروع میں گزرا، اس کے رفع و قف میں اختلاف ہے مرسلِ مذکور کے ساتھ منضم کر کے قوی ہو گیا البتہ درجہ صحت تک نہیں پہنچتا۔

علامہ انور (ذبيحة الأعراب) کے تحت رقمطراز ہیں یعنی جہلاء جن سے تہاونا یا مسائل سے عدم واقفیت کی بنا پر تسمیہ کے ترک کا اندیشہ ہے، آپ کے فرمان: (سموا عليه أنتم و كلوا) کا مطلب یہ نہیں کہ تکبیر واجب نہیں بلکہ مراد یہ کہ تم ان کے اعدل الاحوال حال پر محمول کرلو (یعنی ان کی بابت حسن ظن سے کام لو) اور کھانے سے قبل تم بسم اللہ پڑھ لو کہ تمہارے تسمیہ کا محل یہی ہے جہاں تک ان کے تسمیہ کا محل ہے تو وہ ذبح کے وقت ہے انکا ظاہرِ حال یہ ہے کہ اپنے اوپر واجب کی پاسداری ضرور کی ہوگی۔

22- باب ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَشُحُومِهَا مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَغَيْرِهِمْ

(حربی وغیر حربی اہلِ کتاب کے ذبیحے اور انکے جانوروں کی چربی بارے حکم)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾ .وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا بَأْسَ بِذَبِيحَةِ نَصَارِيِّ الْعَرَبِ وَإِنْ سَمِعْتَهُ يُسَمِّي لِغَيْرِ اللَّهِ فَلَا تَأْكُلْ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْهُ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ وَعَلِمَ كُفْرَهُمْ. وَيُذْكَرُ عَنْ عَلِيٍّ نَحْوُهُ وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِبْرَاهِيمُ لَا بَأْسَ بِذَبِيحَةِ الْأَقْلَفِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور اہلِ کتاب کا طعام تمہارے اور تمہارا ان کیلئے حلال ہے، بقول زہری عرب عیسائیوں کے ذبیحہ میں حرج نہیں لیکن اگر غیر اللہ کا نام لیتے سنو تب نہیں اور اگر خود نہیں سنا (یعنی

فقط شک ہے تو) اللہ نے اسے حلال کہا ہے حالانکہ وہ ان کے کفر کو جانتا ہے، حضرت علی سے بھی اسکا نحو منقول ہے حسن اور ابراہیم کہتے ہیں غیر مختون کے ذبح کیے ہوئے میں حرج نہیں (یعنی اہلِ کتاب میں سے)

اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا یہی جمہور کا قول ہے مالک اور احمد سے منقول ہے کہ (تحريم ما حرم الله على أهل الكتاب كالشحوم) (یعنی اس شئ کی تحریم جسے اللہ نے اہلِ کتاب پہ حرام کیا جیسے چربی) بقول ابن قاسم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے طعام کو مباح قرار دیا ہے اور شحوم ان کے طعام میں سے نہیں اور نہ وہ ذکاۃ کے وقت اس کا قصد کرتے ہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابن عباس نے ان کے طعام کو ذبائح کے ساتھ مفسر کیا ہے جیسا کہ آخرِ باب میں آئے گا اور جب ان کے ذبائح مباح کئے گئے ہیں تو ان کے اجزائے مذبوح کے قصد کی حاجت نہیں تذکیہ مذبوح کے بعض اجزاء پر واقع نہیں ہوتا کہ بعض پر نہ ہو اور اگر تذکیہ تمام اجزاء میں ہے تو لا محالہ شحم بھی اس میں داخل ہوئی یہ بھی کہ اللہ تعالی نے منصوص کیا کہ اس نے ہر ذی ظفر کو ان پر حرام کیا ہے تو اس قائل کے قول پر لازم تھا کہ یہودی اگر ذی ظفر کو ذبح کرے تو مسلمان کیلئے اس کا اکل حلال نہ ہو، اہلِ کتاب بھی اونٹ کے اکل کو محرم گردانتے ہیں تو ان پر بھی یہی الزام آسکتا ہے (کہ ان کا ذبح کردہ اونٹ بھی مسلمان نہ کھائیں)۔

(و قوله تعالىٰ: أُحِلَّ لَكُمُ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے (حِلٌّ لَهُمْ) تک ذکر کیا، اس زیادت کے ساتھ استدلال علی الحل کی مراد متبین ہوتی ہے کیونکہ ذمی اور حربی اور لحم کا شحم سے تفرقہ نہیں کیا اہل کتاب پر شحوم کا محرم ہونا ضار نہیں کیونکہ ہمارے لئے تو یہ حلال ہیں، ان میں سے کچھ کی بابت ہماری شریعت ساکت ہے تو ہمارے لئے ان کی حیثیت اصلِ اباحت کی ہے (یعنی جو ہم پر حرام نہیں کی گئی وہ مباح ہے)۔

(و قال الزهری الخ) اسے عبد الرزاق نے معمر سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے زہری سے نصاری العرب کے ذبائح کی بابت سوال کیا تو یہ ذکر کیا آخر میں یہ زیادت ہے کہ ان کی تکبیر یہ ہے کہ کہیں: (باسم المسیح) شافعی نے بھی یہی کہا کہ اگر ان کا کوئی ایسا ذبح ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیتے ہوں جیسے مسیح کا نام تو وہ حلال نہ ہوگا اور اگر مسیح کا ذکر ایسے انداز میں کریں جیسے ان پر درود بھیجتے ہوں تو وہ حرام نہ ہوگا بیہقی نے حلیمی سے یہ بحث نقل کی ہے کہ اہل کتاب اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتے ہیں اور وہ اپنے اصل دین میں اپنی عبادت کے ساتھ نہیں قصد کرتے مگر اللہ کا تو جب فی الاصل ان کا قصد یہ ہے تو ان کا ذبیحہ قابلِ اعتبار ہوگا اور ان میں سے کسی کا (باسم المسیح) کہنا نقصان دہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ان کا ارادہ اللہ ہی کا ہوتا ہے اگرچہ وہ اس اعتقاد کی وجہ سے کافر ہوئے۔

(و یذکر عن علی الخ) اسے موصول کرنے والے سے واقف نہ ہوسکا گویا بخاری کے ہاں اس کی صحت ثابت نہیں تبھی صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا بلکہ حضرت علی سے ایک دیگر صحیح سند کے ساتھ بعض نصاری العرب کے ذبائح سے ممانعت کا قول منقول ہے اسے شافعی اور عبد الرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ (عن محمد بن سيرين عن عبدة سلماني عن علی) نقل کیا ہے کہ کہا بنی تغلب کے نصاری کے ذبیحے مت کھاؤ کیونکہ انہوں نے ان کے دین کا تمسک نہیں کیا ہے مگر شربِ خمر کے ساتھ، حضرت علی سے یہ دونوں روایتیں باہم متعارض نہیں کیونکہ یہ منع کرنا اس جوازِ منقول سے اخص ہے (یعنی صرف بنی تغلب کے نصاری کے ذبائح سے منع کیا باقیوں کے ذبائح مباح قرار دئے)۔

(وقال الحسن الخ) اقلف وہ جس کا ختنہ نہیں ہوا، قلفہ سے، بجائے قاف کے غین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، اس غرلہ یعنی جھلی کو کہتے ہیں جو حشف (یعنی سپاری) کے اوپر ہوتی ہے، حسن کا اثر عبدالرزاق نے معمر کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں حسن اس شخص کو ختنہ نہ کرانے کی رخصت دیتے تھے جو بڑی عمر کا ہوکر اسلام قبول کرے اور اب ختنہ کرانے سے جان کا خطرہ محسوس کرے اور اس کے ذبیحہ میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے، ابراہیم کا قول ابوبکر خلال نے سعید بن ابی عروبہ عن مغیرہ عن ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں اقلف کا ذبیحہ نہ کھایا جائے اور اس کی نماز وشہادت مقبول نہیں بقول ابن منذر جمہور اہلِ علم کا موقف ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز ہے کیونکہ اللہ نے اہل کتاب کے ذبائح مباح کئے ہیں جبکہ ان کے بعض ختنہ نہیں کراتے۔

(و قال ابن عباس طعامهم الخ) یہ تعلیق یہاں صرف مستملی کے ہاں ہے سرخسی اور حموی کے ہاں مرفوع حدیث کے بعد باب کے آخر میں مذکور ہے اسے بیہقی نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے اس آیت کی تفسیر میں: (وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ)[المائدة : ۵] موصول کیا اس کے قائل پر لازم ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز قرار دے کیونکہ کثیر اہل کتاب مختون نہیں ہیں، نبی اکرم نے ہرقل اور اس کی قوم سے مخاطب ہوکر کہا تھا (یعنی خط میں) (يا أهل الكتاب تَعَالَوْا إلى كلمةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ) اور ہرقل اور اس کی قوم مختون نہ تھے اور اہل کتاب بھی تھے (یہودی مختون جبکہ نصاری غیر مختون تھے)۔

- 5508حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلاَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ كُنَّا مُحَاصِرِينَ قَصْرَ خَيْبَرَ فَرَمَى إِنْسَانٌ بِجِرَابٍ فِيهِ شَحْمٌ فَنَزَوْتُ لآخُذَهُ فَالْتَفَتُّ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُمْ ذَبَائِحُهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۴۰) .طرفه - 3153

فرض الخمس میں اس کے مباحث گزرے ہیں اس سے اہل کتاب کے ذبائح کے شحوم کے اکل کا جواز ثابت ہوا خواہ وہ اہلِ حرب ہوں۔

علامہ انور (و شحومها) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ کی زیادت اس لئے کی (یعنی اسے بطورِ خاص اس لئے ذکر کیا کہ شحم ان پر حرام تھی تو کیا یہ حرمت ان کے ذبیحہ کی طرف بھی متعدی ہوئی یا نہیں؟ تو بخاری کا جواب نفی میں ہے کیونکہ ذکاۃ صرف اہلیت فی الذبائح کو مستدعی ہے نہ یہ کہ ان کے حق میں اس کی حلت بھی ہو، اس میں اِشعار ہے کہ شرعِ محمدی وجودِ کتابی کو متحمل ہے، (و طعام الذين أوتوا لخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یعنی شریعتِ انصاف کا فیصلہ ہے کہ اہل کتاب بھی ہمارے ذبائح کی حلت کے قائل ہوں کیونکہ ہم ان کے ذبائح کی حلت کے قائل ہیں تو یہ انصاف کی بات ہے، یہ الگ بات کہ وہ عمل کریں یا نہ کریں، تب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ (و طعامكم حل لكم) کا کیا فائدہ؟ کیونکہ وہ تو ہماری شریعت کو نہیں مانتے، یہ بات صرف خطہ عدل کے طریق پر کہی ہے جسے ہر ذی مروت کو ماننا چاہئے جیسا کہ صلح حدیبیہ میں ہوا کہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کر جانے والی خواتین کے حق مہر (اہل مکہ کو) واپس بھجوا دئے تھے یا وہ خواتین جو اہلِ اسلام کی ان کے پاس چلی جائیں تو (معاہدہ کی یہ) شرط مقتضائے عدل وانصاف کے تحت تھی کہ جب ہم ان کی طرف وہ کچھ واپس کر رہے ہیں جو انہوں نے اپنی عورتوں پر خرچ کیا تو ہماری خرچ کردہ رقم وہ کیوں واپس نہیں کرتے

؟ تو یہ شرط فطرتِ سلیمہ کے موافق تھی اگر چہ انہوں (یعنی اہلِ مکہ) نے ایفا نہ کی، (و قال الزهری الخ) یعنی عرب کے نصاری اور بنی اسرائیل کے ذبائح کے مابین تفرقہ نہیں دونوں کے ہمارے لئے حلال ہیں، (لا بأس بذبیحۃ الأقلف) کے تحت لکھتے ہیں اس توہم جو ہوسکتا تھا، کا ازالہ ہوا کہ ذکاۃ میں شرطِ ملت ہے جبکہ اقلف اس کی ملت کے مخالف ہے تو چاہئے تھا کہ اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوتا۔

23 - باب مَا نَدَّ مِنَ الْبَهَائِمِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَحْشِ

(بدکا ہوا پالتو جانور جنگلی جانور کے حکم میں ہے)

وَأَجَازَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَا أَعْجَزَكَ مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا فِي يَدَيْكَ فَهُوَ كَالصَّيْدِ وَفِي بَعِيرٍ تَرَدَّى فِي بِئْرٍ مِنْ حَيْثُ قَدَرْتَ عَلَيْهِ فَذَكِّهِ وَرَأَى ذَلِكَ عَلِيٌّ وَابْنُ عُمَرَ وَعَائِشَةُ

ترجمہ: ابن مسعودؓ نے اسے جائز قرار دیا ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جو جانور تمہارے ہاتھ میں ہونے کے باوجود تمہیں عاجز کر دے (یعنی ذبح نہ کرنے دے) وہ بمنزلہِ شکار ہے، کنویں میں گرے اونٹ کی بابت کہا جہاں سے ممکن ہو اسے ذبح کر دو حضرات علی، ابن عمر اور حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے ہے۔

(فهو بمنزلة الوحش) یعنی جوازِ عقد میں یعنی جیسے ممکن ہو مار گرایا جائے، یہ حدیث کے اس جملہ سے ماخوذ ہے: (فإذا غلبكم منها شيء فافعلو به هكذا) جہاں تک آپ کا یہ قول: (إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش) تو بظاہر اس تشبیہ کا مقدم ذکر اس امر کیلئے بطورِ تمہید تھا کہ وہ وحشی جانوروں کے حکم میں مشارک ہیں، ابن منیر لکھتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ یہ بھی کبھی بدک جاتے ہیں جیسے وحوش ہوتے ہیں یہ نہیں کہ ان کے حکم میں ہو گئے بقول ابن حجر آخرِ حدیث ان کا رد کرتی ہے۔

(و أجازه ابن مسعود) باب (صيد القوس) کے تحت گزرے ابن مسعود کے قول کے طرف اشارہ ہے، بیہقی نے ابو عمیس عن غضبان بن یزید بجلی عن ابیہ سے نقل کیا کہ قبیلہ کے ایک شخص کی شادی تھی اس نے کچھ اونٹ خریدے جو بدک کر بھاگ گئے۔ (فعرقبها) اور تکبیر کہہ دی تو ابن مسعود نے انہیں کھانے کا حکم دیا ان کا جی مطمئن نہ ہوا حتی کہ کچھ گوشت ان کے پاس لے کر آئے جو انہوں نے تناول کیا۔ (و قال ابن عباس الخ) کریمہ کے نسخہ میں ہے: (من حيث قدرت عليه فذكِّه) اثرِ اول کو ابن ابی شیبہ نے عکرمہ عنہ کے طریق سے اور ثانی کو عبد الرزاق نے عکرمہ عنہ سے موصول کیا اس میں ہے اگر کنویں میں اونٹ گر جائے تو پہلو کی جانب سے آلہ مارو اور تکبیر کہو اور کھالو۔ (و رأى ذلك الخ) حضرت علی کا اثر ابن ابوشیبہ نے ابو راشد سلمانی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں کوفہ کے باہر اپنے گھر والوں کے جانور چرایا کرتا تھا ایک اونٹ بدک گیا مجھے ڈر ہوا کہ میرے پا لینے سے قبل ہلاک نہ ہو جائے میں نے ایک حدیدہ (یعنی لوہے کی نوک والی لاٹھی وغیرہ) لی اور اس کے پہلو یا کوہان میں پیوست کر دی پھر اس کے اعضاء کاٹ لئے اور گھر والوں پر تقسیم کر دئے انہوں نے کھانے سے انکار کیا چنانچہ میں حضرت علی کے پاس آیا اور ان کے بابِ قصر پر کھڑے ہو کر پکارا اے امیر المومنین اے امیر المومنین! انہوں نے جواب دیا: (یا لبیکاہ یا لبیکاہ) تو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کھا سکتے ہیں اور مجھے بھی کھلاؤ، ابن عمر کا اثر عبد الرزاق نے حدیثِ رافع کے عقب میں موصول کیا، باب (لا يذكي بالسن والعظم) میں

بھی گزرا، ابن ابی شیبہ نے بھی عبایہ سے نقل کیا کہتے ہیں ایک ویران کنویں میں اونٹ گر گیا ایک شخص اس میں اترا تا کہ اس کا نحر کر دے بولا نحر کا موقع وقدرت نہیں مل رہی اس پر ابن عمر نے کہا تکبیر کہہ کر اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کر دو اس نے یہی کیا، حضرت عائشہ کا اثر ابھی تک موصولا نہ مل سکا ابن منذر وغیرہ نے اسے جمہور سے نقل کیا ہے (یعنی ان کا یہی موقف ہے) مالک اور لیث کی رائے اس کے مخالف ہے، سعید بن مسیب اور ربیعہ سے منقول ہے کہ انسی حیوان اگر متوحش ہو جائے تو اسی صورت اس کا اکل مباح ہوگا کہ حلق میں یا لبہ (یعنی سینہ کا بالائی حصہ) اس کا تذکیہ ہو، جمہور کی حجت رافع کی مذکورہ حدیث ہے۔

- 5509حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لاَقُو الْعَدُوِّ غَدًا وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدًى فَقَالَ اعْجَلْ أَوْ أَرِنْ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسَأُحَدِّثُكَ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَأَصَبْنَا نَهْبَ إِبِلٍ وَغَنَمٍ فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَإِذَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا شَيْءٌ فَافْعَلُوا بِهِ هَكَذَا .

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5543، 5544

سند میں یحی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (رفاعة بن خديج) دادا کی طرف منسوب ہیں کریمہ کے نسخہ میں (رفاعة بن رافع بن خديج) ہے۔ (أعجل أو أرن) کریمہ کے نسخہ میں أرن ہمزہ مفتوح، رائے مکسور اور نون ساکن کے ساتھ ہے خطابی نے سنن ابوداؤد میں یہی ضبط کیا ابوذر کے نسخہ میں رائے ساکن اور کسر نون کے ساتھ ہے (یعنی أرْنِ) اسماعیلی کے ہاں اسی باب والی سند سے (و أرني) ہے بقول خطابی اس لفظ کی بابت میں لمبا عرصہ رواۃ سے استثبات اور اہل لغت سے اس کی بابت سوال کرتا رہا مگر ان کے ہاں کوئی قاطع صحت شئ نہ پائی، میں نے اس کا مخرج تلاش کر لیا ہے یہ اوجہ ذکر کیں کہ کسر راء والی روایت میں یہ (أران القومُ) سے ہے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں تو معنی ہوگا: (أهلِكها ذبحاً) (ذبح کر کے مار ڈالو)، دوم سکونِ راء والی روایت میں بروزن (أعطِ) ہے یعنی (انظر، أنظِرْ اور انتظر) قرآن میں ہے: (أَنْظِرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ) [الحديد : ۱۳] ای أنظِرُونا (یعنی ہمیں مہلت یا موقع دو) یا یہ ضم ہمزہ کے ساتھ ہے (یعنی أُرْنُ، رَنَا يَرْنُو سے فعل امر) بمعنی: (أدِمِ الحز) (رنَوتُ إذا أدَمْتَ النظرَ إلى الشيء) سے (کسی چیز کو مسلسل ٹکٹکی باندھے دیکھنا) تو مراد یہ کہ اسے اپنی نگاہوں کے سامنے رکھو اور نگرانی جاری رکھو، سوم یہ کہ مہموز ہو (أرُأنَ يَرْئِنُ، إذا نشط و خفَّ) سے، گویا اسراع کا حکم دیا تا کہ خنقاً اس کی موت واقع ہونے سے قبل اس کا ذبح عمل میں آجائے اگر بغیر حدید کے ذبح کیا جا رہا ہو تو ضرورت اس امر کی ہوتی ہے کہ خفت وسرعت سے کام لیا جائے اور تیزی کے ساتھ ہاتھ چلایا جائے تا کہ ایسا نہ ہو کہ خنق اور تکلیف سے موت واقع ہو جائے، کہتے ہیں غریب الحدیث میں یہ معنی اور کئی اور وجوہ بھی ذکر کیں ہیں جن کی تاویل محتمل ہے ان میں یہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے اس لفظ میں تصحیف ہوگئی ہو اور یہ اصل میں (أززاً) ہو، عربوں کے مقول: (أزز الرجل إصبعه) سے جب کسی چیز میں اسے ڈالے اور: (أززتِ الجرادةُ أززاً) جب اپنی دم زمین میں

داخل کرے معنی یہ کہ (شُدّ یدَكَ علی النحر(کہ مضبوطی سے ہاتھ جما کرنحر کرو) ان کا دعوی ہے کہ یہ وجہ اقرب الجمیع ہے

ابن بطال کہتے ہیں میں نے خطابی کی یہ کلام بعض اہلِ نقد پر پیش کی تو کہنے لگے جہاں تک (أران القوم) سے اس کا اخذ ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أران متعدی نہیں بلکہ بطورِ لازم استعمال ہوتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا:(أران الرجل غنمه) بلکہ (أران هو) ، جس وجہ کو انہوں نے درست قرار دیا وہ محلِ نظر ہے گویا اس جہت سے کہ روایت اس کی مساعد نہیں اور جس وجہ کو اقرب الجمیع کہا وہ تو ابعد الجمیع ہے کیونکہ یہ تو مروی ہی نہیں، عیاض کہتے ہیں اصیلی نے اسے (أرنی)یعنی رؤیت سے بطورِ فعل امر ضبط کیا ہے مسلم میں اس کا مثل ہے مگر راء ساکن ہے، کہتے ہیں بعض نے مجھے بتلایا کہ مسندِ علی بن عبدالعزیز میں بھی یہ لفظ(أرنی أو عجل) کے بطور مضبوط ہے گویا راوی نے شک کیا اور دونوں لفظ ہم معنی ہیں مقصود اس طرح سے ذبح کرنا کہ جلدی سے قطع حلقوم ہو اور خون جاری ہو جائے، نووی نے (أرن بمعنی أعْجِلْ) کو ترجیح دی ،بعض نے مسلم کی روایت میں کہا کہ (أرنی)سکونِ راء اور نون کے بعد یاء کے ساتھ ہے یعنی مجھے وہ آلہ دکھلا دو جس کے ساتھ تم ذبح کرنا چاہتے ہو پھر یہ ارادہ ترک کیا اور فرمایا(أو أعجل) اور (أو) اضراب کیلئے بھی مستعمل ہے گویا کہا کبھی آلہِ ذبح لاکر دکھلانا پھر اس سے اضراب کیا اور کہا:(أو أعجل)أو اضراب کیلئے مستعمل ہے تو گویا کہا آلہ کا احضار ممکن ہے نہ ہو سکے تو حکم بتلا دیا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کر سکتے ہو جس سے خون کا جریان ہو جائے، کہتے ہیں یہ راوی کا شک قرار دینے سے اولیٰ ہے، منذری لکھتے ہیں اس لفظ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ (أعْطِ) کے وزن پر ہے یا (أطِعْ) کے وزن پر؟ یا یہ رؤیت سے فعل امر ہے، اول پر معنی ہے: (أدِمِ الحز) رنوت سے ،ادامتِ نظر کرنا، ثانی پر معنی ہے ذبح کر کے ہلاک کرو(أران القوم) سے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ فعل تو متعدی نہیں ہوتا جواب دیا گیا کہ معنی ہے:(کُنْ ذاشاةٍ هالكة) جب کسی ذریعہ سے جریانِ خون کے سبب وہ ہلاک ہو، بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، رؤیت سے فعل امر قرار دینے پر معنی ہوگا مجھے اس کا سیلانِ خون دکھلا دینا، جس نے راء پر سکون پڑھی اس نے حرکت پڑھنے میں جلدی کی اور یاء کا حذف بھی جائز ہے ،(و اعجل) ہمزہِ وصلی کے ساتھ ہے جیم پر زبر اور لام ساکن، عجلت سے فعل امر بعض نے اسے افعل تفضیل کے بطور روایت کیا یعنی ذبح کرنے کے عمل میں خون بہنا نہایت عجلت سے ہونا چاہئے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ اگرچہ ابو داؤد کی روایت پر جہاں(أرنی) کا لفظ (أعجل) پر مقدم ہے، مستقیم ہے مگر بخاری کی روایت پر جہاں یہ اس سے متاخر ہے، مستقیم نہیں بعض نے تجویز کیا کہ (أرن) کی روایت میں جہاں راء ساکن ہے کہ یہ(أرنانی حسن ما رأيته) سے ہو ای(حملنی علی الدنو إليه) معنی یہ کہ اچھی طرح سے ذبح کرنا حتی کہ تمہیں اچھا لگے کہ ہم ملاحظہ کریں !اس کی تائید حدیث:(إذا ذبحتم فأحسنوا) سے ہوتی ہے جسے مسلم نے تخریج کیا، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

علامہ انور (أرن) کی بابت کہتے ہیں یہ اصل میں(اِئْرن) ہے تعلیل کے ساتھ (إيرن) ہو گیا اگرچہ لکھا(أرن) ۔

- 24 باب النَّحْرِ وَالذَّبْحِ (نحر اور ذبح کا فرق)

وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ لاَ ذَبْحَ وَلاَ مَنْحَرَ إِلاَّ فِى الْمَذْبَحِ وَالْمَنْحَرِ قُلْتُ أَيُجْزِى مَا يُذْبَحُ أَنْ أَنْحَرَهُ قَالَ نَعَمْ ذَكَرَ

اللّٰهُ ذَبحَ الْبَقَرَةِ فَإِنْ ذَبَحتَ شَيْئًا يُنحَرُ جَازَ وَالنَّحرُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَالذَّبحُ قَطعُ الْأَوْدَاجِ قُلْتُ فَيُخَلِّفُ الْأَوْدَاجَ حَتّٰى يَقْطَعَ النِّخَاعَ قَالَ لَا إِخَالُ وَأَخْبَرَنِي نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ نَهٰى عَنِ النَّخعِ يَقُولُ يَقْطَعُ مَا دُونَ الْعَظْمِ ثُمَّ يَدَعُ حَتّٰى تَمُوتَ وَقَوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ وَقَالَ ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ الذَّكَاةُ فِي الْحَلْقِ وَاللَّبَّةِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَأَنَسٌ إِذَا قَطَعَ الرَّأْسَ فَلَا بَأْسَ

ترجمہ: ابن جریج عطاء سے ناقل ہیں کہ ذبح اور نحر صرف ذبح اور نحر کرنے کی جگہ ہی میں ہے (یعنی حلق اور سینہ کے اوپر) میں نے پوچھا کیا جسے ذبح کیا جانا مشروع ہے اگر میں اسے نحر کردوں تو کیا جائز ہے؟ کہا ہاں اللہ نے (قرآن میں) گائے کی نسبت ذبح کا لفظ استعمال کیا ہے تو اگر مستحقِ نحر جانور کو ذبح کرلو تو یہ جائز ہے مگر نحر کرنا مجھے زیادہ پسند ہے، ذبح گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے میں نے کہا کیا رگیں کاٹتے ہوئے حرام مغز بھی کاٹ دیا جائے؟ کہا میرا نہیں خیال (کہ یہ ضروری ہے) مجھے نافع نے خبر دی کہ ابن عمر نے حرام مغز کاٹنے سے منع کیا، وہ کہتے تھے صرف ہڈی تک رگوں کو کاٹا جائے پھر چھوڑ دیا جائے حتی کہ جان نکل جائے ، اللہ تعالی نے فرمایا: اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو، اور کہا انہوں نے ذبح کیا اور ایسا کرنا نہیں چاہتے تھے، سعید بن جبیر ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ ذبح حلق میں بھی کیا جا سکتا ہے اور سینے کے اوپر لبہ میں بھی، ابن عمر، ابن عباس اور انس کا قول ہے کہ اگر سر الگ کرلیا تو کوئی حرج نہیں۔

ابوذر کے نسخہ میں (الذبائح) ہے گویا اس اعتبار سے کہ نحر تو فقط ابل کے ساتھ خاص ہے اور ذبح کردہ جانور اکثر ہیں تو جمع کا صیغہ ذکر کیا بہر حال بعض احادیث میں اونٹ کا ذبح اور غیر ابل کا نحر بھی مذکور ہے ابن تین لکھتے ہیں اصل یہ ہے کہ ابل کا نحر ہو اور بکری ونحوہا میں ذبح، جہاں تک گائے کا تعلق ہے تو قرآن میں اسکی نسبت سے ذبح کا لفظ مذکور ہے: (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً کی طرف اشارہ ہے) اور سنت میں اس کے لئے نحر کا لفظ مذکور ہے، ذبح ما يُنحَر اور نحرُ ما يُذبَح (یعنی نحر والے جانور کو ذبح اور ذبح والے جانور کو نحر کرنے) کی بابت اختلاف ہے جمہور جواز جبکہ ابن قاسم منع کے قائل ہیں۔

(و قال ابن جریج الخ) اسے عبد الرزاق نے ابن جریج سے مقطعا موصول کیا، اوداج ودج کی جمع، وہ رگ جو اخدع (یعنی گردن) میں ہوتی ہے یہ دو آمنے سامنے واقع رگیں ہیں کہا گیا کہ ہر بہیمہ کی فقط دو ہی ودج ہوتی ہیں جو حلقوم کو محیط ہیں تو (اس لحاظ سے) صیغۂ جمع کا استعمال محلِ نظر ہے! ممکن ہے ہر دو ودج کی تمام انواع کے لحاظ سے مضاف خیال کر کے ایسا کیا ہو، اسی پر بعض شراح نے اقتصار کیا، ایک وجہ اور بھی یہ باقی ہے کہ معمول کے مطابق جو رگ قطع کی جاتی ہے اسے تغلیبا ودج کہا، اکثر حنفیہ نے اپنی کتب میں لکھا ہے کہ اگر چار اوداج میں سے تین کٹ جائیں تو تذکیہ حاصل ہو جائے گا، یہ چار ہیں: حلقوم، مریٔ اور ہر جانب سے دو رگیں، ابن منذر نے محمد بن حسن سے نقل کیا جب حلقوم، مریٔ اور آدھی سے زیادہ اوداج کٹ جائے تو کافی ہے اس سے کم میں خیر نہیں، شافعی کا قول ہے اگر ودجین سے کچھ بھی نہ کٹے تب بھی کافی ہے کیونکہ کئی دفعہ انسان وغیرہ سے خون بہہ نکلتا ہے تب بھی زندہ رہتا ہے، ثوری سے منقول ہے کہ اگر دو ودج کٹ گئیں تو کافی ہے خواہ حلقوم اور مریٔ نہ بھی کاٹے، مالک اور لیث فقط ودجین اور حلقوم کے قطع کی شرط لگاتے ہیں اس کے لئے حدیثِ رافع کے جملہ (ما أنهر الدم) سے حجت لی اور یہ قطعِ اوداج ہی سے ہوتا ہے کیونکہ وہی مجری الدم ہیں، مریٔ تو مجری الطعام ہے وہاں اتنا خون نہیں ہوتا جس کے ساتھ اِنہار واقع ہو۔

(فأخبرني نافع) اس کے قائل ابن جریج ہیں۔ (النخع) فتحِ نون اور سکونِ خاء کے ساتھ، حدیث میں اس کی یہ تفسیر ذکر کی کہ (ما دون العظم فاقطع) نخاع فقارِظہر (یعنی کمر کے مہروں) سے دل تک ایک سفید رگ ہے جسے خیط الرقبۃ بھی کہا جاتا ہے شافعی کہتے ہیں نخع یہ ہے کہ بکری ذبح کی جائے پھر مذبح کی جگہ سے اس کی گدی توڑ (یعنی الگ) دی جائے یا اس پر ضرب لگائی جائے تا کہ مذبوح کی حرکت جلد ختم ہو، ابوعبید نے غریب میں حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ذبیحہ میں (الفرس) سے منع کیا، کہتے ہیں کہ فرس نخع کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: (فرستُ الشاۃَ و نخعتُها) جب ذبح (کا اثر) نخاع تک پہنچ جائے جو گردن میں ایک ہڈی ہے، کہتے ہیں فقارِ صلب میں بھی کہا گیا ہے جو مخ سے مشابہ اور گدی سے متصل ہوتی ہے، منع کیا کہ ذبح یہاں تک منتہی ہو، بقول ابوعبید نخع تو وہی جو کہا، فرس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ بمعنی کسر ہے یعنی مذبوح کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑنے سے منع کیا، ان کے اس اثر میں یہ عبارت بھی ہے: (و لا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهق) (یعنی جان نکلنے سے قبل جلدی نہ کرو) شافعی نے بھی حضرت عمر سے اسے نقل کیا ہے۔

(و إذ قال موسی لقومه الخ) کریمہ کے نسخہ میں (و قول الله تعالیٰ) بھی ہے اور یہ تمامِ ترجمہ سے ہے ابن جریج کے اثرِ مذکور میں قول کہ اللہ نے ذبحِ بقرۃ کا ذکر کیا، کی تفسیر بیان کرنا مراد ہے اس میں بقر کے اختصاص بالذبح کی طرف اشارہ ہے، شیخِ بخاری اسماعیل بن ابواویس نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا: (مَنْ نحرَ البقر فبئس ما صنع) (یعنی جس نے گائے کا نحر کیا اس نے برا کیا) پھر یہی آیت تلاوت کی، اشہب کا قول ہے کہ اگر اونٹ بغیر ضرورت کے ذبح کر لیا (یعنی کرنا تو نحر چاہئے مگر بغیر کسی وجہ کے ذبح کر لیا) تو اسے نہ کھایا جائے۔ (وقال سعيد الخ) اسے سعید بن منصور نے اور بیہقی نے ایوب عنہ سے موصول کیا، اس کی سند صحیح ہے ثوری نے بھی اپنی جامع میں حضرت عمر سے اس کی مثل نقل کیا، ایک کمزور سند کے ساتھ مرفوعا بھی مروی ہے، لبۃ (موضع القلادة من الصدر) (یعنی سینے میں جہاں سے ہار باندھا جاتا ہے) ہے، یہی منحر ہے گویا بخاری اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جسے اصحابِ سنن نے حماد بن سلمہ عن ابومعشر دارمی عن ابیہ سے تخریج کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کیا ذکاۃ صرف حلق اور لبہ میں ہی ہے؟ فرمایا اگر تم اس کی ران میں طعن کرو تو یہ بھی مجزئ ہے، اسے قوی قرار دینے والوں نے اسے وحش و متوحش پر محمول کیا ہے۔

(و قال ابن عمر الخ) ابن عمر کا اثر ابوموسی الزمن نے ابومجلز سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے ایسے ذبیحہ کی بابت دریافت کیا جس کا سر قطع کر دیا گیا ہو تو انہوں نے کھا لینے کا حکم دیا، ابن عباس کا اثر ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس میں ہے کہ ان سے اس شخص کے بارہ میں پوچھا گیا جو مرغی ذبح کرتے ہوئے اس کا سر اڑا دے تو کہا: (ذكاةٌ وَحِيَّةٌ) ای سریعۃ، وحاء سے بمعنی اسراع و عجلت، حضرت انس کا اثر ابن ابوشیبہ نے عبید اللہ بن ابوبکر بن انس کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت انس کے ایک قصاب نے مرغی کو ذبح کیا جب وہ پھڑ پھڑانے لگی تو اسے ذبح کر دیا اور سر اڑا دیا انہوں نے اسے پھینک دینا چاہا مگر حضرت انس نے کہا کھا سکتے ہو۔

علامہ انور باب (النحر الخ) کے تحت کہتے ہیں نحر صرف ابل اور ابط میں ہے باقی میں ذبح ہے اگر اس کے عکس کر دیا تو کوئی حرج نہیں، نحر لبہ میں اور ذبح (عند اللحيين) ہے (یعنی رخساروں کے پاس)، (قلت فتخلف الأوداج حتی یقطع الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی اگر اوداج کاٹ دیں تو نخاع بھی کاٹ دیا تو کیا قطعِ نخاع کیلئے کوئی (علیحدہ سے) حکم ہے؟ کہا نہیں، ضروری

فقط قطعِ اوداج ہے۔

- 5510حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَتْنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ الْمُنْذِرِ امْرَأَتِي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ

.أطرافه 5511، 5512، - 5519

ترجمہ: اسماء بن ابی بکرؓ کہتی ہیں کہ ہم نے رسول اللہ کے دور میں ایک گھوڑا نحر کیا اور اس کو کھایا اور ہم اس وقت مدینہ میں تھے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 5511حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ سَمِعَ عَبْدَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ ذَبَحْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ فَأَكَلْنَاهُ .

(سابقہ) أطرافه 5510، 5512، - 5519

- 5512حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ تَابَعَهُ وَكِيعٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ هِشَامٍ فِي النَّحْرِ

(ایضاً) أطرافه 5510، 5511، - 5519

اسے ثوری اور جریر کلاہما عن ہشام کے طریق سے نقل کیا (نحرنا) کے لفظ کے ساتھ آخر میں وکیع اور ابن عیینہ کی ہشام سے نحر کے لفظ میں متابعت کا ذکر کیا، اسے عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے بھی تخریج کیا ہے انہوں نے (ذبحنا) کا لفظ ذکر کیا ابن عیینہ کی روایت دو باب کے بعد موصولا آرہی ہے اور وکیع کی روایت احمد نے نقل کی، اسے مسلم نے محمد بن عبد اللہ بن نمیر (حدثنا أبي و حفص بن غياث و وكيع ثلاثتهم عن هشام) سے(نحرنا) کے ساتھ تخریج کیا ہے، عبدالرزاق نے معمر اور ثوری جمیعا عن ہشام سے بھی (نحرنا) نقل کیا اسماعیلی کہتے ہیں ہمام، عیسی بن یونس اور علی بن مسہر نے ہشام سے (نحرنا) نقل کیا ہے حماد بن زید اور ابن عیینہ پر اختلاف ہے ان کے اکثر اصحاب نے (نحرنا) جب کہ بعض نے (ذبحنا) نقل کیا اسے دارقطنی نے مومل بن اسماعیل کے طریق سے ثوری، اور وہیب بن خالد سے، عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان اور یحیی قطان کی روایت سے، یہ سب ہشام سے (ذبحنا) نقل کرتے ہیں ابو معاویہ نے ہشام سے (انتحرنا)ذکر کیا مسلم نے بھی ابو معاویہ اور ابو اسامہ سے تخریج کیا مگر ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، ابو عوانہ نے ان دونوں سے (نحرنا) نقل کیا، یہ سارا اختلاف ہشام سے ہے اس میں امر کا اشعار ہے کہ وہ کبھی (ذبحنا) اور کبھی (نحرنا) کا لفظ ذکر کرتے تھے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ ہم معنی ہیں اور نحر پر ذبح اور بالعکس اطلاق ہو جاتا ہے اس اختلاف کے ساتھ یہ متعین نہ ہو سکے گا کہ اس ضمن کے حقیقی معنی میں کون سا لفظ ہے اور مجازی معنی میں کون سا؟ الا یہ کہ کسی ایک طریق کو راجح قرار دیا جائے لیکن اس اختلاف سے یہ مستفاد کرنا کہ مذبوح کا نحر اور منحور کا ذبح جائز ہے، بعید ہے جیسا کہ بعض شراح نے لکھا کیونکہ یہ اس امر کو مستلزم

ہوگا کہ اس بارے دومرتبہ واقعہ ہوا اور اصل عدمِ تعدُّد ہے پھر مخرج بھی متحد ہے، نووی نے حسبِ عادت تعدد پر محمول کیا، نحرنا اور ذبحنا کے بارہ میں اختلافِ رواۃ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا دونوں قسم کی روایتوں کے مابین اس طرح سے تطبیق ہوگی کہ یہ دوقضیے تھے ایک میں نحر اور ایک میں ذبح کیا ساتھ ہی لکھا ایک قصہ قرار دینا جائز ہے لہذا ایک لفظ حقیقی اور دوسرا مجازی معنی میں مستعمل ہوا اور اول اصح ہے۔

25 - باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْمُثْلَةِ وَالْمَصْبُورَةِ وَالْمُجَثَّمَةِ

(زندہ جانوروں کے مثلہ کرنے، انہیں باندھ کر مارنے اور نشانہ بازی کرنے کی کراہت کا بیان)

مثلہ سے مراد زندہ حیوان کے کچھ اعضاء قطع کر لینا، مصبورۃ اور مجثمہ جو جانور نشانہ بازی کی مشق کے لئے باندھا جائے اگر اس دوران اس کی موت ہوئی تو اسکا کھانا حلال نہ ہوگا، جثوم کے لفظ کا پرندوں کیلئے ویسا ہی استعمال ہے جیسے اونٹوں کے لئے بروک کا لفظ ہے (دونوں لفظوں کا اصل معنی : بیٹھنا) اگر بیٹھی حالت میں اس کا شکار کیا گیا اور ذبح کر لیا گیا تب حلال الاکل ہے لیکن اگر (بغیر ذبح) موت واقع ہوگئی تب کھانا جائز نہیں کیونکہ اب (موقذۃ) ہوا، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

5513 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَنَسٍ عَلَى الْحَكَمِ بْنِ أَيُّوبَ فَرَأَى غِلْمَانًا أَوْ فِتْيَانًا نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَقَالَ أَنَسٌ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُصْبَرَ الْبَهَائِمُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت انسؓ کے ساتھ حکم بن ایوب کے ہاں گیا تو وہاں لڑکوں کو دیکھا کہ ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ بنا رہے ہیں تو انس نے کہا نبی پاک نے جانوروں کو باندھ کر مارنے سے منع کیا ہے۔

ہشام بن زید حضرت انس کے پوتے تھے۔ (على الحكم بن ايوب) یعنی ابن ابوعقیل ثقفی حجاج بن یوسف کے عمزاد اور بصرہ میں اس کے نائب تھے اس کی بہن زینب بنت یوسف کے شوہر بھی تھے انہی کی بابت (مشہور اموی شاعر) جریر نے یہ مدحیہ شعر کہا: (حتى أنخناها على باب الحكم ...... خليفة الحجاج غير المتهم) متعدد احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے ظلم میں اپنے عمزاد سے ہی مشابہ تھا، اسماعیلی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ میں انس کے ساتھ حکم بن ایوب امیرِ بصرہ کے محل سے نکلا (تو یہ منظر دیکھا)۔ (غلمانا أو فتيانا) راوی کا شک ہے (کہ کون سا لفظ کہا تھا) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے بظاہر حکم کے اتباع میں سے تھے۔ (أن تصبر) صیغۂ مجہول یعنی باندھنا تاکہ پھر رمی کر کے مارا جائے! اسماعیلی کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (سمعت أنس بن مالك يقول نهى رسول الله ﷺ عن صبر الروح) صبر کا اصل معنی حبس (یعنی روکے رکھنا) ہے عقیلی نے الضعفاء میں حسن عن سمرہ کے طریق سے روایت کیا کہ: (نهى النبي ﷺ أن تُصبَرَ البهيمةُ و أن يؤكل لحمُها إذا صُبِرَتْ) (یعنی جانور کو باندھ کر نشانہ بنانے اور ایسے کا گوشت کھانے سے منع کیا) عقیلی کہتے ہیں صبرِ بہیمہ سے نہی بارے متعدد احادیث مروی ہیں مگر ان کے کھانے سے نہی صرف اسی حدیث میں مذکور ہے بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ اگر بغیر تذکیہ اس کی موت واقع ہو جیسے بندقہ کے ساتھ شکار کرنے کی بابت گزرا۔

اسے مسلم نے (الذبائح) اور ابو داؤد اور ابن ماجہ نے (الأضاحی) میں نقل کیا۔

- 5514 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَغُلاَمٌ مِنْ بَنِي يَحْيَى رَابِطٌ دَجَاجَةً يَرْمِيهَا فَمَشَى إِلَيْهَا ابْنُ عُمَرَ حَتَّى حَلَّهَا ثُمَّ أَقْبَلَ بِهَا وَبِالْغُلاَمِ مَعَهُ فَقَالَ ازْجُرُوا غُلاَمَكُمْ عَنْ أَنْ يَصْبِرَ هَذَا الطَّيْرَ لِلْقَتْلِ فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ تُصْبَرَ بَهِيمَةٌ أَوْ غَيْرُهَا لِلْقَتْلِ

(سابقہ مفہوم ابن عمر کے حوالے سے منقول ہے انکی روایت میں جانوروں کے علاوہ دیگر کا بھی ذکر ہے)

(علی یحیی بن سعید) یعنی ابن عاص، یہ عمرو اشدق بن سعید کے بھائی تھے جو ابن عمر سے اس کے راوی سعید کے والد ہیں: (و غلام من بنی یحیی) ان کا نام معلوم نہیں، یحی کے درج ذیل بیٹے تھے: عثمان، عنبسہ، ابان، اسماعیل، سعید، محمد، ہشام اور عمرو، یحی اور ان کے بھائی مدینہ کے گورنر بھی رہے۔ (حتی حلها) سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں (حتی حملها) ہے اسماعیلی کے ہاں اور مستخرج ابونعیم میں ہے: (فحل الدجاجة)۔ (أن یصبر) کشمیہنی کے ہاں (أن یصبروا) ہے ماقبل کے نسق پر، ابونعیم نے آخر حدیث میں یہ زیادت ذکر کی: (و إن أردتم ذبحا فاذبحوها)۔ (هذا الطیر) کرمانی کہتے ہیں یہ لغتِ قلیلہ پر ہے مشہور لغت یہ ہے کہ واحد کیلئے طائر اور جمع میں طیر کا لفظ استعمال کیا جائے، بقول ابن حجر یہاں جمع مراد لینا بھی محتمل ہے بلکہ اولی یہ کہ جنس مراد ہے۔

(أن یصبر البهیمة الخ) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، یہ حدیثِ انس کے مقابلہ میں زائد ہے اس میں بہائم اور طیور وغیرہما بھی شامل ہوئے حدیثِ ابوایوب بھی اس کے نحو ہے جس میں ہے: (سمعت رسول اللهﷺ ینهی عن قتل الصبر) اسے ابوداؤد نے قوی سند سے تخریج کیا مسلم کی حدیثِ شداد بن اوس مرفوع اس ضمن کی جامع حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة و إذا ذبحتم فأحسِنُوا الذبحة و لیُحِدَّ أحدُ کم شفرته و لیُرِحْ ذبیحته) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں اللہ کی مخلوقات پر رحم کھانا ہے حتی کہ انہیں قتل کرتے وقت بھی، چنانچہ قتل کا حکم دیا اور اس میں رفق کی ہدایت دی، اسی سے اللہ کا سب عباد کے لئے قہر بھی ماخوذ ہوگا کیونکہ کسی کیلئے کسی شیٔ میں تصرف نہیں چھوڑا مگر ہر چیز کی بابت رہنمائی کی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5515 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عُمَرَ فَمَرُّوا بِفِتْيَةٍ أَوْ بِنَفَرٍ نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَلَمَّا رَأَوُا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَنْ فَعَلَ هَذَا إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان کا گزر چند ایسے نوجوانوں سے ہوا جو ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ لگا رہے تھے، جب انھوں نے ابن عمرؓ کو دیکھا تو سب بھاگ گئے، ابن عمرؓ نے کہا اسے کس نے باندھا ہے؟ بے شک نبی پاک نے ایسا کرنے والے پر

لعنت فرمائی ہے۔

5515 -تَابَعَهُ سُلَيْمَانُ عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا الْمِنْهَالُ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ مَثَّلَ بِالْحَيَوَانِ وَقَالَ عَدِيٌّ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابن عمرؓ ہی دوسری ایک روایت میں کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے جانور کے مثلہ کرنے والے شخص پر لعنت فرمائی ہے۔

ابو بشر سے مراد جعفر بن ابو وحشیہ ہیں۔ (بفتية أو بنفر) راوی کا شک ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فإذا فتية نصبوا دحاجة الخ) اس میں ہے کہ جس کا تیر لگتا وہ دوسروں کے نہ لگنے والے تیر لے لیتا۔ (لعن من فعل هذا) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرم نے لعنت فرمائی اس شخص پر جو کسی ذی روح کو نشانہِ مشق بنائے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (لعن رسول الله ﷺ مَنْ مَثَّلَ بالحيوان) ایک روایت میں (بالبهائم) ہے ایک میں (مَنْ تجثم) ہے، لعنت دلائلِ تحریم سے ہے احمد کی ابو صالح حنفی عن رجل من الصحابۃ سے روایت میں ہے: (أراه عن ابن عمر رفعه): (من مثل بذي روح ثم لم يتب مثل اللهُ به يوم القيامة) اس کے رجال ثقات ہیں۔ (تابعه سليمان) یعنی ابن حرب، اس متابعت کو بیہقی نے موصول کیا، مغلطائی اور ان کی تبع میں ہمارے شیخ ابن ملقن کو وہم لگا چنانچہ گمان کیا کہ سلیمان سے مراد ابو داؤد طیالسی ہیں ان کا مستند ابو نعیم ہیں جنہوں نے اپنی مستخرج میں ابو خلیفہ عن طیالسی سے روایت کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ واضح غلطی ہے جن طیالسی سے ابو خلیفہ راوی ہیں وہ ابو ولید ہیں جن کا نام ہشام بن عبد الملک ہے ابو خلیفہ نے ابو داؤد طیالسی کو نہیں پایا وہ ان کی وفات کے دو برس بعد پیدا ہوئے ابو داؤد کی وفات صحیح قول کے مطابق ۲۰۴ ھ کو ہوئی، سند میں منہال سے مراد ابن عمرو ہیں یعنی انہوں نے ابو بشر کی سعید بن جبیر سے اس کی روایت میں متابعت کی ہے، عدی بن ثابت نے دونوں کی مخالفت کی چنانچہ انہوں نے اسے سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا جیسا کہ اگلے طریق میں بیان کیا۔

(و قال عدي الخ) یعنی ابن ثابت (عن سعيد) یعنی ابن جبیر (عن ابن عباس) یہ اس سند کے ساتھ متصل ہے جو عدی بن ثابت عن عبد اللہ بن یزید تک نقل کی اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں حجاج بن منہال سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تتخذو شيئا فيه الروح غرضا) (یعنی کسی ذی روح کو نشانہ لگانے کی مشق نہ بناؤ)۔ (سمعت عبد الله بن يزيد) یعنی خطمی، الاستسقاء میں ان کا ذکر گزرا ہے۔ (عن النهبیٰ) یعنی کسی مسلمان کا مال بزور وقہر غصب کر لینا (ڈاکہ ڈالنا) تقسیم سے قبل غنیمت سے کچھ لینا بھی اس میں شامل ہے۔ (و المثلة) اس کا ضبط وتفسیر المغازی کے باب (قصة عكل وعرينة) میں گزرا، اس حدیث کیلئے ایک اور طریق بھی ہے اسماعیلی نے اس میں شعبہ پر اختلاف کا ذکر کیا اور بیان کیا کہ یعقوب حضرمی نے اسے شعبہ سے حجاج ہی کی طرح بیان کیا البتہ عبد اللہ بن یزید اور نبی اکرم کے مابین ابو ایوب کا واسطہ داخل کر دیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا ہے، ان احادیث میں حیوان (یعنی جس میں حیات ہے) کی تعذیب کی تحریم ثابت ہے خواہ وہ آدمی ہو یا اسکا غیر، پہلی حدیث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر حضرت انس کی قوت آشکارا ہے حالانکہ ایک جابر امیر کا معاملہ تھا مگر خلیفہ عبد الملک نے حجاج کو تنبیہ کر رکھی تھی کہ وہ (اور اس کے حواری) حضرت انس سے کچھ تعرض نہ کریں، ابتداءً اس کا رویہ انکے معاملہ میں سخت تھا تو انہوں نے عبد الملک کو شکایت کی جس نے سختی سے حجاج کو منع کیا اور ان کا اکرام کرنے کو کہا۔

- 5516حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنِ النُّهْبَةِ وَالْمُثْلَةِ
(سابقہ) .طرفہ - 2474

علامہ انور (ما يكره من المثلة) کے تحت کہتے ہیں یعنی ذبح کے وقت (ذبح سے پہلے) مذبوح کی ٹانگیں اور پائے قطع کر لینا۔

- 26 باب لَحْمُ الدَّجَاجِ (مرغی کا گوشت)

دجاج اسم جنس ہے، دال پر تینوں حرکات جائز ہیں اسے منذری نے حاشیہ میں اور ابن مالک وغیرہما نے ذکر کیا، نووی نے ضمہ نقل نہیں کیا، اسکی واحد دجاجۃ ہے اس کی دال بھی مثلث ہے، کہا گیا کہ پیش ضعیف ہے جوہری کے بقول اس میں ہاء للوحدہ ہے جیسے حمامہ میں، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں لکھا کہ دجاج دالِ مکسور کے ساتھ صرف ذکران (یعنی نر) کا اسم ہے اِناث اس میں شامل نہیں، تب اس کا واحد دیک ہے اگر زبر کے ساتھ کہیں تو اناث مراد ہوں گی تب اس کی واحد دجاجۃ ہوگی، اس کی دال بھی مفتوح ہے کہتے ہیں آنے جانے میں پھرتی کے سبب یہ نام پڑا:(دج يدج إذا أسرع) سے، بقول ابن حجر عورت کا نام دجاجۃ (اگر ہوتو) فقط دالِ مفتوح کے ساتھ ہے (الكبة من الغزل) (یعنی سوت کا گولہ) بھی اسی کے ساتھ مسمّی ہے

- 5517حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ زَهْدَمٍ الْجَرْمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى -يَعْنِي الْأَشْعَرِيَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَأْكُلُ دَجَاجًا
أطرافه 3133، 4385، 4415، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک کو مرغی کھاتے ہوئے دیکھا۔

شیخ بخاری یحی، ابن موسی بلخی ہیں ابن سکن کے ہاں نسبت مذکور ہے کلاباذی اور ابونعیم نے جزم کے ساتھ ابن جعفر قرار دیا، ایوب جن کی اگلی روایت میں نسبت بھی مذکور ہے سختیانی ہیں۔ (عن أبي قلابة)سفیان ثوری نے ایوب سے یہی ذکر کیا، سفیان بن عیینہ نے بھی ایوب سے مسلم کے ہاں ان کی موافقت کی اسی طرح عبدالسلام بن حرب نے بھی انکی روایت المغازی میں گزری ہے، عبد الوارث نے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے بجائے ابوقلابہ کے (أيوب عن القاسم)ذکر کیا ابن علیہ نے بھی ایوب سے یہی ذکر کیا جیسا کہ الأیمان والنذور میں ان کی روایت آئے گی، حماد بن زید نے ابوقلابہ اور قاسم دونوں کو ذکر کیا اور کہا میں حدیثِ قاسم کا احفظ ہوں ، یہ بخاری کی فرض الخمس میں ہے، مسلم کے ہاں وہب عن ایوب کے حوالے سے بھی دونوں مذکور ہیں۔ (عن زهدم) زائے مفتوح کے ساتھ ابن مغرب، بصری ثقہ ہیں بخاری میں ان سے دو احادیث مروی ہیں دوسری عمران بن حصین سے المناقب میں گزری دونوں کو متعدد مقامات میں نقل کیا ہے۔

(يأكل دجاجا) بالاختصار نقل کیا احمد نے بھی وکیع سے اسی طرح نقل کیا ان کی ابواحمد زبیری عن سفیان سے روایت اتم

سیاق کے ساتھ ہے ترمذی نے شمائل میں ایک اور سند کے ساتھ مطولا تخریج کیا بخاری نے بھی عبد الوارث عن ایوب عن قاسم بن عاصم تمیمی کے طریق سے مطولا تخریج کیا، بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے اسے بھی کئی جگہ نقل کیا کبھی مقروناً اور کبھی مفرداً اسی طرح بھی مطولا اور کبھی مختصراً، اس میں ایک شخص کا قصہ ہے جس نے مرغی نہ کھانے پر قسم کھالی تھی حضرت ابو موسی نے اسے فتوی دیا کہ وہ قسم کا کفارہ دیدے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہولے پھر نبی اکرم کے حوالے سے اپنا قصہ ذکر کیا جب آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے قسم کھا کر فرمایا میرے پاس تمہارے لئے کوئی سواریاں نہیں تھوڑی دیر کے بعد سواریاں عطا کیں اور پوچھنے پر فرمایا میں قسم کا کفارہ دے لوں گا، المغازی میں سواریاں طلب کرنے کا اور کفارۃ الأیمان میں کفارہ قسم کا حصہ نقل کیا ہے فرض الخمس اور المغازی میں لکھا تھا کہ مفصل شرح الایمان والنذ ور میں کروں گا لہذا یہاں صرف دجاج کی بابت کچھ ذکر کرتا ہوں۔

(هذا الحی) کسر کے ساتھ (بینه) کی ضمیر سے بطورِ بدل، ابن تین نے یہی قرار دیا مگر یہ جید نہیں کیونکہ تب تقدیرِ کلام یہ ہو جائے گی کہ زہدم جرمی نے کہا کہ ہمارے اور اس قبیلہ کے مابین مواخات تھی حالانکہ یہ مراد نہیں، مراد یہ ہے کہ ابو موسی اور ان کی قوم اشعری کے زہدم کی قوم جو بنی جرم ہیں، کے ساتھ برادرانہ تعلقات تھے، کشمیہنی کے ہاں یہاں یہ عبارت ہے: (و کان بیننا و بین هذا الحی)، اسماعیل عن ایوب عن قاسم و ابی قلابہ کی روایت میں یہی ہے جیسا کہ الایمان والنذ ور میں آئے گا اس سے ابن تین کے قول کی تائید ملتی ہے مگر معنی صحیح نہیں ٹھہرتا، کتاب التوحید کے آخر میں اسے عبد الوہاب ثقفی عن ایوب عن ابی قلابہ و قاسم کلاہما عن زہدم سے یہ عبارت ذکر ہوگی: (کان بین هذا الحی من جرم و بین الأشعریین وُداً و إخاءً) یہی معتمد ہے (إخاء) ہمزہِ مکسورہ اور مد کے ساتھ، بقول ابن تین بعض نے قصر کے ساتھ ضبط کیا مگر یہ خطا ہے۔

(و فی القوم رجل الخ) یعنی سرخ رنگ والا، حماد بن زید کی روایت میں ہے بنی تیم اللہ سے، گویا موالی یعنی عجم میں سے ہو، یہ دراصل زہدم راویِ حدیث تھے اپنے آپ کو مبہم رکھا ترمذی نے قتادہ عن زہدم کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابو موسی کے پاس آیا جو مرغ کھا رہے تھے مجھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ بے شک میں نے نبی اکرم کو یہ کھاتے دیکھا ہے، یہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال ہے کہ اس شخص کی نسبت ذکر آیا کہ بنی تیم اللہ سے تھا جبکہ زہدم تو بنی جرم سے ہیں تو بعض الناس نے کہا بظاہر یہ دونوں حضرات کھانے سے ممتنع ہوئے ہوں گے، اسے دعوائے تعدد پر محمول کرنے کا باعث یہ امر بنا کہ ایک ہی شخص کا تیم اللہ اور بنی جرم کی طرف منسوب ذکر کیا جانا مستبعد خیال کیا مگر اس میں کوئی بُعد والی بات نہیں بلکہ احمد نے یہ حدیثِ مذکور عبد اللہ بن ولید عدنی عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (عن رجل من بنی تیم الله یقال له زهدم قال کنا عند أبی موسی الخ) اس پر ممکن ہے زہدم کبھی بنی تیم اللہ اور کبھی بنی جرم کی طرف منسوب کئے جاتے ہوں، جرم قضاعہ کا ایک قبیلہ تھا جو جرم بن زبان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ کی طرف منسوب تھا جبکہ تیم اللہ بنی کلب کی ایک شاخ تھی جو بھی قضاعہ کا ایک قبیلہ ہے، تیم اللہ بن رُفیدہ بن ثور بن کلب بن وبرہ بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ کی طرف منسوب ہیں تو حلوان جرم کا چچا تھا، رشاطی الانساب میں لکھتے ہیں کثیر اوقات کسی کو اس کے اعمام کی طرف منسوب ذکر کر دیا جاتا ہے بقول ابن حجر کئی دفعہ آدمی اپنے آپ کو مبہم رکھتا ہے کئی مقامات میں ایسا گزرا تو بعید نہیں کہ زہدم صاحبِ قصہ ہوں اور اصل عدم تعدُّد ہے، بیہقی نے فریابی عن ثوری کے حوالے سے زہدم تک اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ

عبارت نقل کی: (رأيت أبا موسى يأكل الدجاج فدعاني فقلت إني رأيته يأكل نتنا قال ادنه فَكُلُ) تو حدیثِ مرفوع بھی ذکر کی، صعق بن حزن عن مطر وراق عن زہدم سے ہے کہ میں ابوموسی کے پاس گیا وہ مرغ کھا رہے تھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ اور کھانے میں شریک ہو جاؤ! میں نے کہا میں نے قسم کھائی تھی کہ اسے نہ کھاؤں گا، اسے موسی عن شیبان بن فروخ عن صعق سے بھی نقل کیا لیکن سیاق کے ذکر کے بغیر، ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک اور سند کے ساتھ زہدم سے یہی نقل کیا اس میں ہے: (فقال لي ادن فكُلُ فقلت إني لا أريده) تو یہ متعدد طرق اس امر میں صریح ہیں کہ زہدم ہی صاحبِ قصہ ہیں اور یہی معتمد ہے، اس کے لئے معکر نہیں مگر صحیحین کی روایت کا ظاہر جس سے زہدم اور اس ممتنع کے مابین مغایرت عیاں ہوتی ہے چنانچہ زہدم سے ایک روایت میں ہے، ہم ابوموسی کے پاس تھے کہ بنی تیم اللہ کا ایک سرخ رنگ والا شخص داخل ہوا جو موالی سے مشابہ تھا ابوموسی نے کھانے میں شریک ہونے کو کہا وہ ہچکچایا تو بظاہر داخل ہونے والا غیر، زہدم ہے لیکن جائز ہے کہ ان کے قول (كنا عند الخ) سے مراد ان کی قوم کے افراد ہوں جو ان سے قبل ابوموسی کے پاس موجود ہوں ، یہ مجاز ہے کئی اور جگہ بھی اس جیسا اسلوب مستعمل ہے مثلاً ثابت بنانی نے روایت کیا: (خطبنا عمران بن حصين) اور مراد یہ تھا کہ اہلِ بصرہ کو تقریر کی، ثابت تو اس تقریر کے موقع پر موجود ہی نہ تھے! اصل یہ ہے کہ زہدم نے اپنا آپ مبہم رکھا اور اس میں تعجب والی کوئی بات نہیں۔

(فقذرته) ذالِ مکسور کے ساتھ، ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (إني رأيته يأكل قذراً) گویا خیال کیا کہ اس کے اِکثار کے سبب (صارت جَلاَّلة)(یعنی پلیدی پر پلا ہوا جانور) تو ابوموسی نے بیان کیا کہ ایسا نہیں یا مراد یہ کہ لازم نہیں کہ ہر مرغ ہی اُس مرغ کی طرح کرتا ہو جو تم نے دیکھا۔ (فقال ادن) اکثر کے ہاں یہی دُنو سے فعل امر ہے مستملی اور سرخسی کے ہاں (إذاً) ہے، اول پر (فأخبرك) مجزوم ہوگا اور ثانی پر منصوب۔ (أو أحدثك) راوی کا شک ہے۔ (أني أتيت الخ) اس کی شرح الایمان والنذور میں ہوگی۔ (غر الخ) اَغرّ کی جمع جو بمعنی ابیض ہے، ذری ذروۃ کی جمع ہے جو ہر شیٔ کے اعلی (یعنی چوٹی) کو کہتے ہیں یہاں مراد اونٹوں کی کوہانیں ہیں شائد وہ حقیقت میں سفید تھیں یا یہ وصف مراد ہے کہ ان میں کوئی علت یا دبر (یعنی زخم) نہ تھی، غر میں نصب و جر دونوں جائز ہیں (خمس ذود) ترکیبِ اضافی کے بطور ہے ابوبقاء نے اپنی غریب میں اسے مستنکر قرار دیا اور لکھا کہ درست خمس کا منون ہونا ہے جبکہ ذود اس سے بدل ہے اگر بغیر تنوین کے پڑھیں تو معنی بدل جاتا ہے کیونکہ عددِ مضاف غیرِ مضاف الیہ ہے تو لازم ہے کہ خمس ذود پندرہ اونٹ ہوں کیونکہ ابلِ ذود تین ہوتے ہیں اھ بقول ابن حجر میں نہیں جانتا کیونکر فسادِ معنی کا کہا اگر عدد ایسا ہو؟ چاہے عدد پندرہ اونٹ ہوں تو اس میں کیا نقصان ہے؟ اس کے بعض طرق میں ہے؛ (خذ هذين القرينين و القرينين) حتی کہ چھ مرتبہ گنا، جو بات انہوں نے کہی وہ تب پوری ٹھہرے گی اگر اس صراحت کے ساتھ مذکور ہوتی کہ انہیں سوائے پانچ ابعرہ (بعیر کی جمع) کے عطا نہیں کیا تھا، اس تقدیر پر مجاز ایک اونٹ کیلئے ذود کا لفظ استعمال کیا ابل کی مانند، یہ روایت صحیح ہے امکانِ تصویر کو مانع نہیں،

حدیث سے دوست کے پاس کھانے کے وقت جاسکنے کا جواز ملا، آنے والے کو کھانے میں شریک کی دعوت اور اس غرض سے قریب آنے کو کہنے کا بھی ثبوت ملا اگرچہ طعام قلیل ہی ہو کیونکہ جیسا کہ پہلے گزرا اجتماعی کھانے میں برکت ہوتی ہے، مرغ خواہ انسی ہو یا وحشی (یعنی جنگلی) کا جوازِ اکل بھی ثابت ہوا یہ بالاتفاق ہے سوائے بعض متعمقین کے جنہوں نے علی سبیل الورع اس سے پرہیز کیا البتہ

بعض نے جلالہ کا استثناء کیا جو (صرف) اَقذار (یعنی گندگی) کھاتا ہے حضرت ابوموسی کا ظاہرِ صنیع یہ ہے کہ وہ (اس ضمن میں) عدم مبالات پر قائم تھے، جلالہ اس دابہ سے عبارت ہے جو جلّة یعنی بعر (لید) کھاتا ہے ابن حزم اس کے ذوات الاربع کے ساتھ اختصاص کے مدعی ہیں مگر معروف تعمیم ہے ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ دجاجہ کو تین دن باندھے رکھتے (تاکہ ساری گندگی صاف ہو اور یہ تین ایام صرف پاک صاف خوراک ہی کھلائی جاتی) مالک اور لیث کا قول ہے دجاج وغیرہ کے جلالہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، ان سے نہی صرف تقذُّراً وارد ہے، متعدد طرق کے ساتھ جلالہ کے اکل سے نہی وارد ہے اصح وہ جسے ترمذی نے۔ ابوداود اور نسائی نے صحت کا حکم لگایا، قتادہ عن عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے مجثمہ سے، جلالہ کے دودھ سے اور مشک سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا یہ بخاری کی شرط پر ہے البتہ ایوب نے اسے عکرمہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی هريرة) کہا اسے بیہقی اور بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول اللهﷺ عن الجلالة و عن شُرْبِ ألبانها و أُكْلِها و ركوبها) ابن ابی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے جلالہ کے اکل سے اور اس کا دودھ پینے سے منع کیا، ابوداؤد اور نسائی کی عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے دن حمر اہلیہ اور جلالہ سے منع کیا ان پر سواری سے اور ان کا گوشت کھانے سے، اس کی سند حسن ہے! شافعیہ نے جلالہ کا اکل اس صورت میں مکروہ قرار دیا ہے کہ نجاست کھاتے رہنے سے اس کا گوشت متغیر ہو چکا ہو، ایک قول کے مطابق اگر اس کا اِکثار ہو (یعنی اس کی روزانہ کی غالب خوراک گندگی ہو)

ان کے اکثر نے اس کی کراہت کا تنزیہی ہونا راجح قرار دیا، یہی ابوموسی کے صنیع کا قضیہ ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ پاک غذا بھی معدہ میں جا کر نجس ہو جاتی ہے اس کے باوجود گوشت اور دودھ پر نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا تو اسی طرح یہ ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اگر پاک چارہ مجاورت کے سبب نجس ہو جائے تو جانور کو کھلانا جائز ہے کیونکہ جب اس کا آکل اسے کھائے گا تو وہ متغذی بنجاست نہیں بلکہ متغذی بالعلف (یعنی چارہ کے ساتھ غذا حاصل کرنے والا) ہے بخلاف جلالہ جانور کے، شافعیہ کی ایک جمعیت نے یہ رائے اختیار کی اور یہی حنابلہ کا قول ہے، کہ یہ نہی تحریمی ہے فقہاء میں سے ابن دقیق کی بھی یہی رائے ہے، ابواسحاق مروزی، قفال، امام الحرمین، بغوی اور غزالی نے بھی اسے صحیح قرار دیا اور اسکے گوشت اور دودھ کے ساتھ اس کے انڈے کو بھی ملحق کیا، اسی جلالہ کے حکم میں وہ جو نجاست کے ساتھ متغذی ہوئی مثلاً ایسی بکری جس کی نشو ونما کتیا کے دودھ سے ہوئی، اکلِ جلالہ کے جواز کیلئے صحیح قول کے مطابق پاک چارہ دیا جائے اگر اس کے بعد نجاست کی بدبو ختم ہو جائے تو جوازِ اکل ہوگا، سلف سے اس ضمن میں توقیت بھی منقول ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ مرغی کو تین دن تک محبوس رکھتے جیسا کہ گزرا، بیہقی نے ایک محلِ نظر سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا کہ اسے نہ کھایا جائے حتی کہ چالیس روز تک اسے پاک چارہ کھلایا جائے۔

- 5518حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ أَبِي تَمِيمَةَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ وَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ إِخَاءٌ فَأُتِيَ بِطَعَامٍ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ جَالِسٌ أَحْمَرُ فَلَمْ يَدْنُ مِنْ طَعَامِهِ قَالَ ادْنُ

فَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ أَكَلَ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا آكُلَهُ فَقَالَ ادْنُ أُخْبِرْكَ أَوْ أُحَدِّثْكَ إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَهُوَ يَقْسِمُ نَعَمًا مِنْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا قَالَ مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ ثُمَّ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبٍ مِنْ إِبِلٍ فَقَالَ أَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ أَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ قَالَ فَأَعْطَانَا خَمْسَ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَلَبِثْنَا غَيْرَ بَعِيدٍ فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي نَسِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ فَوَاللَّهِ لَئِنْ تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا اسْتَحْمَلْنَاكَ فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا فَظَنَنَّا أَنَّكَ نَسِيتَ يَمِينَكَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۱۷) أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

27 - باب لُحُومِ الْخَيْلِ (گھوڑوں کا گوشت)

ابن منیر کہتے ہیں تعارضِ ادلہ کی وجہ سے کوئی حکم ذکر نہیں کیا، جواز کی دلیل ظاہر القوت ہے آگے تفصیل آئے گی۔

5519 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ نَحَرْنَا فَرَسًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكَلْنَاهُ

.أطرافه 5510، 5511، - 5512

ترجمہ: حضرت اسماءؓ کہتی ہیں نبی پاک کے عہد میں ہم نے گھوڑا ذبح کر کے کھایا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں فاطمہ ان کی بیوی اور چچا زاد تھیں، یہ باب (النحر والذبح) میں صریحا گزرا، اس کی سند میں ہشام پر اختلاف کیا گیا ہے ایوب نے عبدالوہاب ثقفی عنہ کی روایت سے (عن أبيه عن أسماء) کہا یہی ابن ثوبان نے عتبہ بن حماد عنہ عن ہشام سے کہا، مغیرہ بن مسلم نے ہشام عن ابیہ سے: (عن الزبير بن العوام) ذکر کیا اسے بزار نے تخریج کیا ہے، دارقطنی نے اس ختلاف کا ذکر کر کے ابن عیینہ اوران کے موافقین کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(نحرنا فرسا الخ) عبدہ بن سلیمان نے ہشام سے (ونحن بالمدينة) کا اضافہ بھی کیا دارقطنی کی روایت میں ہے ہم نے اور آنجناب کے اہلِ بیت نے اسے کھایا اس زیادت سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ یہ فرضیتِ جہاد کے بعد کا واقعہ ہے لہذا ان حضرات کے موقف کا رد ہوا جو اس علت سے اس کے منعِ اکل کے قائل ہیں کہ یہ آلاتِ جہاد میں سے ہے اسی طرح اہل بیت کے ذکر سے اس بات کا رد ہوا کہ شائد نبی اکرم اس امر پر مطلع نہ ہوئے ہوں حالانکہ یہ اگر وارد نہ بھی ہوتا تو آلِ ابی بکر کی بابت یہ گمان نہ ہوسکتا تھا کہ وہ نبی اکرم

کے عہد میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب کریں جس کے جواز کا انہیں علم نہ ہو کہ ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے پھر صحابہ کرام کا مسائل کی بابت آپ سے سوال کرنے کا داعیہ بھی متوفر تھا اسی لئے راجح یہی ہے کہ اگر صحابی کہے ہم عہدِ نبوی میں یہ کیا کرتے تھے تو یہ بات مرفوع کے حکم میں متصور ہوگی اگر یہ عام کسی صحابی کی بابت متقرر ہے تو آلِ ابوبکر کی نسبت تو بالا ولیٰ یہی ہے۔

- 5520حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ وَ رَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ

طرفاه 4219، - 5524.

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے خیبر کے روز گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع کیا اور گھوڑوں کے گوشت کی رخصت دی۔

(حماد) یہ ابن زید جبکہ عمرو سے مراد ابن دینار اور محمد بن علی، امام حسین کے پوتے المعروف ب ابوجعفر الباقر ہیں حماد نے حضرت جابر اور عمرو کے درمیان اس حدیث میں محمد کا واسطہ داخل کیا، نسائی اس بارے میں لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس میں حماد کی موافقت کی ہو، انہوں نے اسے حسین بن واقد کے طریق سے تخریج کیا انہوں نے اور ترمذی نے سفیان بن عیینہ کے واسطہ سے بھی نقل کیا دونوں عمرو بن دینار عن جابر سے راوی ہیں درمیان میں محمد بن علی کا حوالہ ذکر نہیں کیا ترمذی ابن عیینہ کی روایت کی ترجیح کی طرف مائل ہیں کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے سنا کہتے تھے ابن عیینہ حماد بن زید سے احفظ ہیں! ابن حجر کہتے ہیں لیکن بخاری اور مسلم نے حماد بن زید کے طریق کے تخریج پر اکتفاء کیا، ابن جریج نے عمرو سے روایت کرتے ہوئے ان کے اور حضرت جابر کے مابین واسطہ داخل کرنے پر موافقت کی ہے لیکن نام ذکر نہیں کیا اسے ابوداؤد نے نقل کیا اس کا حضرت جابر سے ایک اور طریق بھی ہے مسلم نے اسے ابن جریج، ابوداؤد نے حماد اور نسائی نے حسین بن واقد کے طریق سے اس کی تخریج کی، سب ابوزبیر عن جابر سے اس کے رواۃ ہیں نسائی نے صحیحاً اسے عطاء عن جابر سے بھی تخریج کیا بیہقی نے استغراب سے کام لیتے ہوئے جزم کے ساتھ قرار دیا کہ عمرو نے حضرت جابر سے اس کا سماع نہیں کیا بعض فقہاء نے ترمذی کے دعوی کہ ابن عیینہ کی روایت اصح ہے، کو بنظرِ استغراب دیکھا حالانکہ بیہقی اشارہ دیتے ہیں کہ یہ منقطع ہے، یہ ذہول ہے کلامِ ترمذی اس امر پر محمول ہے کہ یہ طریق ان کی رائے میں متصل ہے بیہقی کے دعوائے انقطاع سے لازم نہیں آتا کہ ترمذی بھی اس کے قائل ہوں، حق یہ ہے کہ اگر کسی طریق میں عمرو کے حضرت جابر سے سماع کی تصریح ہو تو روایتِ حماد مزید فی متصل الاسناد ہے وگرنہ حماد بن زید کی روایت متصل ہے بفرضِ تقدیر اگر ہر جہت سے تعارض موجود ہے تو حدیثِ ہذا کا اس کے سوا بھی طریق ہے لہذا یہ حدیث ہر حال میں صحیح ہے۔

(لحوم الحمر) مسلم کے ہاں (الأهلية) بھی ہے۔ (و رخص فی لحوم الخیل) مسلم کی روایت میں (أذن) ہے ان کی ابن جریج سے روایت میں ہے کہ ہم نے زمانہِ خیبر میں گھوڑے اور زیبرے کھائے نبی اکرم نے گھریلو گدھوں سے منع کیا دارقطنی کی حدیثِ ابن عباس میں (أمر) ہے طحاوی کہتے ہیں ابوحنیفہ اکلِ خیل کی کراہت کے قائل ہیں جبکہ ان کے صاحبین وغیرہما اس بارہ میں ان کے مخالف ہیں انہوں نے اس کی حلت بارے اخبارِ متواترہ سے حجت پکڑی ہے اور یہ یہ من طریق النظر ماخوذ ہوتا تو خیل اور حمر اہلیہ کے درمیان فرق نہ تھا لیکن جب کوئی امر صحیح طور پر نبی اکرم سے ثابت ہو تو وہی اولی بالقبول ہے اور بالخصوص جب حضرت جابر کہہ

رہے ہیں کہ آپ نے گھوڑوں کا گوشت ان کیلئے مباح کیا ایسے وقت میں جب لحوم الحمر سے منع فرما رہے تھے تو یہ ان کے اختلافِ حکم پر دال ہے بقول ابن حجر بعض تابعین نے بغیر کسی کا استثناء کئے تمام صحابہ سے حلت کا حکم نقل کیا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح جو شیخین کی شرط پر ہے، کے ساتھ عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں سلف ہمیشہ سے اسے کھاتے آئے ہیں، ابن جریج کہتے ہیں میں نے کہا آپ کی مراد صحابہ سے ہے؟ کہا ہاں، ابن عباس سے جو اس کی کراہت منقول ہے تو یہ ابن ابوشیبہ اور عبد الرزاق نے کمزور سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے ضعف پر دال یہ امر بھی ہے کہ اگلے باب میں آئے گا کہ انہوں نے حمر اہلیہ کی اباحت پر اس آیت سے استدلال کیا تھا: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً)[الأنعام : ١٤٥] یہ اگر حمر کی حلت میں بطورِ متمسک صالح ہے تو خیل کی حلت میں بھی ہے، ان کے اس قول کی بابت ذکر آئے گا کہ اکلِ حمر کو ممنوع قرار دینے میں ان کے توقف کا سبب یہ تھا کہ آیا نبی اکرم نے انہیں ابدی طور پر حرام قرار دیا تھا یا اس وجہ سے کہ (حمولة للناس) تھے (یعنی عارضی طور پر کہ بار برداری کیلئے استعمال ہوتے تھے) اور یہ بات بھی خیل کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے تو بعید ہے کہ ان سے حرمتِ خیل کا قول ثابت ہو جبکہ حمر کی بابت وہ متوقف تھے بلکہ دار قطنی نے قوی سند کے ساتھ ان سے مرفوعا حدیثِ جابر کی مثل نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية و أمر بلحوم الخيل) حکم بن عیینہ، مالک اور بعض حنفیہ سے کراہت کا قول صحیحاً ثابت ہے، بعض مالکیہ اور بعض حنفیہ سے تحریم کا قول منقول ہے فا کہی کے مطابق مالکیہ کا مشہور قول کراہت کا ہے ان کے محققین کے نزدیک تحریم صحیح ہے، ابو حنیفہ الجامع الصغیر میں کہتے ہیں میں لحمِ خیل مکروہ گردانتا ہوں، ابوبکر رازی نے اسے تنزیہ پر محمول کیا اور لکھا ابو حنیفہ نے مطلقاً تحریم کا نہیں کہا یہ انکی رائے میں حمارِ اہلی کی مانند نہیں المحیط، ہدایہ اور الذخیرہ کے مصنفین نے ان سے تحریم کا قول صحیح قرار دیا یہی ان کے اکثر کا قول ہے جبکہ بعض کے مطابق اس کا آکل آثم تو ہے مگر حرام نہ کہا جائے! ابن قاسم اور ابن وہب نے مالک سے منع نقل کیا ان کا احتجاج ایک آیت سے تھا جس کا ذکر آگے آ رہا ہے،

محمد بن حسن نے الآثار میں ابو حنیفہ سے ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے اسی کے مانند نقل کیا قرطبی شرحِ مسلم میں کہتے ہیں مالک کا مذہب کراہت کا ہے ابن بطال نے ان کیلئے آیت سے استدلال کیا، ابن منیر لکھتے ہیں گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے مابین خِلقی مشابہت قول بالمنع کیلئے مؤکد ہے تو اس سے گوشت کی جانب سے ان کی ہیئت ان انعام کے ساتھ مشابہت بعید ہے جن کے اکل پر اتفاق ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں مطلقاً جواز میں دلیل واضح ہے لیکن مالک کی اس کے اکل کی کراہت کا سبب یہ ہے کہ اغلباً ان کا استعمال جہاد میں ہوتا ہے اگر کراہت منتفی کر دی جائے تو اس کا استعمال کثیر ہو جائے جس سے ان کی قلت ہو سکتی ہے جو جہاد کے مقاصد اور ارہابِ عدو کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا جبکہ اللہ تعالی حکم دیتا ہے: (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ)[الأنفال : ٦٠] بقول ابن حجر اس پر یہ کراہت خارجی سبب کے تحت ہے اور یہ تو محلِ بحث نہیں، اگر متفق علی الاکل حیوان کی بابت بھی کوئی ایسا امر حادث ہو جائے جو مقتضی ہو کہ اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو کسی محذور کا ارتکاب ہو سکتا ہے تب ایسا کرنا منع ہوگا اس سے اس کی تحریم کا قول لازم نہیں، اسی پر محمول ہے ان کا قول کہ عہدِ نبوی میں اس کا وقوعِ اکل نادر ہے اگر مکروہ کہیں تو اس کا استعمال کم ہو جائے گا تو یہ ما قبل واقع کے موافق ہوگا اور یہ کراہت کی دلیل کے بطور ناہض نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ خلافِ اولی ثابت ہو رہا ہے، کسی حیوان کے حلال الاکل ہونے سے اس وجہ سے اس کا ناپید ہو جانا لازم نہیں

جہاں تک بعض مانعین کا یہ کہنا کہ اگر حلال ہوتا تو اسکی قربانی بھی جائز ہوتی تو یہ حیوان البر کے ساتھ منتقض ہے، وہ بھی حلال الاکل ہے مگر اس کی قربانی دینا مشروع نہیں شائد اسکی قربانی کی عدم مشروعیت کا سبب اس کے باقی (وکثیر) رکھنے کا ہدف ہے کیونکہ اگر اس کی بابت وہ تمام کچھ مشروع کر دیا جاتا جو دوسرے (حلال) جانوروں میں ہے تو جہاد جیسے اہم میدان میں اس کی منفعت فوت ہو جاتی، طحاوی، ابوبکر رازی اور ابومحمد بن حزم نے عکرمہ بن عمار عن یحی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی کریم نے گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے گوشت سے منع کیا طحاوی لکھتے ہیں اہل الحدیث عکرمہ بن عمار کو ضعیف قرار دیتے ہیں بقول ابن حجر بالخصوص یحی بن ابو کثیر (کی روایات کے نقل) میں، عکرمہ کی توثیق اگرچہ مختلف فیہ امر ہے مگر مسلم نے ان کی روایت تخریج کی مگر وہ غیرِ یحی سے ہے یحی قطان کہتے ہیں یحی بن ابوکثیر سے ان کی روایات ضعیف ہیں بخاری یحی سے ان کی احادیث کو مضطرب قرار دیتے ہیں نسائی کا قول ہے کہ ان کے ساتھ کوئی باس نہیں مگر یحی کی بابت احمد کہتے ہیں کہ غیر ایاس بن سلمہ سے ان کی حدیث مضطرب ہے، یہ ماقبل سے اشد ہے اور اس کے عموم میں یحی بن ابو کثیر بھی ہیں بفرضِ تقدیر کہ یہ طریق صحیح ہے اس میں عکرمہ پر اختلاف بھی کیا گیا ہے احمد اور ترمذی کے ہاں ان کی اس حدیث میں ذکرِ خیل موجود نہیں بالفرض یہ زیادت حافظ کی ہے تو حضرت جابر سے متنوع روایات میں خیل وحمر کے حکم میں فرق مذکور ہے اور وہ اس سے اتصال میں اظہر اور رجال کے لحاظ سے اتقن واکثر ہیں، بعض حنفیہ نے حدیثِ جابر کو اس بناء پر معلل قرار دیا کہ ابن اسحاق ذکر کرتے ہیں کہ وہ خیبر میں موجود نہ تھے، یہ کوئی علت نہیں زیادہ سے زیادہ اس سے اس کا مرسلِ صحابی ہونا ثابت ہو رہا ہے، اکلِ خیل کے منع میں ایک حجت حضرت خالد بن ولید کی حدیث ہے جسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے روز لحومِ خیل سے منع فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ شاذ ومنکر ہے کیونکہ اس کے سیاق میں ہے کہ وہ خیبر میں موجود تھے اور یہ خطا ہے کیونکہ وہ تو اس کے بعد اسلام لائے ہیں، اکثر کے جزم کے مطابق فتحِ مکہ کے برس اسلام قبول کیا تھا اس میں قابلِ اعتماد ذریعہ مصعب زبیری ہیں جو اعلم الناس بقریش ہیں، لکھتے ہیں ولید بن ولید نے خالد کو خط لکھا جب وہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ سے باہر چلے گئے تھے کہ تا کہ نبی اکرم کو نہ دیکھیں بعد ازاں ان کے اسلام لانے کا قصہ بیان کیا اور بالیقین عمرہِ قضاء غزوہِ خیبر کے بعد تھا، یہ علت بھی بیان کی کہ سند میں ایک مجہول راوی ہے لیکن طبری نے اسے یحی بن ابو کثیر عن رجل من اہل حمص نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت خالد کے ساتھ تھے تو ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حمر اہلیہ کا گوشت اسی طرح خیل و بغال کا بھی حرام کر دیا، اسے یحی کی تدلیس اور راوی کے ابہام کے ساتھ معلل کیا، ابوداؤد مدعی ہیں کہ خالد کی یہ حدیث منسوخ ہے مگر اس کے ناسخ کی نشاندہی نہیں کی نسائی لکھتے ہیں اباحت کی احادیث اصح ہیں اور یہ (یعنی حضرت خالد کی حدیث) اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے گویا ان کے ہاں جب یہ دو حدیثیں متعارض ہیں ایک میں نہی اور دوسری میں اذن دیکھا تو اذن کو نسخِ تحریم پر محمول کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ نہی کے سابق علی الاذن ہونے سے لازم نہیں کہ حضرت خالد کا اسلام فتحِ خیبر سے قبل ہو مگر اکثر کا قول اس کے برخلاف ہے اور نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، حازمی نے حدیثِ خالد ذکر کر کے اس کے نسخ کی تقریر کی اور کہا یہ شامی المخرج ہے ایک دیگر طریق کے ساتھ اس میں وہی کچھ وارد ہے جو حدیثِ جابر میں (رخص) اور (أذن) ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منع سابق اور اذن متاخر ہے لہذا اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہتے ہیں اگر یہ لفظ وارد نہ ہوا ہوتا تو تاریخ کی عدم معرفت کی وجہ سے دعوائے نسخ مردود ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (رخص)اور (أذن) میں ایسا نہیں جس کے سبب مصیر الی نسخ متعین ہو بلکہ ظاہر امر یہ ہے کہ خیل، بغال اور حمیر بارے یہ حکم براءتِ اصلیہ پر ہے تو جب شارع نے خیبر کے دن حمرو بغال سے منع کیا تو اندیشہ ہوا کہ گھوڑوں کی بابت بھی یہی گمان کیا جائے گا کہ ان کے ساتھ خِلقی مشابہت ہے تو ان کے اکل میں اذن عطا فرمایا، راجح یہ ہے کہ حل وحرمت کی بابت بیانِ حکم سے قبل اشیاء موصوف با حلت یا حرمت نہیں کی جاتیں تو اس میں نسخ ثابت نہیں ہوتا، حازمی نے نسخ کی تقریر ایک اور طریق سے بھی نقل کی کہتے ہیں خیل وحمیر کے اکل سے نہی عام تھی اس وجہ سے کہ تقسیمِ غنیمت اور خمس نکالنے سے قبل ان کا اخذ کیا تھا تبھی آپ نے ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا پھر اپنی ندا کے ساتھ وضاحت فرمائی کہ گدھوں کا گوشت تو رجس ہے لہذا وہ تو لذاتہا ہی حرام ہیں جبکہ گھوڑے کھانے سے ممانعت اس وجہ سے کہ تقسیم سے قبل ذبح کر دیے گئے تھے، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم اس لئے صادر ہوا تھا کہ ان میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا جیسا کہ صحیح کی روایت میں اس کی صراحت ہے اور گھوڑوں کا گوشت تو پکایا ہی نہ گیا تھا لہذا مراد تام نہیں ہوتی، حق یہ ہے کہ حدیثِ خالد اگر صحیح بھی ثابت ہو حدیثِ جابر جو دال علی جواز ہے، کے معارض ناہض نہیں ہوتی پھر حدیثِ اسماء بھی اس کے موافق ہے احمد، بخاری، موسی بن ہارون، دار قطنی، خطابی، ابن عبد البر، عبد الحق اور آخرون نے حضرت خالد کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بعض نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ حدیثِ جابر بالجملہ دال علی جواز ہے جبکہ حدیث خالد مخصوص حالات میں ان سے مانع ہے خیبر میں گھوڑے بہت کم تھے اور جہاد کے لئے ان کی ضرورت تھی تو یہ نہی مذکور کے معارض نہیں، اکلِ خیل کا مطلقا وصفِ کراہت تحریم کو لازم نہیں، دار قطنی کی حدیثِ اسماء میں ہے کہ عہدِ نبوی میں ہمارے پاس ایک گھوڑا تھا اس کی موت واقع ہونے لگی تو ہم نے اسے ذبح کر کے کھا لیا، حدیثِ اسماء کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ واقعہِ عین ہے شائد یہ گھوڑا عمر رسیدہ تھا کہ اب جہاد میں اس سے انتفاع ممکن نہ تھا تو اکلِ خیل سے نہی اس کی تحریم ذات کے سبب نہیں بلکہ ایک خارجی سبب سے ہے، یہ اچھی تطبیق ہے بعض نے دعوی کیا کہ باب کی حدیثِ جابر دال علی تحریم ہے کیونکہ اس میں ہے: (رخص) اور رخصت تو قیامِ مانع کے ساتھ محظور کی استباحت کی ہی ہوئی ہے تو دلالت ملی کہ خیبر کے ایام میں انہیں لگی بھوک کے سبب اسکی رخصت دی تھی یہ انکی مطلقاً حلت پر دلیل نہیں بنتی، جواب دیا گیا کہ اکثر روایات (أذن) کے لفظ کے ساتھ وارد ہیں، بعض میں (أمر) کا لفظ بھی ہے لہذا (رخص) سے مراد اذن ہے نہ کہ عہدِ صحابہ کے بعد رخصت کی متقرر اصطلاح کے حسبِ امر، اس امر کے ساتھ بھی یہ منقوض ہے کہ اگر اکلِ خیل کی اجازت بطور رخصت کے ہوتی کہ سخت بھوک کا شکار تھے تو حمر اہلیہ کھانے کی رخصت اولیٰ تھی کہ تعداد میں زیادہ تھے ان کے مقابلہ میں گھوڑے از حد قلیل تھے پھر گھوڑوں سے بھی وہی خدمات لی جا سکتی ہیں جو گدھوں سے لی جاتی ہیں مثلاً بوجھ اٹھوانا وغیرہ مگر گدھوں کا لڑائی میں استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا

امرِ واقع جیسا کہ صریحاً اگلے باب میں مذکور ہے یہ ہے کہ آپ نے وہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا جس میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا حالانکہ سخت بھوک کا شکار تھے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ اکلِ خیل کی اذن اباحتِ عامہ کیلئے تھی نہ کہ ضروت کے تحت، ابن عباس اور مالک وغیرہما سے جو منقول ہے کہ منع پر اس آیت سے حجت پکڑی: (وَ الْخَیْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْھَا وَ زِیْنَۃً)[النحل : ۸] اکثر قائلین نے اس سے تحریم پر تمسک کیا اور کئی اوجہ سے اس کی تقریر کی، ایک یہ کہ لام برائے تعلیل ہے جو اس امر پر دال ہے کہ ان کی تخلیق اس کے سوا کسی اور غرض کیلئے نہیں کیونکہ علتِ منصوصہ حصر کا فائدہ دیتی ہے تو ان کے اکل کی اباحت ظاہر آیت

کے خلاف کو مقتضی ہے دوم یہ کہ بغال اور حمیر کا خیل پر عطف تحریم میں اشتراکِ حکم پر دال ہے تو خیل کیلئے علیحدہ سے کوئی حکم دلیل کا محتاج ہے، سوم یہ کہ آیت مساقِ امتنان میں مسوق ہے لہذا اگر اکل میں بھی انتفاع ہوتا تو ضرور اس کا یہاں ذکر ہوتا کہ یہ بات امتنان جتلانے میں اعظم ہے کیونکہ اس کا تعلق بغیر واسطہ کے بقائے بنیت (یعنی نسلِ انسانی کی بقاء) سے ہے، حکیم ادنی نعمتوں کے ذکر کے ساتھ احسان نہیں جتلاتا کہ اعلی کا ذکر ترک کرے پھر خصوصاً یہ کہ اس آیت سے قبل امتنان بالاکل کا ذکر ہوا ہے، چہارم یہ کہ اگر اس کا اکل مباح ہوتا تو ان کے ساتھ منفعت فوت ہو جاتی جو یہاں رکوب و زینت بارے امتنان کے ذکر کا مقصد ہے، یہ ہے اس آیت سے ان کے تمسک کا ملخص!

علی سبیل الاجمال جواب یہ ہے کہ بالاتفاق آیت مکی ہے اور اکلِ خیل کی اذن ہجرت کے بعد صادر ہوئی، اگر نبی اکرم اس آیت سے منع کی فہم اخذ کرتے ہوتے تو کھانے کی اذن نہ دیتے، یہ بھی کہ آیت منعِ اکل میں نص نہیں جب کہ حدیث اس کے جواز میں صریح ہے پھر علی سبیل التنز ل یہ مذکور ترک اکل پر دال ہے اور ترک اس امر سے اعم ہے کہ برائے تحریم ہو یا برائے تنزیہ یا خلافِ اَولی کے طور پر! اگر ان میں کسی ایک کا تعین نہ ہو سکے تو جواز بارے صریح ادلہ سے تمسک قائم رہے گا، علی سبیل التفصیل جواب عرض ہے کہ اولا اگر تسلیم کر بھی لیں کہ لام برائے تعلیل ہے مگر رکوب و زینت میں افادہِ حصر کی بات قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ گھوڑوں سے ان دو مذکور کے سوا میں بھی اور غیرِ اکل میں بالاتفاق انتفاع ہے، رکوب و زینت کا ذکر مخرجِ غالب کے طور پر ہے کہ عموماً گھوڑے اسی غرض کے لئے پالے جاتے ہیں اس کی نظر صحیحین میں مذکور حدیثِ بقرہ ہے جس نے اپنے سوار سے مخاطب ہو کر کہا تھا ہم اس کے لئے تخلیق نہیں کی گئیں ہم تو کھیتی باڑی کے لئے تخلیق کی گئی ہیں یہ اصرح فی الحصر ہونے کے باوجود اغلب کا یہاں قصد نہیں کیا گیا وگرنہ تو وہ کھائی بھی جاتی ہیں، اور بالاتفاق غیرِ حرث میں بھی ان کا استعمال ہوتا ہے، یہ بھی کہ اگر استدلال تسلیم کر لیا جائے تو ان تینوں قسم کے جانوروں پر بوجھ ڈھونا بھی منع ہوتا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، دوسرے نقطہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالتِ عطف صرف دلالتِ اقتران ہے اور یہ بھی کمزور! تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ امتنان یہاں اس فعل کے ذکر سے صادر ہوا جو ان کا اس زمانہ میں غالب استعمال تھا تو یہی یہاں مذکور ہوا، گھوڑوں کے قلیل و نادر ہونے کے سبب وہ ان کے اکل کے عادی نہ تھے بخلاف اَنعام کے کہ ان کا اکثر استعمال حملِ اثقال اور اکل کے لئے ہوتا تھا تو ہر صنف کے ذیل میں اسی کے ساتھ امتنان پر اقتصار کیا جو اس کا غالب استعمال تھا، اگر اس سے اس شق میں حصر لازم ٹھہرتا تو دوسری شق میں بھی اس کا لزوم ہوتا، آخری نقطہ کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کے اکل کی اذن سے ان کا آخر کار ناپید ہو جانا لازم ہوتا تو یہی بات گائے اور بکریوں وغیرہ کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے پھر ان کی بابت کسی دیگر منفعت کے ذکر کے ساتھ امتنان کا وقوع ہوتا۔

علامہ انور باب (لحوم الخیل) کے تحت کہتے ہیں یہ ضب (یعنی گوہ) کی طرح یا تو تنزیہاً مکروہ الاکل ہیں یا تحریماً، مولانا شیخ المند نے گھوڑوں کے باب میں کراہتِ تنزیہی اور گوہ کی بابت تحریمی کو اختیار کیا۔

28 - باب لُحُومِ الْحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ (گھریلو گدھوں کا گوشت)

فِيهِ عَنْ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

يہاں بھی کسی حکم کے ذکر پر جزم نہیں کیا جیسا کہ سابقہ میں، وہی علت یہاں بھی مدِ نظر تھی لیکن راجح یہ ہے کہ ان کا اکل حرام و ممنوع ہے، انسیہ ہمزہ مکسور کے ساتھ انس کے ساتھ منسوب ہے، ہمزہ اور نون پر زبر بھی پڑھی جاسکتی ہے، ابن اثیر مدعی ہیں کہ ابوموسی مدینی کی بعض کلام مقتضی ہے کہ ہمزہ پر پیش اور نون پر سکون ہو۔ (هي التي تألف البيوت) انس ضدِ وحشت ہے بقول ابن حجر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ انہوں نے ہمزہ و نون کی زبر کے ساتھ کہا ہے جوہری نے تصریح کی ہے کہ انس ضدِ وحشت ہے، حدیث کے کسی طریق پر پیش پھر سکون مروی نہیں البتہ اس کے جواز کا احتمال ہے ہاں ابوموسی نے ہمزہ مکسور پھر سکون والی روایت کو مزیف کیا (یعنی ضعیف) جس پر ابن اثیر نے کہا اگر جہتِ روایت سے مراد ہے تو ہوسکتا ہے وگرنہ لغت میں یہ ثابت ہے، اس کی نسبت انس کی طرف ہے ابوثعلبہ وغیرہ کی حدیث میں (الأهلية) ہے، اس تقیید سے حمر وحشیہ (جنہیں زیبرا کہا جاتا ہے) کے اکل کا جواز ماخوذ ہوا، الجح کی حدیثِ ابوقتادہ میں صریحاً ان کا جواز مذکور ہے۔ (فيه سلمة) یہ سلمہ بن اکوع ہیں، یہ المغازی میں مطولا گزر چکی۔

- 5521حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ وَنَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ

(سابقہ) أطرافه 853، 4215، 4217، 4218، - 5522

- 5522 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، تَابَعَهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ

(سابقہ) .أطرافه 853، 4215، 4217، 4218، - 5521

یحیی سے قطان، عبدہ سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (عن سالم و نافع) مسلم کے ہاں عبداللہ بن نمیر نے بھی عبید اللہ اور المغازی میں محمد بن عبید نے بھی ان سے یہی نقل کیا بخاری نے اسے یحیی قطان عن عبید اللہ عن نافع وحدہ سے بھی تخریج کیا ۔(تابعه ابن المبارك) یہ المغازی میں موصول ہے۔(و قال أبو أسامة الخ) اسے المغازی میں موصول کیا اور انہوں نے اپنی روایت میں اکلِ ثوم اور اکلِ حمر کے مابین فصل کیا تو بیان کیا کہ اکلِ ثوم سے نہی کا ذکر صرف نافع کی روایت میں اور اکلِ حمر سے نہی کا ذکر صرف سالم کی روایت میں ہے یہ تفصیلِ بالغ ہے لیکن یحیی قطان حافظ ہیں تو شائد عبید اللہ نے یہ فصلِ مذکور صرف ابواسامہ کو تحدیث کرتے ہوئے کیا ہو، وہ سالم اور نافع سے (معاً مدمجاً) (یعنی اکٹھے) اسے بیان کرتے تھے تو بعض رواۃ نے ان سے ظاہرِ اطلاق سے تمسک پر اقتصار کیا۔

- 5523حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالْحَسَنِ ابْنَىْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَلِيٍّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُتْعَةِ عَامَ خَيْبَرَ وَلُحُومِ حُمُرِ الإِنْسِيَّةِ

(ایضاً، اس میں مزید متعہ سے ممانعت کا بھی ذکر ہے) .أطرافه 4216، 5115، - 6961

کتاب النکاح میں مطولا گزر چکی ہے۔

- 5524حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ.

(سابقہ) طرفاه 4219، - 5520

سابقہ باب میں گزری۔

5525و - 5526حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيٌّ عَنِ الْبَرَاءِ وَابْنِ أَبِي أَوْفَى قَالاَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ .

(سابقہ)حديث 5525 أطرافه 4221، 4223، 4225، - 4226حديث 5526 أطرافه 3155، 4220، 4222، - 4224

انہی دونوں صحابہ سے اتم سیاق کے ساتھ المغازی میں گزری، فرض الخمس میں اکیلے ابن ابی اوفی سے بھی اسے نقل کیا۔

- 5527حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ أَبَا إِدْرِيسَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا ثَعْلَبَةَ قَالَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لُحُومَ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ تَابَعَهُ الزُّبَيْدِيُّ وَعُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ وَقَالَ مَالِكٌ وَمَعْمَرٌ وَالْمَاجِشُونُ وَيُونُسُ وَابْنُ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ

ترجمہ: ابوثعلبہؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک نے پھاڑ کر کھانے والے ہر درندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔

شیخ بخاری ابن راہویہ جبکہ ابراہیم، ابن سعد اور صالح، ابن کیسان ہیں۔ (حرم رسول الله الخ) زبیدی اور عقیل زہری سے ان کے متابع ہیں زبیدی کی روایت نسائی اور عقیل کی احمد نے انہی الفاظ کی ساتھ موصول کی ہے مزید یہ بھی: (و لحمَ كُلِّ ذِيْ نابٍ مِنْ أسباع) اس بارے بحث آگے آتی ہے نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوثعلبہ سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ساتھ غزوہ خیبر کے لئے گئے لوگ بھوک کا شکار ہوئے انہیں گھریلو گدھے ملے جنہیں ذبح کر کے پکالیا نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو حکم دیا کہ منادی کریں: (ألا إن لحوم الحمر الإنسية لا تحل)۔ (و قال مالك الخ) یعنی یہ حضرات اِنس میں ذکرِ حمر سے متعرض نہیں ہوئے مالک کی حدیث اگلے باب میں آرہی ہے معمر اور یونس کی روایتیں حسن بن سفیان نے عبداللہ بن مبارک عنہما کے طریق سے کیں، ماجشون جو کہ یوسف بن یعقوب بن ابی سلمہ ہیں، کی روایت مسلم نے موصول کی ہے جب کہ ابن اسحاق کی روایت کو ابن راہویہ نے تخریج کیا۔

- 5528حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُكِلَتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُكِلَتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُفْنِيَتِ الْحُمُرُ فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فِي النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ

وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّهَا رِجْسٌ فَأُكْفِئَتِ الْقُدُورُ وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِاللَّحْمِ

(سابقہ) .أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5968، 6185، 6363، 6369، - 7333

لحومِ حمر کی نہی کے ساتھ نداء کے بارہ میں حدیث ہے، مسلم کے ہاں مذکور ہے کہ منادی کرنے والے ابوطلحہ تھے نووی نے اسے ابویعلی کی روایت کی طرف منسوب کیا اور اسے تقصیر قرار دیا مسلم کی ایک روایت میں اس ضمن میں حضرت بلال کا بھی مذکور ہے نسائی کے ہاں بھی مذکور یہ ہے یہ وہ ابن عوف تھے شائد ابن عوف نے اولا مطلقا نہی کی منادی کی پھر ابوطلحہ اور بلال نے اس زیادت کے ساتھ کہ یہ رجس ہیں اس پر ہانڈیاں جو گوشت سے ابل رہی تھیں الٹادی گئیں رافعی کی شرح کبیر میں مذکور ہے کہ منادی خالد بن ولید تھے، یہ غلط ہے وہ تو اس وقت تک مسلمان ہی نہ ہوئے تھے۔ (جاء ه جاء الخ) ان کا نام معلوم نہ ہوسکا اور نہ ان کا جو اس کے بعد آئے، محتمل ہے کہ ایک ہی شخص ہوں کیونکہ (أكلت) کہا تو یا تو اس کی بات نبی اکرم سن نہ سکے یا دوسری مرتبہ بھی کوئی حکم صادر نہ کیا جب تیسری مرتبہ کہا تو فرمایا: (أفنيت الحمر) کثرت سے انہیں ذبح کرنے کے ساتھ، پھر اس وقت ان کی تحریم کے ساتھ وحی کا نزول بھی ہوگیا شائد یہی ان حضرات کا مستند ہے جو کہتے ہیں کہ ان سے (حمولة للناس) ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا تھا، آگے یہ بحث آئے گی۔

- 5529 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو قُلْتُ لِجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ حُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَقَالَ قَدْ كَانَ يَقُولُ ذَاكَ الْحَكَمُ بْنُ عَمْرٍو الْغِفَارِيُّ عِنْدَنَا بِالْبَصْرَةِ وَلَكِنْ أَبَى ذَاكَ الْبَحْرُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَرَأَ (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا)

ترجمہ: عمرو کہتے ہیں میں نے جابر بن زید سے کہا لوگوں کا خیال ہے کہ نبی پاک نے گھریلو گدھوں سے منع کیا؟ کہا یہ بصرہ میں ہمیں حکم بن عمرو غفاری بیان کرتے تھے لیکن ابن عباس نے اسکا انکار کیا اور یہ آیت پڑھی (قل لا أجد الخ) یعنی میں اپنی طرف کی گئی وحی میں حرام نہیں پاتا (تو اس میں گدھوں کا ذکر موجود نہیں)۔

شیخ بخاری ابن مدینی جب کہ سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں ۔ (لجابر الخ) ابوشعثاء، بصری ہیں ۔ (یزعمون) ان حضرات میں سے کسی کی تعیین نہیں کرسکا سابقہ باب میں گزرا کہ عمرو بن دینار نے یہ روایت محمد بن علی عن جابر بن عبداللہ سے بھی نقل کی اور بعض رواۃ نے حضرت جابر اور ان کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا۔ (قد كان يقول الخ) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان سے اسی سند کے ساتھ : (الحكم بن عمرو عن رسول الله) ذکر کیا اسے ابو داؤد نے ابن جریج عن عمرو بن دینار سے حضرت جابر بن عبداللہ کی لحوم حمر سے نہی والی حدیث کے ساتھ ضم کر کے تخریج کی اور حدیثِ حکم کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی۔ (و لكن أبى الخ) اباء سے (أي امتنع) حبر ابن عباس کی صفت ہے ان کی وسعتِ علم کی بناء پر یہ کہا، موصوف کی تعظیم میں مبالغہ کرتے ہوئے صفت کو مقدم کیا گویا یہ ان کا علم بن چکا ہو ابن جریج کی روایت میں ہے: (و أبى ذلك الحبر يريد ابن عباس)

یہ اس امر کا اِشعار ہے کہ ابن عباس کی روایت میں ادراج ہے۔

(و قرأ: قُلْ لَا أَجِدُ الخ) ابن مردویہ کی، جسے حاکم نے صحیح قرار دیا۔ محمد بن شریک عن عمرو عن ابی شعثاء عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ اہلِ جاہلیت کئی اشیاء کھاتے اور کئی کا تقذُّراً ترک کر دیتے تو اللہ نے اپنی نبی کو مبعوث فرمایا کتاب نازل کی، کچھ حلال اور کچھ کو حرام قرار دیا پس جو اس میں حلال ہے وہ حلال اور جو حرام ہے وہ حرام ہے اور جس سے سکوت کیا: (فهو عَفوٌ) (یعنی اس کا کھانا مباح ہے) اور (بطورِ استشہاد) یہ آیت پڑھی، اس آیت کے ساتھ حِلت کیلئے استدلال تب تام ہوگا جب کسی شئ کی حرمت کی بابت نبی اکرم سے کوئی نص منقول نہ ہو مگر گھریلو گدھوں کے بارہ میں تو اخبار متوارد ہیں اور تحریم پر تنصیص عمومِ تحلیل اور قیاس پر مقدم ہے، المغازی میں ابن عباس کی بابت گزرا کہ وہ نہی عن الحمر کی بابت متوقف تھے کہ آیا یہ وقتی ضرورت تھی یا ابدی حرمت تھی؟ شعبی ان سے ناقل ہیں کہ میں نہیں جانتا آیا نبی پاک نے انہیں حمولۃ للناس ہونے کی وجہ سے حرام قرار دیا کہ برا سمجھا کہ ان کی حمولہ ختم ہو جائیں یا خیبر کے دن انہیں ہمیشہ کیلئے حرام کر دیا؟ یہ تردد اس خبر سے اصح ہے جو ان سے جزم کے ساتھ علتِ مذکورہ کے بطور منقول ہے اسی طرح جو طبرانی اور ابن ماجہ نے شقیق بن سلمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے سواریوں کی قلت کے مدنظر حمر اہلیہ کو حرام کیا، اس کی سند ضعیف ہے المغازی میں ابن ابو اوفی کی حدیث میں گزرا کہتے ہیں ہم باہم کہتے تھے کہ (شائد) اس وجہ سے منع کیا کہ ان کا خمس ابھی نہیں نکالا تھا بعض نے کہا اس وجہ سے کہ یہ عذرہ (یعنی لید و پاخانہ) کھاتے ہیں، ابن حجر کہتے ہیں ان سارے احتمالات کا ازالہ سابق الذکر حدیثِ انس کر دیتی ہے جس میں ہے: (فإنها رجس) اسی طرح حدیثِ ام سلمہ جس میں ان کے برتن دھوڈالنے کے حکم کا ذکر ہے قرطبی کہتے ہیں آپ کا فرمان (فإنها رجس) اس امر میں ظاہر ہے کہ ضمیر حمر کی طرف راجع ہے کیونکہ انہی کی بابت بات ہو رہی ہے کہ ہانڈیاں الٹا دی جائیں اور انہیں دھو دیا جائے اور یہی متنجس کے بارہ میں حکم ہے لہذا اس سے ان کے اکل کی تحریم مستفاد ہے اور یہ بعینہا ان کی تحریم پر دال ہے نہ کہ کسی خارجی معنی کیلئے (یعنی سواریاں کم پڑنے کے خدشہ کے پیشِ نظر)، ابن دقیق العید کہتے ہیں اِکفائے قدور کے حکم سے ظاہر ہے کہ ان کا اکل حرام ہے کئی اور علل بھی وارد ہیں اگر ان میں سے کوئی صحیح الرفع ہے تو اسی طرف مصیر واجب ہے لیکن کوئی مانع نہیں کہ ایک حکم کی ایک سے زائد علل ہوں اور ابو ثعلبہ کی حدیث تحریم میں صریح ہے لہذا اس سے روگردانی کرنا درست نہیں۔

جہاں تک سواریاں کم پڑنے کی علت ہے تو طحاوی نے اس کا جواب معارضہ بالخیل سے دیا (کہ ان کی کمی کا بھی تو خدشہ تھا بلکہ گدھوں سے بڑھ کر تھا) اور حدیثِ جابر میں گدھوں سے نہی اور ان کی اذن کا اکٹھے ذکر ہے اگر یہ علت مدِ نظر ہوتی تو ان سے نہی (گدھوں کی نہی سے) اولیٰ تھی کہ وہ ان سے بھی قلیل تھے اور ان کی ضرورت بھی زیادہ تھی، سورہ انعام کی مذکورہ آیت کی بابت یہ جواب دیا کہ وہ مکی جبکہ تحریم کی حدیث اس کے بہت بعد کی ہے پھر یہ بھی کہ نصِ آیت نزول کے وقت کسی حکمِ موجود کی خبر ہے تب تحریمِ ماکول کی بابت وہی کچھ ہی نازل تھا جس کا ذکر ہوا (یعنی ابھی اکثر احکامِ حلت و حرمت نازل نہ ہوئے تھے) اور اس میں ایسی کوئی ممانعت نہیں کہ بعد ازاں ممانعت کے اور احکام نازل نہ ہوں گے، اس کے بعد مدینہ میں کثیر اشیاء کی حرمت نازل ہوئی مثلاً شراب آیت المائدہ میں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور موقوذہ وغیرہ کی تحریم، اسی طرح سباع اور حشرات کی تحریم، نووی لکھتے ہیں صحابہ اور بعد والوں میں سے اکثر علماء حمر اہلیہ کی تحریم کے قائل ہیں ماسوائے ابن عباس کے صحابہ میں سے کسی سے اس کا خلاف منقول نہیں (اور وہ بھی متردد تھے)

مالکیہ سے تین اقوال منقول ہیں تیسرا یہ کہ مکروہ الاکل ہیں،

جہاں تک وہ حدیث جسے ابو داؤد نے غالب بن حر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم قحط سالی کا شکار ہوئے میرے ہاں کھانے کیلئے سوائے گدھوں کے کچھ اور نہ تھا میں نبی اکرم کے پاس آیا اور عرض کی کہ آپ نے گھریلو گدھوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے اب ہم قحط سالی کا شکار ہیں، فرمایا اپنے اہل کو (مِنْ سمينِ حُمرك) کھلاؤ، میں نے تو انہیں (مِنْ أجل حوالي القرية) حرام قرار دیا تھا، یعنی ان کے جلالہ ہونے کی وجہ سے، تو اس کی اسناد ضعیف ہے اور اس کا متن صحیح احادیث کا مخالف اور شاذ ہے لہذا قابلِ اعتماد نہیں اسی طرح وہ حدیث جسے طبرانی نے ام نصر محاربیہ سے نقل کیا جس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے حمر اہلیہ کے بارہ میں پوچھا تو فرمایا: (أليس ترعى الكلأ و تأكل الشجر؟) (یعنی کیا وہ گھاس نہیں چرتے اور درختوں کے پتے نہیں کھاتے؟) کہا جی ہاں فرمایا تو ان کا گوشت کھا سکتے ہو، اسے ابن ابی شیبہ نے (رجل من بني مرة) کے طریق سے تخریج کیا جو کہتے ہیں کہ میں نے یہ سوال کیا تھا، تو دونوں سندوں میں مقال ہے اگر ثابت ہیں تو بھی احتمال ہے کہ یہ ان کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو، طحاوی کہتے ہیں اگر نبی اکرم سے حمر اہلیہ کی تحریم کے بارے حدیث متواتر ہے تو نظر اس کی حلت کو مقتضی تھی کیونکہ ہر اہلی (جانوروں میں) سے جو حرام کیا گیا ہے اس کی تحریم پر اجماع ہے اگر وہ وحشی ہو جیسے خنزیر اور علماء کا حمارِ وحشی کی حلت پر اجماع ہے تو نظر مقتضی تھی کہ حمارِ اہلی بھی حلال ہوتا بقول ابن حجر اجماع کا یہ دعوی مردود ہے کیونکہ کثیر ایسے اہلی جانور ہیں جن کی نظیر وحشی جانوروں کی بابت اختلاف ہے جیسے بلی،

حدیث سے ثابت ہوا کہ غیرِ حلال الاکل حیوان کو ذکاۃ پاک نہ کرے گا اور ہر چیز نجاست سے آلودہ ہونے پر نجس ہو جائے گی، (پاک کرنے کیلئے) اس کا ایک دفعہ دھو لینا کافی ہوگا کیونکہ (ان ہانڈیوں کے ضمن میں) مطلقا دھونے کا حکم دیا (یعنی تعداد ذکر نہیں کی) اور ایک مرتبہ کے امتثال کے ساتھ اس پر عمل ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ زیادت نہ ہو اور اشیاء میں اصل اباحت ہے (یعنی ہر چیز مباح ہے مگر وہ جو حرام کر دی گئیں) کیونکہ صحابہ کرام نے ان گدھوں کے ذبح پھر پکانے کا اقدام کیا حالانکہ شارع علیہ السلام سے رجوع کر لینے کے مواقع میسر تھے (یعنی انہیں حلال سمجھا کیونکہ قبل ازیں ان کی حرمت منصوص نہ تھی اس سے: الأصل في الأشياء إباحة کا اصول ثابت ہوا)، امیر کیلئے اپنی رعایا کا تفقدِ احوال (یعنی خبر گیری) کرنا بھی ثابت ہوا اور جو کسی ممنوع فعل کا ارتکاب دیکھے اسے چاہئے کہ اس کے منع ہونے کی وسیع پیمانہ پر اشاعت کرائے یا تو خود یا کسی غیر کے ذریعہ منادی کروا کر تا کہ کسی کو اس کے جواز کا گمان نہ ہو۔

- 29 باب أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ (ہر پھاڑنے والے درندے کے گوشت کا حکم)

اس بارے بھی اس میں موجود اختلاف کے پیشِ نظر بتِ حکم نہیں کیا یا اس ضمن میں کچھ تفصیل ہے جس کے مدنظر قطعیت سے حکم ذکر کیا، آگے اس کی تبیین آتی ہے۔ (من السباع) کتاب الطب میں (من السبع) ذکر ہوگا یہ بطور اسمِ جنس کے ہے الطب کی ابن عیینہ عن زہری سے روایت میں ہے: (و لم أسمعه حتى أتيت الشام) مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں ہے میں نے ہمارے علمائے حجاز سے یہ نہیں سنا حتی کہ فقہائے شام میں سے ابو ادریس نے اس کی مجھے تحدیث کی گویا زہری کو عبیدہ بن سلمان جو کہ مدنی ہیں، سے ابو ہریرہ کی روایت نہیں پہنچ پائی، وہ صحیح ہے مسلم نے اس کی ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (كل ذي ناب من

السباع فأکله حرام) مسلم کی میمون بن مہران عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (نھی رسول اللہﷺ عن کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر) مخلب یعنی نوکیلے اور سخت ناخن جیسے درندوں کی ناب (یعنی کچلیاں) ہوتی ہیں، ترمذی نے حضرت جابر سے لاباًس بہ سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی اکرم نے گھریلو گدھوں اور خچروں کا گوشت اور ہر ذی ناب درندہ اور ہر ذی مخلب پرندہ حرام قرار دیا عرباض بن ساریہ سے بھی اس کا مثل منقول ہے اس زیادت کے ساتھ: (یوم خیبر)۔

- 5530حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ .تَابَعَهُ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَالْمَاجِشُونُ عَنِ الزُّهْرِيِّ

ترجمہ: ابوثعلبہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے درندوں میں سے ہر کچلی والے کے کھانے سے منع کیا۔

(تابعه یونس الخ) ان سب کی روایات کے موصول کرنے والوں کا ذکر گزر چکا ہے ترمذی لکھتے ہیں اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے بعض کے نزدیک یہ حرام نہیں ابن وہب اور ابن عبدالحکیم نے مالک سے بھی جمہور کی مانند نقل کیا ابن عربی کہتے ہیں ان سے مشہور (تحریم نہیں بلکہ) کراہت ہے ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس ضمن میں ضعیف سند کے ساتھ حضرات عائشہ، ابن عباس، جابر اور ابن عمر سے اختلاف منقول ہے (فتح میں جابرعن ابن عمر ہے شائد یہ کتابت کی غلطی ہو) شعبی اور سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے انہوں نے آیت (قُلْ لَا أَجِدُ الخ) کے عموم سے احتجاج کیا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ مکی آیت ہے جبکہ تحریم کی حدیث ہجرت کے بعد کہی گئی پھر یہ بھی کہ آیت میں لحظہِ موجود تک کی حل و حرمت کا ذکر ہے مابعد سے تعرض نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ آیت صرف انعام کے ساتھ خاص ہے کیونکہ قبل ازیں ذکر ہوا کہ اہلِ جاہلیت اپنی آراء کے ساتھ ازواجِ ثمانیہ میں سے کچھ کو محرم ٹھہرا لیتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً)[الأنعام : ۱۴۵] یعنی ان مذکورات میں سے مگر مردار اور دمِ مسفوح، اس پر یہ وارد نہیں کہ خنزیر کی تحریم کا بھی ذکر اس کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے کیونکہ ساتھ ہی اس کی علتِ تحریم بیان کر دی کہ وہ رجس ہے! امام الحرمین نے شافعی سے نقل کیا کہ وہ خصوص السبب کے قائل تھے جب اس قسم کے قصہ میں وارد ہو کیونکہ اس آیت کو تمام محرم ماکولات کے ذکر کا حصر کرنے والی نہیں بنایا حالانکہ اس میں صیغہِ عموم ہی وارد ہے، یہ اس لئے کہ ان کفار کے بارہ میں نازل ہوئی جو مردار، غیر مسفوح، غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ اور خنزیر کے گوشت کو حلال اور شرح کی کثیر مباح کردہ اشیاء کو حرام گردانتے تھے گویا اس آیت کی پہلی غرض ان کے حال کی اِبانت تھی اور یہ کہ وہ حق کے مضاد (یعنی الٹ) ہیں گویا ان کے رد میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا گیا حرام وہی جسے تم نے حلال کہا، قرطبی نے بعض سے نقل کیا کہ سورہ انعام کی یہ آیت حجۃ الوداع کے موقع پر نازل ہوئی لہذا یہ ناسخ ہے، اس کا رد کیا گیا ہے کہ یہ مکی ہے جیسا کہ کثیر علماء نے تصریح کی ہے اس کی تائید اس سے ماقبل آیات میں مذکور مشرکینِ عرب کے رد سے ہوتی ہے اس سبب کہ بعض انعام کو حرام قرار دے لیا اور بعض کی اپنے آلہہ کے ساتھ تخصیص کر لی اور یہ سب ہجرت سے قبل تھا،

ذی ناب سے مراد میں قائلین تحریم کا باہم اختلاف ہے پس کہا گیا کہ جو اس کا ہتھیار ہے اسی کے ساتھ دوسروں پر حملہ آور ہوتا (اور شکار کرتا) ہے جیسے شیر، چیتا، باز اور شکرا اور جو (ذی ناب تو ہے مگر) حملہ نہیں کرتا (اور نہ شکار کرتا ہے) جیسے ضبع (بجو) اور لومڑ

وہ دائرۂ تحریم میں داخل نہیں، یہی شافعی، لیث اور ان کے اتباع کا موقف ہے، حلتِ ضبع کے بارہ میں کئی احادیث ہیں (جن کی سند) لا بأس بہا ہے، جہاں تک لومڑی کا تعلق ہے تو اس کی تحریم میں ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں خزیمہ بن جزء کی حدیث ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور (باب أكل كل ذى ناب الخ) کے تحت لکھتے ہیں دانت: اسنان، ثنایا (یعنی سامنے کے دو اوپر اور دو نچلے دانت)، رباعیات (سامنے کے چار چار) انیاب (کچلیاں) اور اضراس (داڑھیں) ہیں، انیاب سے مراد (اردو میں لکھا) دندانِ نیش ہیں، شرح وقایہ میں یہی ہے اور ذی ناب سے مراد: (من یجرح منها) (ما یجرح ہونا چاہئے یعنی جن دانتوں سے وہ کاٹتے ہیں) وگرنہ تو ہر حیوان کے ہی انیاب ہیں، کہتے ہیں جانو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مقامات میں محرمات کا حصر کیا ہے چنانچہ فرمایا: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ الخ) اس کے لئے شاہ عبدالقادر کی الفوائد کا مطالعہ کرو، المغازی میں مرفوعا گزرا کہ گدھوں کی حرمت ان کے رجس ہونے کے سبب ہے اگرچہ ان سے قبل رواۃ اس کی تعلیل میں باہم مختلف تھے چنانچہ کہا گیا اس لئے کہ یہ جلالہ تھے، یہ بھی کہا گیا اس لئے کہ اس غنیمت سے تھے جو ابھی تقسیم نہ کی گئی تھی۔

- 30 باب جُلُودِ الْمَيْتَةِ (مردار کی کھال)

البیوع میں (قبل أن تدبغ) بھی مراد تھا وہاں اسے دباغ کے ساتھ مقید کیا اور یہاں مطلقا ذکر کیا تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہوگا۔

- 5531حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِى عَنْ صَالِحٍ قَالَ حَدَّثَنِى ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مَيِّتَةٍ فَقَالَ هَلاَّ اسْتَمْتَعْتُمْ بِإِهَابِهَا قَالُوا إِنَّهَا مَيِّتَةٌ قَالَ إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۱۱) أطرافه 1492، 2221، - 5532

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (عبد الله بن عباس أخبره) اکثر نے زہری سے یہی ذکر کیا بعض رواۃ نے زہری سے عبداللہ کے بعد (عن ميمونة) بھی مزاد کیا اسے مسلم وغیرہ نے ابن عیینہ سے تخریج کیا، حفاظ کے نزدیک حدیثِ زہری میں راجح یہ ہے کہ اس کی سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ مذکور نہیں البتہ مسلم اور نسائی نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس سے ذکر کیا کہ: (أن ميمونة أخبرته)۔ (بإهابها) دباغت سے قبل کی کھال کو کہتے ہیں، اس کی جمع اُهُب الف اور ہاء کی زبر کے ساتھ، دونوں پر پیش بھی جائز ہے مسلم نے ابن عیینہ کے طریق سے اضافہ کیا: (هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به) مسلم نے ہی ابن عیینہ عن عمرو عن عطاء عن ابن عباس سے نحوہ نقل کیا، کہا: (ألا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به) دارقطنی کے ہاں ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے انہوں نے اسے حسن کہا۔

(و قالوا إنها الخ) تعیینِ قائل نہ کرسکا۔ (قال إنما حرم أكلها) آپ نے وجہِ تحریم کی تبیین فرمائی، اس سے قرآن کی

سنت کے ساتھ تخصیص کا جواز ماخوذ ہوا کیونکہ قرآن میں ہے: (حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ)[المائدة : ۳] یہ عموم ہے اور میتۃ کے تمام اجزاء کو شامل ہے ہر حال میں، تو سنت نے اکل کے ساتھ تخصیص کی اس سے زہری نے مردار کی کھال کے ساتھ انتفاع پر استدلال کیا چاہے رنگی گئی ہو یا نہیں، لیکن دوسرے طرق میں صحت کے ساتھ دباغت ثابت ہے، یہ جمہور کی حجت ہے شافعی نے میتات میں سے کتا اور خنزیر مستثنی کیا اور جو ان سے متولد ہو کیونکہ ان کے نزدیک وہ عین نجس ہیں، ابو یوسف اور داؤد (ظاہری) نے عمومِ خبر سے اخذ کرتے ہوئے کسی شئ کا استثناء نہیں کیا، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے مسلم نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا: (إذا دُبغَ الإهابُ فقد طَهُرَ) (یعنی کھال اگر رنگی گئی تو پاک ہوئی) شافعی اور ترمذی وغیرہما نے اس طریق سے یہ الفاظ نقل کئے: (أیّما إهاب دبغ فقد طهر) (یعنی کوئی سی کھال بھی اگر رنگی جائے تو پاک ہے) مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے مستخرج میں سند و متن دونوں نقل کئے، مسلم کے ہاں اس طریق سے روایت میں ہے: (سألنا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال دباغه طهوره) بزار کی ایک اور سند کے ساتھ روایت میں ہے: (دباغ الأديم طهوره) رافعی اور بعض اہلِ اصول نے جزم کیا ہے کہ یہ لفظ حضرت میمونہ کی بکری بارے وارد ہے بقول ابن حجر میں صریحاً اسکے ذکر والی کسی ایسی روایت سے واقف نہیں ہوں اگر چہ قوی احتمال ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ یہ سب ابن عباس کی روایت سے ہے، بعض نے بخصوص ہذا السبب تمسک کیا اور جواز کو صرف ماکول حیوان پر مقصور کیا کیونکہ روایتِ ہذا بکری کی بابت وارد ہے! یہ نظری طور پر اس امر کے ساتھ متقوی ہے کہ دباغ میں تطہیر علی الذکاۃ سے کچھ بھی تو زائد نہیں اور اکثر کے نزدیک غیر ماکول جانور باوجود ذکاۃ کے پاک نہیں ہو سکتا چنانچہ دباغ کا بھی یہی معاملہ ہے، عموم کے قائلین نے جواب میں کہا کہ عمومِ لفظ خصوصِ سبب سے اولیٰ ہے پھر منفعت کے ضمن میں بھی عمومی اسلوب استعمال فرمایا اور اس لئے بھی کہ حیوان طاہر ہے، (اس کی) موت سے قبل اس کے ساتھ انتفاع کیا جاتا ہے تو موت کے بعد دباغ اس کی زندگی کے قائمقام ہے، ایک قوم کا موقف ہے کہ مردار کی کسی شئ کے ساتھ انتفاع جائز نہیں چاہے کھال کو مدبوغ کیا جائے، ان کا تمسک عبداللہ بن عکیم کی حدیث سے ہے کہتے ہیں ہمارے پاس نبی اکرم کا آپ کی وفات سے قبل مکتوب آیا جس میں یہ ہدایت درج تھی: (أن لا تَنۡتَفِعُوۡا مِن الميتة بإهاب و لا عصب) (یعنی مردار کی کسی چیز کو استعمال نہ کرو نہ کھال اور نہ پٹھے) اسے شافعی، احمد اور اربعہ نے تخریج کیا ابن حبان نے تصحیح اور ترمذی نے تحسین کا حکم لگایا شافعی، احمد اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ آپ کی وفات سے ایک ماہ قبل یہ خط آیا تھا بقول ترمذی احمد کی یہی رائے تھی اور وہ اسے آخر الامر قرار دیتے تھے پھر جب اس کی اسناد میں (محدثین نے) اضطراب (کا اثبات) کیا تو اسے ترک کر دیا، خلال نے بھی یہ بات کہی ہے ابن حبان نے اس میں اضطراب قرار دینے والوں کا رد کیا اور کہا ابن عکیم نے اس خط کو پڑھتے ہوئے سنا اور جہینہ کے کئی مشائخ کے حوالے سے نبی اکرم سے سنا لہذا اس میں کوئی اضطراب نہیں، بعض نے علتِ انقطاع ذکر کی، یہ بھی مردود ہے بعض نے یہ علتِ ذکر کی کہ یہ ایک خط کی بات ہے مگر یہ قادح نہیں بعض نے یہ علت ذکر کی کہ ابن ابی لیلی جو ابن عکیم سے اس کے راوی ہیں، نے ان سے سماع نہیں کیا کیونکہ ابوداؤد کی ان سے روایت میں مذکور ہے کہ وہ کچھ لوگوں کے ہمراہ ابن عکیم کے ہاں گئے، کہتے ہیں میں دروازے پر بیٹھ رہا اور وہ اندر داخل ہوئے تو انہوں نے باہر آ کر مجھے یہ بتلایا، یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ سند میں ایک واسطہ غیر مسمی ہے لیکن عبدالرحمٰن بن ابو لیلی کی ابن عکیم سے اس کے سماع کی تصریح موجود ہے لہذا یہ بھی قادح نہیں، اس کے ظاہر کے ساتھ عدم اخذ

کرنے والوں کا قوی ترین تمسک یہ ہے کہ یہ صحیح احادیث کے معارض ہے جو سماع سے جبکہ یہ کتابت سے ہے اور وہ اصح مخارج کے اعتبار سے اصح ہیں، اس سے بھی قوی یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دی دے جائے اس طرح کہ اہاب کو قبل از دباغ پر محمول کیا جائے اور یہ کہ ان کے رنگے جانے کے بعد وہ اہاب نہیں کہلائی جاتیں بلکہ اسے قربہ (یعنی مشک) وغیرہ کہا جاتا ہے، یہ ائمہ لغت نضر بن شمیل وغیرہ سے منقول ہے یہ ابن شاہین، ابن عبداللہ اور بیہقی کا طریقہ ہے بعض نے جونہی کو کتے اور خنزیر کی کھالوں کے ساتھ خاص قرار دیا کہ وہ رنگی نہیں جاتیں، یہ ابعد ہے اسی طرح نہی کو اندرونِ جلد اور اذن کو بیرونِ جلد پر محمول قرار دینا بھی، ماوردی نے بعض سے نقل کیا کہ نبی اکرم کی وفات کے وقت عبداللہ بن عکیم صرف ایک برس کے تھے، یہ باطل کلام ہے بلکہ وہ جوان آدمی تھے۔

- 5532حَدَّثَنَا خَطَّابُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حِمْيَرَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِعَنْزٍ مَيِّتَةٍ فَقَالَ مَا عَلَى أَهْلِهَا لَوِ انْتَفَعُوا بِإِهَابِهَا

(سابقہ) .أطرافه 1492، 2221، - 5531

شیخ بخاری فوزی ہیں، حمیر حائے مکسور اور یائے مفتوح کے ساتھ ہے بعض کا اسے مصغر پڑھنا غلط ہے، یہ قضاعی حمصی تھے اسی طرح ان کے شیخ اور ان سے راوی بھی، ان کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے البتہ محمد بن حمیر کی ایک روایت اور بھی ہے جو باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری، ثابت کو ابن معین اور دحیم نے ثقہ قرار دیا، احمد کہتے ہیں میں ان کی بابت متوقف ہوں ابن عدی نے ان سے تین غرائب احادیث نقل کیں بقول عقیلی یہ اپنی حدیث میں متابَع نہیں ہیں محمد بن حمیر کو بھی ابن معین اور دحیم نے ثقہ قرار دیا مگر ابو حاتم نے کہا قابلِ احتجاج نہیں، اس طرح خطاب کو بھی دارقطنی اور ابن حبان نے ثقہ کہا لیکن کہا کبھی خطا کر جاتے ہیں تو یہ حدیث متابعات میں سے ہے نہ کہ اصول میں سے، اس ضمن میں اصل وہ جو اس سے قبل نقل کی، اس سے حدیث کا غرابت سے خروج مستفاد ہوا، خطیب ان حضرات کے تفرُّد کے مدعی ہیں، اس کی عمر بن یحی بن حارث حرانی (حدثنا جدی خطاب بن عثمان) کے طریق سے تخریج کے بعد لکھا: (هذا حديثٌ عزيزٌ ضيق المخرج) ابن حجر کہتے ہیں مجھے اس میں محمد بن حمیر کیلئے متابع روایت بھی ملی جسے طبرانی نے عبدالملک بن محمد صغانی عن ثابت بن عجلان سے تخریج کیا اسی طرح خطاب کیلئے متابع بھی جسے اسماعیلی نے علی بن بحر عن محمد بن حمید سے تخریج کیا، ابن عباس سے اسی مفہوم میں ایک اور روایت بھی مروی ہے جو الایمان والنذور میں عکرمہ عنہ عن سودہ کے طریق سے آئے گی اس کے الفاظ ہیں: (ماتتْ لنا شاةٌ فدبغنا مَسْكَها) یہ قطعی طور پر غیر حدیث الباب ہے، اس سے متاید ہے وہ جس نے حدیث میں دباغ کا ذکرِ مزاد کیا، احمد نے اسے مطولا سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت سودہ بنت زمعہ کی ایک بکری مرگئی انہوں نے رسول اکرم سے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا: (هلا أخذتم مسكها؟) عرض کی وہ تو مرچکی تھی، فرمایا اللہ تعالیٰ تو کہتا ہے: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً)[الأنعام: ١٤٥] اور تم اسے کھا نہیں رہے بلکہ کھال کو رنگ کر انتفاع کر رہے ہو، کہتے ہیں انہوں نے کسی کو بھیجا جو اس کی کھال اتار لایا انہوں نے رنگ کر اسے مشک بنالیا۔

31 - باب الْمِسْكِ (کستوری بارے حکم)

میمِ مسک کی زیر کے ساتھ، معروف خوشبو، کرمانی لکھتے ہیں الذبائح میں اس کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ یہ ہرن کا فضلہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں سابقہ باب سے اس کی مناسبت کا آگے ذکر کروں گا جاحظ کا خیال ہے کہ یہ ایک چھوٹے جانور سے ہے جو چین میں پایا جاتا ہے جسے خوشبو کے نافہ کے حصول کیلئے شکار کیا جاتا ہے شکار کرنے کے بعد پٹیوں سے باندھ دیا جاتا ہے حتی کہ ان میں اسکا خون جمع ہو جاتا ہے پھر جب ذبح کیا جاتا ہے تو پٹیوں سے باندھا گیا نافہ نچوڑ لیا جاتا ہے تا آنکہ وہ جامد مختنق خون عمدہ خوشبو کی شکل میں ہو جاتا ہے جبکہ قبل ازیں اتنا بدبودار تھا کہ پاس آنا دشوار تھا اسی وجہ سے قفال نے کہا کہ وہ اپنی مسک سمیت رنگی جاتی ہے تو دیگر مدبوغات کی طرح پاک ہو جاتی ہے، مشہور یہ ہے کہ غزالِ مسک ہرن کی طرح ہوتا ہے البتہ اس کا رنگ سیاہ اور دانتوں کی نچلی قطار میں دو باریک سفید ناب ہوتی ہیں اور مسک وہ خون ہے جو اس کی ناف میں سال کے بعض معلوم ایام میں مجتمع ہوتا ہے جب وہ جمع ہوتا ہے تو وہ جگہ سوج جاتی اور نتیجۃً ہرن بیمار پڑ جاتا ہے حتی کہ وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے ان شہروں کے رہنے والے ان کیلئے جنگلوں میں کھونٹیاں لگاتے ہیں تا کہ ان میں پھنس جائیں، ابن صلاح نے مشکل الوسیط میں نقل کیا کہ نافجہ ہرنی کے پیٹ میں ہوتا ہے جیسے جوفِ جدی (یعنی پہلے سال کے بکری کے بچے کے پیٹ) میں اِنفحہ (اس کے بارہ میں قاموس میں لکھا ہے: بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ پیتا ہو اس کے پیٹ سے سیک چیز نکالتے ہیں اور کپڑے میں لت پت کر لیتے ہیں پھر وہ پنیر کی طرح گاڑھا ہو جاتا ہے اور عوام اس کو مَجَبَّنَہ کہتے ہیں) ہوتا ہے، علی بن مہدی طبری شافعی سے نقل کیا کہ وہ اسے پیٹ سے اس طرح باہر پھینکتی ہے جیسے مرغی انڈہ دیتی ہے، تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ اولاً وہ ناف سے گراتی ہو تو وہ اسے چمٹا رہتا ہے حتی کہ وہ اتار لیا جاتا ہے، نووی کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ مسک طاہر ہے جسم اور کپڑے میں اس کا استعمال جائز ہے اور اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے ہمارے اصحاب نے اس ضمن میں شیعہ سے ایک باطل مذہب نقل کیا جو اس قاعدہ سے مستثنی ہے: (ما أُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ) (یعنی جو زندہ سے الگ ہوا اسکی حیثیت مردار کی سی ہے)

ابن تین نے ابن شعبان مالکی سے نقل کیا کہ فَارَۃ المسک حالتِ حیات میں پکڑ لی جاتی ہے یا ایسے کفار کی ذکاۃ (یعنی ذبح کرنا) سے جن کی ذکاۃ صحیح نہیں اس کے باوجود اس کی طہارت مسلّم ہے کیونکہ وہ خون سے مستحیل (بدل) ہو کر مسک بن جاتی ہے جیسے خون مستحیل ہو کر گوشت بن جاتا (شائد کلیجی مراد ہو) اور پاک ہو جاتا ہے اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، یہ حیوان نہیں حتی کہ کہا جائے کہ موت کے ساتھ نجس ہوا بلکہ یہ جانور کے بدن میں انڈے کی طرح پیدا ہونے والی ایک شیٔ ہے مسلمانوں کا اس کے حلال و پاک ہونے پر اجماع ہے صرف حضرت عمر سے اسکی کراہت نقل کی گئی ابن منذر نے بعض دیگر کا بھی اس ضمن میں ذکر کیا پھر لکھا اس سے منع صحیح و ثابت نہیں مگر عطاء سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ وہ جزوِ منفصل ہے، مسلم نے ابوسعید کی حدیث کے اثناء نقل کیا کہ نبی کریم نے فرمایا مسک سب سے پاکیزہ خوشبو ہے: (المسك أطيب الطيب) اسے ابوداؤد نے بھی بالاختصار اسی مذکورہ عبارت پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا۔

5533 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِى زُرْعَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مَكْلُومٍ يُكْلَمُ فِى اللَّهِ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكَلْمُهُ يَدْمَى اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ مِسْكٍ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۱۸) طرفاه 237، - 2803

(یدمی) یاء اور میم کی زبر کے ساتھ، اس حدیث کی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے نووی کہتے ہیں آپ کے قول: (فی سبیل الله) کا ظاہر یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے ساتھ مختص ہے جن کیلئے یہ قتالِ کفار میں واقع ہو لیکن انہی کے ساتھ ملتحق ہیں وہ جو باغیوں، ڈاکوؤں اور اقامتِ معروف کرتے ہوئے جان قربان کریں کیونکہ یہ بھی شہداء ہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں اصلِ حدیث کفار کے بارہ میں ہے مگر یہ حضرات بھی بالمعنی ان کے ساتھ مشترک ہیں کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: (مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيدٌ) بعض متاخرین کو اپنے اموال کے دفاع میں قتال کرنے والوں کی بابت توقف لاحق تھا کیونکہ ان کا مقصد تو طبعی طور سے اپنے مال کی حفاظت ہے جبکہ حدیث میں اس کے مخلص کے ساتھ اختصاص کا اشارہ ہے جب آپ نے فرمایا: (والله أعلم بِمَنْ يُكْلَمُ في سبيله) جواب یہ ہے کہ مال کی حفاظت کے ساتھ ان کا مقصد نہیں (یعنی ڈاکوؤں کو) ارتکابِ معصیت سے بھی بچانا ہے پھر شارع نے جو حفاظتِ مال کا حکم دیا ہے اس کا امتثال بھی تو ہے، محض مال کا بچانا قصد نہیں تو یہ اس لحاظ سے اس شخص کی مانند ہی ہے جو اس غرض سے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند و بالا ہو اور ساتھ ساتھ غنیمت کے حصول کا تشوّف بھی ہو، ابن منیر کہتے ہیں طہارتِ مسک پر بخاری کے اس اور آمدہ حدیث کے ساتھ وجہِ استدلال یہ ہے کہ ان میں شہید کے خون کی اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس لئے کہ یہ تکریم و تعظیم کے سیاق و حمل میں ہے اگر یہ نجس ہوتی تو خبائث میں سے ہوتی اور اس مقام میں خونِ شہیداں کی اس کے ساتھ تمثیل موزوں اور حسن نہ ہوتی۔

5534 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ أَبِى مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسَّوْءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكِيرِ فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً وَنَافِخُ الْكِيرِ إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۲) .طرفه - 2101

جلیسِ صالح کے بارہ میں حدیثِ ابوموسی، اس کی شرح کتاب البیوع کے اوائل میں گزری ہے۔

32 - باب الأَرْنَبِ (خرگوش کا گوشت)

ارنب اسمِ جنس ہے مذکر و مؤنث دونوں پر اس کا اطلاق ہے مذکر کو خزز بروزنِ عمر بھی کہا جاتا ہے اور مادہ کو عکرشہ، چھوٹے خرگوش کو خرنق کہتے ہیں یہی مشہور ہے، جاحظ لکھتے ہیں ارنب صرف مادہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے خرگوش نہایت بزدل (کثیرة الشبق) (یعنی کثرتِ شہوت والا) ہے ایک برس نر اور ایک برس مادہ خرگوش پیدا ہوتے ہیں مادہ کو حیض بھی آتا ہے ان معلومات کے

ماخذ کا ذکر کروں گا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کھلی آنکھوں سے سوتا ہے۔

5535 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا وَنَحْنُ بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَى الْقَوْمُ فَلَغَبُوا فَأَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَذَبَحَهَا فَبَعَثَ بِوَرِكَيْهَا أَوْ قَالَ بِفَخِذَيْهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَبِلَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۲۸) .طرفاه 2572، - 5489

(أنفجنا) مسلم کی روایت میں ہے :(استنفجنا) کہا جاتا ہے :(نفج الأرنب إذا ثارَ و عدَا) اور (أنفجته إذا أثرْته من موضعه)(جب اسے اس کی جگہ سے بھڑ کا دیا) انفاج بال (یعنی رونگٹے) کھڑے ہونے کو بھی کہتے ہیں مازری کی شرحِ مسلم میں (بعجنا) ہے انہوں نے اسے مفسر بالشق کیا: (بعج بطنه إذا شقَّه)(یعنی پیٹ پھاڑا) سے، عیاض نے تعاقب کیا اور اسے تصحیف قرار دیا اور یہ کہ حدیث کے اس سیاق میں یہ معنی صحیح نہیں ٹھہرتا کیونکہ اس میں تو مذکور ہے کہ اس کے بعد وہ اسے پکڑنے کیلئے کوشاں ہوئے، اگر پہلے ہی اس کا پیٹ چاک کر دیا تھا تو یہ سعی وکوشش چہ معنی؟

(بمر الظهران) مکہ سے ایک مرحلہ کی مسافت پر، عام مصری اسے بطنِ مرو کہتے ہیں حالانکہ مرراۓ مشدد کے ساتھ ہے۔

(فذبحها) طیالسی کی روایت میں (بمروة) بھی ہے حماد کی روایت میں ہے کہ میں نے اسے بھونا۔(أو قال بفخذيها) راوی کا شک ہے حماد کی روایت میں: (بعجزها) ہے۔(فقبلها) ضمیر ہدیہ کی طرف راجع ہے الہبہ میں اسی سند کے ساتھ یہ بھی مذکور تھا کہ میں نے پوچھا آپ نے کھایا بھی؟ کہا ہاں پھر کہا قبول تو کیا تھا (یعنی کھانا یادنہیں) ترمذی کی طیالسی کے طریق سے روایت میں ہے:(فأكله قلت أكله؟ قال قَبِلَه) یہ سوال ہشام بن زید کا ہے اپنے دادا حضرت انس سے، ان کے (أكله) کہنے پر مراجعت کی گویا اکل کے ساتھ جزم کرنے میں توقف کیا البتہ اسے قبول کر لینا جزم کے ساتھ بیان کیا، دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کو خرگوش کا ہدیہ بھیجا گیا میں سوئی ہوئی تھی تو میرے لئے اس کا پچھلا حصہ بچا کر رکھا جب اٹھی تو کھلایا، یہ اگر صحیح ہوتی تو مشعر تھی کہ آپ نے بھی تناول فرمایا مگر اس کی سند ضعیف ہے! حنفیہ کے ہدایہ میں ہے کہ نبی اکرم کو جب بھونے ہوئے خرگوش کا ہدیہ ملا تو آپ نے بھی کھایا اور صحابہ کو بھی کھانے کا حکم دیا گویا انہوں نے یہ بات دو حدیثوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے لکھی ایک تو یہی حدیثِ باب اور دوسری وہ حدیث جسے نسائی نے موسی بن طلحہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے کہ ایک اعرابی بھنا ہوا خرگوش لئے نبی اکرم کے پاس آیا آپ کے سامنے رکھ دیا آپ نے امساک کیا (یعنی نہ کھایا) ممکن ہے روزہ سے ہوں صحابہ کو حکم دیا کہ کھالیں، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ موسی پر اس میں بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے

حدیث سے خرگوش کے جوازِ اکل کا ثبوت ملا یہی تمام علماء کا قول ہے صحابہ میں سے صرف ابن عمر، تابعین میں سے عکرمہ اور فقہاء میں سے محمد بن ابولیلی سے کراہت کا قول منقول ہے، خزیمہ بن جزء کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں وہ کہتے ہیں میں نے عرض کی یارسول اللہ خرگوش کے بارہ میں آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا نہ اسے کھاتا ہوں اور نہ حرام قرار دیتا ہوں، میں نے نہ کھانے کی وجہ پوچھی تو فرمایا مجھے بتلایا گیا ہے کہ (تدمى)(یعنی اسے حیض آتا ہے) اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح بھی ہوتی تب بھی اس میں کراہت پر دلالت

نہیں جیسا کہ آمدہ باب میں اسکی تقریر آئے گی، عبداللہ بن عمرو سے اسکا شاہد بھی ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس یہ لایا گیا تو آپ نے نہیں کھایا مگر منع بھی نہ کیا، زعم کیا کہ اسے حیض آتا ہے یعنی اس وجہ سے ناگواری محسوس کی اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، مسندِ اسحاق میں حضرت عمر سے اس کا شاہد بھی ہے رافعی نے ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ وہ اسے حرام قرار دیتے تھے مگر نووی نے ابو حنیفہ سے اس کا منقول ہونا غلط قرار دیا ہے، اس حدیث سے شکار کا پیچھا کرنے اور اسے مستثار کرنے (یعنی ہانکا لگانے اور گھیر کر لانے) کا جواز بھی ملا ابو داؤد اور نسائی نے جو ابن عباس کے حوالے سے مرفوعا روایت کیا: (من اتبع الصید غفل) تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ کوئی اسے اپنا معمول بنالے اور دینی و دنیاوی مصالح سے بے اعتنائی وغفلت کا مظاہرہ کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ شکار پکڑنے والا ہی اس کا مالک ہے اسے مثار کرنے والا اس میں اس کا شریک نہ ہوگا، شکار کا ہدیہ دینا اور شکاری سے قبول کر لینا بھی ثابت ہوا نیز یہ بھی کہ عظیم المرتبت شخص کو کوئی معمولی ہدیہ بھی دیا جا سکتا ہے اگر علم ہو کہ ناپسند نہ کرے گا، یہ بھی ثابت ہوا کہ بچے کا ولی اس کی ملکیت میں متصرف ہو سکتا ہے اگر اس میں مصلحت ہو، طالبعلم کا اپنے شیخ کو استثبات کرنا بھی ثابت ہوا جیسے ہشام نے حضرت انس کی نسبت کیا۔

- 33 باب الضَّبِّ (گوہ کا گوشت)

یہ چوہے سے مشابہ لیکن اس سے ذرا بڑا جانور ہے، ابو حِسل کنیت ہے مادہ کو ضبہ کہا جاتا ہے یہ عرب کے ایک قبیلہ کا نام بھی ہے، خیف کے مقام پر منی کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ کا نام بھی ضب ہے اونٹ کے تلوے میں ظاہر ہونے والی ایک داء کو بھی ضب کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ضب کے ذکر کی جڑ دو شاخہ ہے اسی لئے اسے ذکران کہتے ہیں، ابن خالویہ ذکر کرتے ہیں کہ سات سو برس تک زندہ رہتی ہے اور پانی نہیں پیتی چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتی ہے اور کبھی اس کے دانت نہیں گرتے بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس کے اسنان ایک ہی قطعہ ہیں (یعنی سب دانت ایک ہی دانت کی شکل میں ہیں) بعض نے بیان کیا کہ اس کا گوشت کھانے سے پیاس دور ہوتی ہے ضرب الامثال میں سے ہے: (لا أفعل حتی یرد الضب) (یعنی میں یہ کام نہ کرونگا حتی کہ گوہ پانی پینے آئے) ایسے شخص کی بابت جو کوئی کام نہ کرنا چاہے کیونکہ گوہ فقط بادِ نسیم اور ہوا کی ٹھنڈک پر اکتفاء کرتی ہے، یہ سردیوں میں اپنے بل سے باہر نہیں نکلتی۔

- 5536حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الضَّبُّ لَسْتُ آكُلُهُ وَلاَ أُحَرِّمُهُ

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا گوہ کو نہ میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں۔

(لست آکله الخ) مختصراً نقل کیا مسلم نے اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے گوہ کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: (لا آکله و لا أحرمه) نافع عن ابن عمر سے ہے کہ آپ منبر پر تھے کہ ایک شخص نے یہ سوال کیا، ممکن ہے یہ خزیمہ بن جزء ہوں کیونکہ ابن ماجہ نے ان سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ آپ گوہ کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ یہی جواب ذکر کیا، مسلم اور نسائی کے ہاں ابو سعید سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں بکثرت گوہ پائی جاتی ہیں آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا میرے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کی ایک امت مسخ کی گئی تو نہ آپ نے

(کھانے کا) حکم دیا اور نہ اس سے منع فرمایا، اس روایت میں جس شخص کا ذکر ہے محتمل ہیں وہ ثابت بن ودیعہ ہوں چنانچہ ابوداؤد اور نسائی نے ان سے روایت کیا کہ مجھے کئی عدد گوہ ملے میں نے ایک کو بھونا اور نبی اکرم کے پاس لایا آپ نے ایک چھڑی لے کر اس کی انگلیاں شمار کیں پھر فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت کو زمین کے کئی جانوروں کی شکل میں مسخ کیا گیا اور میں نہیں جانتا وہ کون سے جانور تھے تو آپ نے نہ (کھانے کا) حکم دیا اور نہ منع فرمایا (انگلیاں شائد یہ جاننے کیلئے شمار کیں کہ آیا انسانوں کی طرح بارہ ہیں) اس کی سند صحیح ہے۔

- 5537حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ فَأُتِيَ بِضَبٍّ مَحْنُوذٍ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ أَخْبِرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ فَقَالُوا هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَرَفَعَ يَدَهُ فَقُلْتُ أَحَرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لاَ وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ قَالَ خَالِدٌ فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۷۳۰) .طرفاه 5391، - 5400

(عن أبي أمامة الخ) یعنی سہل بن حنیف انصاری، یہ اور ان کے والد صحابی ہیں، یہ حدیث اسی کتاب الاطعمہ کے شروع میں یونس عن زہری سے گزری ہے اس میں (أخبرني أبو أمامة) تھا۔ (عن عبد الله الخ) یونس کی مذکورہ روایت میں تھا کہ ابن عباس نے انہیں بتلایا کہ خالد بن ولید جنہیں سیف اللہ کہا جاتا ہے، نے انہیں خبر دی، یہ حدیث ان روایات میں سے ہے جن کی بابت زہری پر اختلاف ہے کہ آیا یہ مسندِ ابن عباس سے ہے یا حضرت خالد کی مسند سے؟ اسی طرح مالک پر بھی اسی میں اختلاف کیا گیا تو اکثر نے (عن ابن عباس و خالد أنهما دخلا الخ) ذکر کیا یحیی بن یحیی تمیمی نے مالک سے: (عن ابن عباس قال دخلت أنا وخالد علی النبي الخ) نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا اسی طرح انہوں نے اسے عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (عن ابن عباس قال أتي النبي ﷺ و نحن في بيت ميمونة بضبين مَشْوِيَّين) ہشام بن یوسف نے معمر سے جمہور کی طرح روایت کیا کہ جیسا اوائل الاطعمہ میں گزرا، ان روایات کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ابن عباس اس واقعہ کے وقت اپنی خالہ ام المومنین کے گھر موجود تھے جیسا کہ ایک روایت میں اس کی تصریح بھی کی گویا انہوں نے بعض جزئیات میں حضرت خالد سے استثبات کیا تھا کیونکہ انہی نے نبی اکرم سے گوہ کا حکم دریافت کیا تھا اور پھر اسے تناول بھی کیا تھا تو اس لحاظ سے ابن عباس کبھی ان سے بھی اس قصہ کو روایت کر دیتے تھے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ محمد بن منکدر نے ابوامامہ بن سہل عن ابن عباس سے اس کی تحدیث کرتے ہوئے ذکر کیا کہ نبی اکرم کے ہاں۔ آپ اس وقت حضرت میمونہ کے گھر میں تھے اور خالد بھی موجود تھے۔ گوہ کا گوشت لایا گیا اسے مسلم نے نقل کیا سعید بن جبیر نے بھی ابن عباس سے اسے روایت کرتے ہوئے حضرت خالد کا ذکر نہیں کیا، یہ الاطعمہ میں گزری۔

(أنه دخل مع رسول الخ) یونس نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا کہ وہ ان کی اور ابن عباس کی خالہ تھیں بقول ابن حجر حضرت خالد کی والدہ کا نام لبابہ صغریٰ تھا جبکہ امِ عباس (یقیناً یہاں ام کے بعد ابن کا لفظ ساقط ہوا) کا نام لبابہ کبریٰ تھا اور ان کی کنیت

ام الفضل تھی اپنے بیٹے فضل بن عباس کے حوالے سے، تینوں حارث بن حزن ہلالی کی بیٹیاں تھیں۔

(فأتي بضب محنوذ) یعنی گرم پتھر پر بھونی ہوئی، معمر کی روایت میں: (بضب مَشْوِيّ) ہے، محنوذ اخص ہے حنیذ (جو قرآن میں وارد ہے) اس کا ہم معنی ہے یونس نے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ اسے ان کی بہن حفیدہ نے پیش کیا تھا سعید بن جبیر کی روایت میں گزرا کہ ام حفیدہ بنت حارث نے نبی اکرم کیلئے گھی، پنیر اور گوہ کا ہدیہ بھیجا عوف بن ابو بشر عن سعید بن جبیر کی طحاوی کے ہاں روایت میں ہے: (جاء ت أم حفیدة بضب و قنفذ) اس میں قنفذ کا ذکر غریب ہے (قنفذ چوہے کو کہتے ہیں)، ان کا نام ہُزیلہ مروی ہے یہ موطا کی عطاء بن یسار سے مرسل روایت میں ہے اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے دو نام ہوں یا ایک نام اور دوسرا لقب ہو، بعض شراحِ عمدہ نے ان کا نام حمیدہ بھی ذکر کیا اور کنیت ام حمید ایک روایت میں ہاء اور فاء کے ساتھ لیکن دالی کی بجائے راء اور حاء کی جگہ حاء بغیر ہاء کے، ہے، یہ سب تصحیفات ہیں۔

(فأهوى) یونس نے اضافہ کیا کہ کم ہی ہوا ہوگا کہ نبی اکرم کے سامنے کھانا پیش کیا گیا یہ ذکر کئے بغیر کہ کیا طعام ہے، ابن راہویہ اور بیہقی نے شعب میں یزید بن جوتکیہ عن عمر سے روایت کیا کہ ایک اعرابی نبی اکرم کی خدمت میں خرگوش کا ہدیہ لئے آیا اور نبی اکرم (احتیاطا) اس وقت تک نہ کھاتے حتی کہ صاحبِ طعام کو بھی کھانے کا کہتے یہ احتیاط خیبر میں زہر آلود بکری کے واقعہ کے مدنظر اختیار کی تھی، اس کی سند حسن ہے۔

(فقال بعض النسوة الخ) یونس کی روایت میں ہے کہ ایک خاتون بولیں نبی اکرم کو بتلا دو یہ کیا ہے، یہ گوہ ہے یا رسول اللہ! گویا خاتون نے جب دیکھا کہ سب خاموش ہیں تو خود ہی کہہ دیا باب (إجازة خبر الواحد) میں شعبی عن ابن عمر کے طریق سے آئے گا کہتے ہیں کئی صحابہ کرام جن میں سعد بن ابی وقاص بھی تھے گوشت پر مشتمل کھانا تناول کرنے لگے تو ازواج مطہرات میں سے ایک نے ندا دی، مسلم کی یزید بن اصم عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ وہ حضرت میمونہ کے گھر میں تھے فضل بن عباس، خالد اور کوئی خاتون بھی وہاں تھے، کہ دستر خوان قریب کیا گیا جس پر گوشت تھا نبی اکرم نے کھانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ نے کہا یہ گوہ کا گوشت ہے تو آپ نے ہاتھ روک لیا، اس سے پتہ چلا کہ یہ اطلاع دینے والی خاتون حضرت میمونہ تھیں طبرانی کی اوسط میں صحیح سند کے ساتھ ایک اور روایت میں ہے: (فقالت میمونة أخبروا رسول اللهﷺ ما هو)۔

(فرفع یده) یونس نے (عن الضب) بھی مزاد کیا اس سے ماخوذ ہوا کہ باقی طعام تناول فرمایا، پہلے گزرا کہ گوہ کے علاوہ بھی کچھ موجود تھا سعید بن جبیر عن ابن عباس کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے: (فأكل الأقط و شرب اللبن) (کہ پنیر کھایا مقاور دودھ نوش کیا)۔ (لم یکن بأرض الخ) یزید بن اصم کی روایت میں ہے کہ میں نے کبھی اس کا گوشت نہیں کھایا ابن عربی لکھتے ہیں بعض الناس نے (لم یکن بأرض قومی) پر اعتراض کیا اور کہا کہ ارضِ حجاز میں گوہ تو کثیر تھے بقول ابن عربی اگر تو یہ شخص حدیث کو جھٹلا رہا ہے تو وہ خود جھوٹا ہے ارضِ حجاز میں یہ بالکل موجود نہیں یا ممکن ہے کسی اور جانور کو وہ گوہ سمجھ بیٹھا ہو یا ممکن ہے بعد ازاں ہو گئے ہوں، ابن عبدالبر اور ان کے اتباع نے بھی ارضِ حجاز میں گوہ موجود ہونے کا انکار کیا ہے بقول ابن حجر اس تردید کی ضرورت نہیں کیونکہ نبی اکرم کی مراد مکہ اور آس پاس کا علاقہ تھا نہ کہ ساری ارضِ حجاز! مسلم کے ہاں یزید بن اصم کی روایت میں

ہے کہ ایک شادی کی دعوت میں ہمارے سامنے تیرہ گوہ رکھے گئے کچھ نے کھایا اور کچھ نے نہیں اس سے ان علاقوں میں بکثرت گوہ موجود ہونے پر دلالت ملی۔

(فأجدني أعافه) أي أتكره أكله (یعنی اسے کھانے سے طبعی کراہت محسوس کرتا ہوں) سعید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے (كالمتقذر) ترک کیا اور باقیوں کو کھانے کا حکم دیا اس روایت کے صرف یزید بن اصم کے طریق میں مسلم کے ہاں (أمر) مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (فقال لهم كلوا فأكل الفضل و خالد و المرأة) شعبی عن ابن عمر کی روایتوں میں بھی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم کھاؤ اور کھلاؤ، یہ حلال ہے یا فرمایا کوئی حرج نہیں لیکن یہ میرا طعام نہیں، آپ کے نہ کھانے کا ایک سبب اور بھی مذکور ہے اسے مالک نے مرسلِ سلیمان بن یسار سے نقل کیا ابن عباس کی روایت کا ہم معنی نقل کر کے آخر میں کہا: (فقال النبي ﷺ كُلا۔ يعني لخالد و ابن عباس۔ فإنني يحضرني من الله حاضرة) یعنی میرے پاس اللہ کے فرستادے حاضر ہوتے ہیں بقول مازری یعنی فرشتے، گویا گوہ کے گوشت کی کوئی ناگوار بو تھی تو اس وجہ سے اس کا ترک کیا جیسے لہسن کو ترک کیا تھا بقول ابن حجر اگر یہ صحیح ہے تو اول کے ساتھ اس کا ضم ممکن ہے تو گویا اس کے نہ کھانے کے دو سبب ہوئے۔ (فاجترته) کتبِ حدیث میں یہی معروف ہے مہذب کے بعض شراح نے زاء سے قبل راء کے ساتھ ضبط کیا نووی نے اسے غلط قرار دیا ہے۔

(ينظر) یونس کے ہاں (إلی) بھی ہے، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہوئے: اکلِ ضب کا جواز، عیاض نے بعض سے اس کی تحریم اور حنفیہ سے اس کی کراہت نقل کی ہے نووی نے ان کا انکار کیا اور لکھا میرا نہیں خیال کہ کسی سے صحت کے ساتھ یہ منقول ہو، اگر صحیح ہے تو نصوص اور اجماعِ سابق کے مخالف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن منذر نے حضرت علی سے بھی یہی نقل کیا تو اجماع کا دعوی درست نہیں، ترمذی نے بعض اہل علم سے اس کی کراہت نقل کی ہے طحاوی معانی الآثار میں لکھتے ہیں بعض حضرات نے گوہ کھانا مکروہ سمجھا ہے ان میں ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد بن حسن ہیں، کہتے ہیں محمد نے حدیثِ عائشہ کہ نبی اکرم کی خدمت میں گوہ کا ہدیہ پیش کیا گیا مگر آپ نے تناول نہ کیا ایک سائل آ گیا حضرت عائشہ نے اسے دینا چاہا تو نبی اکرم نے فرمایا جو خود نہیں کھاتی وہ سائل کو دے رہی ہو؟ سے حجت پکڑی ہے طحاوی کہتے ہیں اس میں کراہت کی کوئی دلیل نہیں کہ محتمل ہے کہ انہیں اس سے طبعی کراہت ہو تو نبی اکرم کی مراد یہ ہو کہ اللہ کے تقرب کیلئے خیر الطعام سے (یعنی جو خود کو بھی پسند ہو) کچھ دینا چاہئے جیسے آپ نے ردی کھجور کے تصدُق سے منع فرمایا ایک روایت میں ہے کہ آپ نے گوہ سے منع کیا اسے ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا یہ اسماعیل بن عیاش کی ضمضم بن زرعہ عن شریح بن عتبہ عن ابی راشد حبرانی عن عبدالرحمن بن شبل سے روایت ہے اور ابن عیاش کی شامیوں سے روایت قوی ہے اور یہ سب شامی ثقہ رواۃ ہیں خطابی کے قول کہ اس کی اسناد بذاک نہیں (یعنی قوی)، سے مغتر نہ ہوا جائے! اسی طرح ابن حزم کے قول سے بھی کہ اس میں ضعفاء اور مجہول راوی ہیں اور بیہقی کے اس قول سے بھی کہ اس میں اسماعیل بن عیاش متفرد ہیں اور وہ حجت نہیں اسی طرح ابن جوزی کا قول کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ان سب اقوال میں تساہل ہے جو مخفی نہیں، بخاری کے نزدیک اسماعیل کی شامی رواۃ سے روایات قوی ہیں ترمذی نے بھی بعض کو صحیح قرار دیا ہے ابوداؤد نے عبدالرحمن بن حسنہ سے نقل کیا جس میں کہتے ہیں ہم ایک سرزمین میں اترے جہاں بکثرت گوہ تھے اس میں ہے کہ کچھ شکار کر کے پکائے نبی اکرم نے فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت بڑی دواب کی صورت میں مسخ کر دی

گئی تھی مجھے خدشہ ہے کہ وہ یہ ہوں، پس انہیں الٹا دو، اسے احمد نے بھی تخریج کیا اور ابن حبان اور طحاوی نے صحیح قرار دیا اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے البتہ ضحاک ان کے رجال میں سے نہیں طحاوی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ زید بن وہب سے ہے حارث بن مالک، یزید بن ابی زیاد اور وکیع بھی ان کے موافق ہیں ان کے آخر میں ہے آپ کو بتلایا گیا کہ لوگوں نے انہیں بھون کر کھایا ہے تو آپ نے نہ کھایا اور نہ منع فرمایا،

سابق الذکر احادیث جو تصریحاً، تلویحاً، نصاً اور تقریراً ان کی حلت پر دال ہیں، کے اور اس حدیث کے درمیان یہ تطبیق دی جا سکتی ہے کہ یہ نہی اول الحال میں تھی جب آپ کے ذہن میں تھا کہ ہو سکتا ہے یہ امت بنی اسرائیل کی مسخ شدہ شکل ہو تبھی آپ نے ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا بعد ازاں آپ نے توقف فرمایا چنانچہ خود تو تناول نہ کیا مگر منع بھی نہ کیا تو اذن ثانی الحال پر محمول ہے جب آپ کو علم دیا گیا کہ ممسوخ امتوں کی نسل نہ چلی تھی پھر آپ نے استقذارا (جس کا ایک اور سبب بھی مذکور ہوا) کھایا تو نہیں البتہ حرام بھی قرار نہ دیا، آپ کے دستر خوان پر اس کا کھایا جانا اِباحت پر دال ہے تو متقذر کے حق میں کراہتِ تنزیہی شمار ہوگا اور احادیثِ اباحت اس کے لئے جو تقذّر کا شکار نہیں، اس سے لازم نہیں کہ آپ مطلقا مکروہ سمجھتے تھے ابن العربی کی کلام سے مفہوم ہے کہ متقذر کے حق میں حلال نہیں کیونکہ وہ اس کے اکل سے ضرر کا متوقع ہے اور یہ اس کے ساتھ مختص نہیں، مسلم کے ہاں یزید بن اصم کی حدیث میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو قصہِ ضب کی خبر دی یہ سن کر اہلِ مجلس نے بڑھ چڑھ کر باتیں کیں حتی کہ بعض نے کہا نبی اکرم نے فرمایا تھا میں نہ تو اسے کھاتا ہوں اور نہ اس سے روکتا اور اسے حرام قرار دیتا ہوں تو ابن عباس نے کہا تم نے بری بات کہی ہے نبی اکرم نہیں معبوث کئے گئے مگر محلِّل یا محرِّم بنا کر، ابن عربی کے بقول ابن عباس سمجھے کہ اس شخص کی نبی اکرم کے قول: (لا آکل) ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ نبی اکرم کہہ رہے ہیں میں اسے حلال نہیں کہتا تو اس کا انکار کیا کیونکہ یہ محال ہے کہ یہ نہ حلال ہو اور نہ حرام، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں ان کی اس بات کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کسی چیز کا اگر حلال یا حرام کے ساتھ الحاق متضح نہ ہو تو وہ شبہات میں سے ہوتی ہے تو ایسی شیٔ کے حکم میں ہوگی جس کی بابت ابھی شرع وارد نہیں ہوئی، اصح وہ جو نووی نے کہا کہ اس پر نہ حلت اور نہ حرمت کا حکم لگایا جائے گا بقول ابن حجر یہ مسئلہ اس نوع سے قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ ایسا تو تب اگر کسی شیٔ کی بابت مجتہد کے ہاں حکم متعارض ہو، شارع سے جب کسی واقعہ کے بارہ میں استفسار کیا جائے گا تو ضروری ہے کہ وہ اس بارے شرعی حکم ذکر کریں ابن عربی کی یہی مراد تھی اسی پر انہوں نے ابن عباس کی کلام کا مُحط قرار دیا کہتے ہیں پھر مجھے ایک طریق میں اس روایت کا ایک لفظِ زائد ملا جو مسلم کی روایت سے ساقط ہے اس سے ابن عباس کا یہ انکارِ مذکور متجہ ہے اور ابن عربی کی تاویل سے مستغنی ہوا جا سکتا ہے وہ یہ کہ (لا آکله ہو ول ب: (لا أحله) ہے چنانچہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے جو اس روایت میں مسلم کے شیخ ہیں، اپنی مسند میں اسی مسلم والی سند کے ساتھ تخریج کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (لا أكله ولا أنهى عنه ولا أحِلُّه ولا أحَرِّمه) شائد مسلم نے اس کے شذوذ کے سبب عمداً اسے حذف کیا کیونکہ یہ اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں نہ ابن عباس کی حدیث میں اور نہ کسی اور کی، اشہر جنہوں نے نبی اکرم سے (لا آکله ولا أحرمه) روایت کیا، ابن عمر ہیں جیسا کہ گزرا اور ان کی روایت میں (لا أحله) موجود نہیں بلکہ ان سے تصریح وارد ہے کہ یہ حلال ہے لہذا یہ لفظ ثابت نہیں یعنی (لا أحله) کیونکہ یہ اگرچہ یزید بن اصم کی روایت سے ہے جو ثقہ ہیں لیکن انہوں نے ایک قوم کے حوالے سے اس کی خبر

دی جو ابن عباس کی مجلس میں تھے تو اس لحاظ سے یہ مجہول سے روایت ہے، یزید نے یہ نہیں کہا کہ وہ صحابہ تھے حتی کہ ان کا عدم تسمیہ نظر انداز کر دیا جائے (کیونکہ: الصحابة کُلُّھم عدول)

بعض مانعینِ جواز نے مسلم کی حدیثِ ابوسعید سے استدلال کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ذُکِرَ لی أنَّ أُمةً مِن بنی اسرائیل مُسِخَتْ) اس کا اور اس کے شواہد کا پہلے ذکر کر چکا ہوں، طبری کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں اس امر کا جزم نہیں کہ گوہ انہی دواب میں سے ہے جن کی شکل میں یہ امت مسخ کی گئی، آپ کو فقط اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو لہذا توقف کیا یہ بات آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ علم دئے جانے سے قبل کہی تھی کہ ممسوخ کی نسل نہ چلی تھی، طحاوی نے یہی جواب دیا پھر معرور بن سوید عن ابن مسعود کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے بندروں اور خنازیر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا یہ مسخ شدہ (انسانی اقوام) ہیں؟ فرمایا اللہ نے کسی قوم کو ہلاک یا مسخ نہیں کیا کہ پھر ان کی نسل بھی چلائی ہو اس حدیث کی اصل مسلم میں ہے گویا انہیں مسلم کا حوالہ یاد نہ رہا ابن عربی پر تعجب کہ کہا ممسوخ کی نسل نہ چلنا محض دعوی ہے، یہ ایسا امر ہے کہ عقل کے ساتھ اس میں بات نہیں کرنی چاہئے بطریق النقل ہی یہ ثابت ہو تو ہو (گویا وہ اس حدیث سے غافل رہے) طحاوی نے متعدد طرق کے ساتھ اس کی تخریج کے بعد ابن عمر کی حدیث تخریج کی پھر لکھا ان آثار سے ثابت ہوا کہ گوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، میں بھی یہی کہتا ہوں، کہتے ہیں محمد بن حسن نے اپنے اصحاب کیلئے حدیثِ عائشہ سے احتجاج کیا طحاوی نے اسے حماد بن سلمہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن اسود عن عائشہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم کو اس کا ہدیہ دیا گیا مگر آپ نے نہ کھایا ایک سائل نے صدا دی حضرت عائشہ نے اسے دے دینا چاہا تو آپ گویا ہوئے جسے خود نہیں کھاتی اسے دوسرے کو دے رہی ہو؟ بقول محمد یہ اس کی کراہت پر دال ہے اپنے آپ کیلئے بھی اور غیر کیلئے بھی، طحاوی نے تعقب کیا کہ محتمل ہے کہ آنجناب کی یہ بات اس آیت کی جنس سے ہو: (وَ لَسْتُمْ بِآخِذِیْهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوْا فِیْهِ)[البقرة : ۲۶۷] پھر وہ احادیث ذکر کیں جن میں حشف التمر (یعنی ردی کھجور) کے تصدُّق کی کراہت مذکور ہے (حالانکہ وہ کھانا مکروہ نہیں) کتاب الصلاۃ کے باب (تعلیق القنو فی المسجد) میں یہ مذکور گزری ہیں اسی طرح حدیثِ براء کہ (کانوا یحبون الصدقة بأردأ تمرهم) تو یہ آیت نازل ہوئی: (أَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ) کہتے ہیں یہی مفہوم ہے آپ کے گوہ کے ضمن میں حضرت عائشہ سے یہ بات کہنے کا، یہ نہیں کہ وہ حرام ہے بقول ابن حجر اس سے لگتا ہے کہ وہ محمد کے قول سے سمجھے کہ ان کے ہاں یہ مکروہِ تحریمی ہے جبکہ اکثر حنفیہ سے معروف یہ ہے کہ کراہتِ تنزیہی ہے بعض کا میلان تحریم کی طرف ہوا اور کہا (اس بارے) احادیث باہم مختلف ہیں اور متقدم کی معرفت مشکل ہے لہذا ہم نے تقلیلا للنسخ جانبِ تحریم کو راجح قرار دیا ابن حجر کہتے ہیں ان کا یہ دعوی کہ متقدم کی معرفت مشکل ہے درست نہیں جیسا کہ بحث گزری، ابن عربی کی مذکورہ بات پھر ذکر کرتے ہوئے (شائد یہ تکرار بوجہ کتابت ہو) لکھتے ہیں گویا مسلم کی یہ حدیث ان کے ذہن میں نہ رہی پھر کہا (یعنی ابن اعرابی نے) کہ بالفرض اگر ضب کا ممسوخ ہونا ثابت ہے تو یہ اس کے اکل کی تحریم کو مقتضی نہیں کیونکہ اب تو اس کی آدمیت کا کوئی اثر و نشان باقی نہیں آپ نے فقط اس لئے کھانا مکروہ سمجھا کہ اس کی شکل میں اللہ کا عذاب نازل ہوا تھا جیسے آپ نے ثمود کے چشموں سے پانی نہ پیا تھا بقول ابن حجر آدمی کے جوازِ اکل کا مسئلہ اگر وہ کسی حیوان کی صورت میں مسخ ہو جائے، ہمارے فقہاء کی کتب میں زیر بحث نہیں دیکھا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز سے مطلق نفرت اور عدم استطابت اسکی تحریم کو مستلزم نہیں اور آپ کی نسبت منقول ہے کہ کسی کے تیار کردہ کھانے میں کوئی عیب نہ نکالتے تھے تا کہ اس کی دل شکنی نہ ہو اور اسے تقصیر کی طرف منسوب کیا جائے مگر جو قدرتی طور پر ہے اس سے نفرتِ طبع ممتنع نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ اس قسم کا وقوع اس کی نسبت معیب نہیں جس سے اسکا وقوع ہو خلافا لبعض المتنطعة ، یہ بھی ثابت ہوا کہ انسانی طبائع ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس سے یہ استنباط بھی ہو سکتا ہے کہ گوشت اگر بد بودار ہو جائے تو حرام نہیں کیونکہ بعض طبیعتوں کو ایسا بھی برا نہ لگے گا، بیوی کے رشتہ داروں کا اس کے گھر میں آنے جانے کا جواز بھی ملا اگر یہ شوہر کی اذن اور مرضی سے ہو، ابن عبدالبر سے یہاں فحش غفلت ہوئی جب کہا حضرت خالد کا نبی اکرم کے گھر میں یہ آنا پردے کا حکم نازل ہونے سے قبل کی بات ہے اور خود اپنی ذکر کردہ اس بات سے غافل ہوئے کہ حضرت خالد کا قبولِ اسلام عمرۂ قضاء اور فتحِ مکہ کے درمیان تھا اور بالاتفاق پردے کا حکم اس سے قبل نازل ہو چکا تھا، حدیثِ باب میں ہے کہ انہوں نے پوچھا (أ حرام هو يا رسول الله؟) اگر یہ واقعہ نزولِ حجاب سے قبل کا ہوتا تو حضرت خالد کے اسلام سے قبل کا ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو وہ حلال وحرام کی بابت استفسار نہ کرتے اور نہ آپ کو (یا رسول الله) کہتے ،اس سے رشتہ دار، دوست اور صہر کے گھر سے کھانا کھالینے کا جواز بھی ثابت ہوا شائد حضرت خالد اور ان حضرات کا مقصد جنہوں نے گوہ کا گوشت کھایا، یہ تھا کہ ہدیہ دینے والی کی دل شکنی نہ ہو یا اس وجہ سے کہ آنجناب نے اسے حلال قرار دیا یا پھر آپ کے حکم (کلوا) کے امتثال کیلئے! جنہوں نے نہیں کھایا وہ سمجھے کہ یہ امرِ نبوی برائے اباحت ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ آپ غیب کی وہی باتیں جانتے تھے جو اللہ تعالیٰ آپ کو بتلائے (یعنی مطلقاً عالم الغیب نہ تھے) حضرت میمونہ کی فراست اور وفورِ عقل بھی ظاہر ہوئی کہ بھانپ گئیں کہ آپ گوہ کے گوشت سے احتراز کر سکتے ہیں لہذا خیر خواہی کے طور پر آگاہ کر دیا اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ جو کسی شئ سے متقذر ہو اسے مدلس طور سے وہ چیز نہ کھلانی چاہیے تا کہ وہ اس کے ساتھ متضرر نہ ہو، بعض لوگوں کی بابت اس کا مشاہدہ ہے۔

- 34 باب إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ الْجَامِدِ أَوِ الذَّائِبِ

(اگر جمے ہوئے یا سیال گھی میں چوہیا گر جائے؟)

یعنی جمے ہوئے اور سیال گھی کا اس ضمن میں حکم مختلف ہے یا نہیں؟ قوتِ اختلاف کی وجہ سے کسی حکم پر جزم کا ترک کیا الطہارۃ میں اس بات کی دلالت گزری کہ بخاری کا مختار یہ ہے کہ وہ صرف تغیر سے ہی نجس ہوگا شائد یونس کے طریق سے اس روایت کے ایراد میں یہی سر ہے جو تفصیل کی مشعر ہے۔

- 5538حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَدِّثُهُ عَنْ مَيْمُونَةَ أَنَّ فَأْرَةً وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ فَمَاتَتْ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْهَا فَقَالَ أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ قِيلَ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ مَعْمَرًا يُحَدِّثُهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ إِلَّا عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ مِرَارًا

.أطرافه 235، 236، 5539، - 5540

ترجمہ: ابن عباس نے حضرت میمونہؓ سے نقل کیا کہ ایک دفعہ چوہیا گھی میں گر کر مرگئی نبی پاک سے اس بابت پوچھا گیا تو فرمایا اسے اور آس پاس کا گھی نکال دو اور باقی کھالو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(عن میمونة) اواخر کتاب الوضوء میں اس میں زہری پر اختلاف کا ذکر گزرا کہ سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ ثابت ہے یا نہیں؟ راجح اس کا اثبات ہے وہاں مالک پر اس کے وصل وانقطاع کے ضمن میں بھی اختلاف کا ذکر گزرا تھا۔ (ألقوها الخ) اکثر اصحابِ ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا اسحاق بن راہویہ کی مسند میں اور ان کے طریق سے صحیح ابن حبان میں یہ الفاظ ہیں:(إنْ كان جامدا فألقُوها و ما حولها و كُلُوه و إن كان ذائبا فلا تَقرَبُوه) یہ زیادت ابن عیینہ کی روایت میں غریب ہے آگے وضاحت آتی ہے۔

(قيل لسفيان) قائل ابن مدینی ہیں العلل میں مذکور ہے۔(فإن معمرا الخ) معمر کا یہ طرق ابوداؤد نے حسن علی حلوانی اور احمد بن صالح کلاہما عن عبدالرزاق عن معمر سے اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ ابوہریرہ سے موصول کیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ یہ طریق خطا ہے محفوظ زہری عن میمونہ کا طریق ہے، ذہلی نے جزم کیا کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابوداؤد حسن بن علی سے اپنی روایت میں کہتے ہیں حسن نے کہا کئی دفعہ معمر نے زہری عن عبید اللہ بن عبداللہ عن ابن عباس عن میمونہ سے اس کی تحدیث کی ابوداؤد نے احمد بن صالح سے بھی عبدالرزاق عن عبدالرحمٰن بن بوذویہ عن معمر سے میمونہ کے طریق سے تخریج کیا اسی طرح ہی نسائی نے اسے خشیش بن اصرم عن عبدالرزاق سے تخریج کیا، اسماعیلی ذکر کرتے ہیں کہ لیث نے اسے زہری عن سعید بن میبّب سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم سے چوہیا کی بات پوچھا گیا جو جامد گھی میں گر جائے، یہ اس امر پر دال ہے کہ زہری عن سعید روایت کے لئے اصل ہے اور ابن عیینہ کا زہری سے صرف میمونہ کے طریق کا حفظ مقتضی نہیں کہ ان کے پاس کوئی اور سند نہ ہو، زہری سے اس کی ایک تیسری سند بھی ہے جسے دارقطنی نے عبدالجبار بن عمر عن زہری عن سالم عن ابن عمر سے تخریج کیا، عبدالجبار مختلف فیہ ہیں بقول بیہقی ابن جریج عن زہری سے بھی یہ مذکور ہے لیکن ابن جریج تک یہ سند کمزور ہے محفوظ یہی کہ یہ ابن عمر کے قول سے ہے۔

(قال ما سمعت الزهرى) قائل سفیان ہیں۔(و لقد سمعته منه مرارا) یعنی صرف حضرت میمونہ کے طریق سے، اسماعیلی کی جعفر فریابی عن علی بن مدینی کے طریق سے مذکور ہے سفیان کہتے ہیں:(كم سمعناه من الزهرى يعيده و يُبْدِئُه)۔

- 5539حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الدَّابَّةِ تَمُوتُ فِي الزَّيْتِ وَالسَّمْنِ وَهُوَ جَامِدٌ أَوْ غَيْرُ جَامِدٍ الْفَأْرَةِ أَوْ غَيْرِهَا قَالَ بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِفَأْرَةٍ مَاتَتْ فِي سَمْنٍ فَأَمَرَ بِمَا قَرُبَ مِنْهَا فَطُرِحَ ثُمَّ أُكِلَ عَنْ حَدِيثِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

.(سابقہ) أطرافه 235، 236، 5538، - 5540

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ یونس، ابن یزید ہیں۔(تموت فى الزيت الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ

زہری اس ضمن میں گھی اور غیرِ گھی میں فرق نہ کرتے تھے اور نہ جامد اور غیرِ جامد میں کیونکہ یہ سوال میں مذکور ہوا پھر حدیثِ سمن کے ساتھ استدلال کیا جہاں تک غیرِ سمن ہے تو اس کا از روئے قیاس اس کے ساتھ الحاق واضح ہے اور جو جامد وسیال کا فرق ہے تو اس لئے کہ اس لفظ میں جس کے ساتھ استدلال کیا اسے ذکر نہیں کیا اور یہ زہری سے اس حدیث میں جامد وسیال کے تفرقہ کی زیادت کی صحت کے لئے قادح ہے جیسا کہ قبل ازیں اسحاق سے مذکور ہوا، یہ معمر کے حوالے سے مشہور ہے جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی وغیرہما نے تخریج کیا اور ابن حبان وغیرہ نے صحت کا حکم لگایا علاوہ ازیں اس ضمن میں معمر پر اختلاف بھی ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے عبدالاعلی عن معمر سے بغیر اس تفصیل کے نقل کیا ہاں البتہ نسائی کے ہاں ابن قاسم عن مالک سے حدیث میں یہ وصف موجود ہے کہ یہ جامد گھی تھا، الطہارۃ میں اس پر تنبیہ گزری، احمد کی اوزاعی عن زہری سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح بیہقی کے ہاں حجاج بن منہال عن ابن عیینہ سے، ابو داؤد طیالسی نے اپنی مسند میں سفیان سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت پر جو ابن راہویہ کی سفیان سے روایت میں ہے تنبیہ گزری اور یہ کہ وہ سفیان سے اس تفصیل (یعنی تفرقہ) کے نقل میں اپنے حفاظ اصحاب مثلا احمد، حمیدی اور مسدد وغیرہم سے متفرد ہیں عبدالجبار بن عمر کی روایت میں بھی یہ تفصیل مذکور ہے اور پہلے ذکر ہوا کہ ان کی سند کی بابت درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے اور یہ جس کے ساتھ حکم منفصل ہوا، میرے خیال کے مطابق ایسا ہے کہ یہ تقیید زہری کی سالم عن ابیہ سے ان کے قول سے جب کہ ان کی روایت میں جو اطلاق ہے وہ مرفوعا ہے کیونکہ یہ اگر ان کے پاس مرفوع ہوتی تو فتوی میں جامد اور غیر جامد کا تسویہ نہ کرتے اور زہری کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شائد وہ منفصلہ مرفوعہ طریق کو بھول گئے ہوں کہ وہ اپنے زمانہ کے احفظ الناس تھے تو اس کا ان پر اخفاء نہایت بعید ہے۔

(عن حدیث عبید اللہ الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ لیکن ہمارے لئے یہ ظاہر نہیں کہ آیا اس میں حضرت میمونہ کا ذکر موجود ہے یا نہیں؟ اسماعیلی نے اسے نعیم بن حماد عن ابن مبارک کے طریق سے روایت میں (عن عبید اللہ بن عبداللہ عن النبی) مرسلا ذکر کیا ابونعیم نے مستخرج میں غرابت سے کام کیا جب اسے فربری عن بخاری عن عبدان سے موصولا ابن عباس اور میمونہ کے حوالوں کے ساتھ صرف مرفوع نہ کہ موقوف، تخریج کیا اور لکھا اسے بخاری نے عبدان سے نقل کیا ہے اور اس میں کلام ذکر کی، اس حدیث کے ساتھ احمد سے منسوب دو میں سے ایک قول کے لئے حجت اخذ کی گئی ہے کہ مائع میں اگر نجاست حل ہوچکی ہو تو اگر وہ متغیر ہوجائے تو نجس قرار پائے گا، یہی بخاری کا اختیار ہے اور مالکیہ کے ابن نافع کا، مالک سے بھی یہی بیان کیا گیا، احمد نے اسماعیل بن علیہ عن عمارہ بن ابوحفصہ عن عکرمہ سے نقل کیا کہ ابن عباس سے گھی میں مری چوہیا کی بابت سوال کیا گیا تو کہا چوہیا اور ارد گرد کا گھی نکال دیا جائے میں نے کہا اسکا اثر تو سارے گھی میں ہوگا؟ کہا یہ تب ہوتا اگر وہ زندہ ہوتی مری ہوئی کا اثر صرف وہیں ہوگا جہاں وہ پڑی ہے، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں احمد نے اسے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ ایک مٹکے کے بارہ میں سوال ہوا جس میں زیت تھا اور اس میں چوہا واقع ہوگیا، کہا کیا وہ تمام مٹکے میں گھوما پھرا نہ ہوگا؟ کہنے لگے یہ تب اگر زندہ ہو جب مرا تو ایک ہی جگہ مستقر ہوا، جمہور نے اس مذکور تفصیل کی بناء پر جامد اور مائع کا فرق کیا ہے، ابن عربی نے (و ما حولها) سے تمسک کیا کہ یہ جامد گھی تھا کہتے ہیں اگر مائع ہوتا تو اسکا حول نہ ہوتا کیونکہ تب تو ما حولہا کو نکالنا ممکن نہ تھا جس جانب سے بھی کچھ نکالا جاتا تو اور آجاتا لہذا سارا ہی پھینکنے کی ضرورت ہوگی، یہ جو سمن اور فارہ کا ذکر ہے تو ظاہری مفہوم پر عمل نہیں ابن حزم حسبِ عادت جمود کی روش پہ چلے تو فارہ کے ساتھ

تفرقہ کیا اور کہا اگر اسکے علاوہ کوئی اور چیز مائع گھی میں پڑ جائے تو صرف متغیر ہونے کی صورت میں ہی نجس ہوگا ، جمہور کے نزدیک مائع کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر اس سے کچھ لیا جائے تو اسی جگہ بسرعت اور آ جائے ، (فماتت) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مائع میں اسکی تاثیر اسکی موت کی شکل ہی میں ہوگی اگر مثلا برتن میں داخل ہو کر نکل گیا تب ضار نہیں (یعنی اس صورت میں گھی وغیرہ نجس نہ ہوگا) مالک کی روایت میں تقیید بالموت مذکور نہیں تو جو حضرات مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ان کیلئے لازم ہے کہ وہ تاثیر کو مدنظر رکھ کر حکم لگائیں خواہ وہ زندہ پھر کر نکل گئی ہو، ابن حزم اس کے ملتزم بنے ہیں تو اس میں بھی جمہور کی مخالفت کی۔

(ألقوها و ماحولها) کسی صحیح طریق میں یہ تحدید نہیں کہ کس قدر گھی نکالا جائے لیکن ابوشیبہ نے مرسلِ عطاء بن یسار سے نقل کیا کہ بقدرِ کف ہو، اسکی سند جید ہے اگر ارسال نہ ہوتا، دارقطنی کے ہاں یحی قطان عن مالک سے اسی روایت میں ہے :(فأمر أن یقور ما حولها فیرمیٰ به) (یعنی اسکے اردگرد کو کھرچ کر نکال دیا جائے) یہ اس امر میں اظہر ہے کہ یہ جامد گھی تھا تو ابن العربی کا سابق الذکر استدلال قوی ثابت ہوتا ہے، طبرانی نے جو ابودرداء سے مرفوعا تین غرفات (یعنی کف بھر کر) نکال لینے کا نقل کیا تو اسکی سند ضعیف ہے، مفصلہ روایت کے جملہ: (و إن کان مائعا فلا تقربوه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مائع ہونے کی صورت میں کسی بھی حال میں انتفاع جائز نہیں تو جس نے غیرِ اکل میں انتفاع جائز قرار دیا شافعیہ کی طرح اور جنہوں نے اس کی بیع کا جواز قرار دیا جیسے حنفیہ تو ان کے ذمہ اس کا جواب ہے، انہوں نے اس کے ساتھ جامد و مائع کے تفرقہ پر حجت لی ہے، بعض نے بیہقی کے ہاں عبدالجبار بن عمر کی روایت میں ابن عمر سے مذکور: (إن کان مائعا انتفعوا به ولا تأکُلُوُا) کے ساتھ احتجاج کیا، ان کی ابن جریج سے روایت میں بھی یہی ہے پہلے گزرا کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے، انہی کی ثوری عن ایوب عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں زیت میں واقع چوہیا کی بابت وارد ہے: (اِسۡتَصۡبِحُوۡا به وَادِهِنُوۡا به أدمکم)(یعنی اس سے چراغ جلا لو اور اپنے سالنوں میں تری ڈالو) اس کی سند بھی صحیحین کی شرط پر ہے مگر یہ موقوف ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ چوہیا وجود کے لحاظ سے پاک ہے، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی اور ابوحیفہ سے اس کا نجس ہونا نقل کیا۔

- 5540حَدَّثَنَا عَبۡدُ الۡعَزِيزِ بۡنُ عَبۡدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابۡنِ شِهَابٍ عَنۡ عُبَيۡدِ اللَّهِ بۡنِ عَبۡدِ اللَّهِ عَنِ ابۡنِ عَبَّاسٍ عَنۡ مَيۡمُونَةَ قَالَتۡ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنۡ فَأۡرَةٍ سَقَطَتۡ فِي سَمۡنٍ فَقَالَ أَلۡقُوهَا وَمَا حَوۡلَهَا وَكُلُوهُ

(ایضاً) .أطرافه 235، 236، 5538، - 5539

(سئل رسول الخ) اکثر روایات میں یہی ابہامِ سائل کے ساتھ ہے اوزاعی کی احمد سے روایت میں سائل کی تعیین مذکور ہے (فتح الباری میں: روایة الأوزاعی عن أحمد، ہے شائد یہ عند أحمد ہو) حضرت میمونہ سے اس کے الفاظ ہیں: (أنها اِسۡتَفۡتَتۡ رسول الله عن فارة) دارقطنی کے ہاں اس کا مثل قطان عن مالک کی روایت میں ہے اس میں ہے:(أن میمونة استفتت الخ)۔

علامہ انور باب (إذا وقعت الفأرة الخ) کے تحت لکھتے ہیں بخاری سے منسوب کیا گیا کہ انہوں نے اس بارے امام

مالک کا مذہب اختیار کیا ہے جن کے نزدیک مطلقا چوہیا گرنے سے گھی نجس نہیں ہوتا چاہے جامد ہو یا مائع، اگر مائع تھا تو موضعِ وقوع سے پانچ غرفات نکال دیا جائے پھر اکل جائز ہے، مناسب نہیں کہ ان کی طرف اس قسم کا قول منسوب کیا جائے پہلے کہہ چکا ہوں کہ انہوں نے اس ضمن میں احمد کا غیر مشہور قول اختیار کیا ہے یعنی جامد اور مائع نجاست کا تفرقہ، اول نجس نہیں ہوگی چاہے جامد میں واقع ہوئی ہو یا مائع میں، دوسری نجس ہو جائے گی، اسی پر کتاب الطہارۃ میں بخاری کا باب (وقوع الفأرۃ) کا باب محمول ہے کہ یہ نجاستِ جامدہ ہے اور ثانیاً کھڑے پانی میں پیشاب کرنے کا باب، یہ مائع نجاست ہے تو گویا دونوں کے مابین فرق کا اشارہ دیا، اس ترجمہ کی میرے نزدیک تاویل یہ ہے کہ انہوں نے یہاں جامد کو پیش نظر رکھا ہے کیونکہ اس بارے ان کے پاس حدیث تھی پھر اِلقاء ماحولہا صرف جامد ہی سے ممکن ہے، مائع کا ذکر تو کیا مگر حکم کا ذکر نہیں کیا تا کہ ناظرین خود طے کرلیں، جہاں تک زہری ہیں تو ان سے اگرچہ سوال مطلقا تھا لیکن جواب صرف جامد کی بابت دیا مائع کا حکم بیان نہیں کیا اور یہ اس لئے کہ حدیثِ بخاری اپنے مفہوم کے ساتھ اس امر پر دال ہے کہ مائع متنجس ہو جاتا ہے (یعنی سارا) تو مناسب نہیں کہ مصنف کی طرف وہ رائے منسوب کی جائے جو ان کی نقل کردہ حدیث کے مفہوم کے مخالف ہے، پھر یہی مفہوم نسائی نے منطوقاً بھی تخریج کیا ہے کہ اگر مائع ہے تو اس کے قریب نہ جاؤ، شیخِ مسلم ذہلی نے اسے صحیح قرار دیا تو ضروری ہے کہ بخاری کی حدیث کی تاویل کرو تو حدیثِ بخاری کا مفہوم اور حدیثِ نسائی کا منطوق اس پر امر دال ہے کہ مائع گھی اس میں نجاست واقع ہونے کی صورت میں (سارے کا سارا) نجس ہو جائے گا، یہ ہے جو میرے ذہن میں ہے اگر تم انکار کرتے مگر ان (یعنی بخاری) کی طرف دونوں صورتوں میں ہی گھی کی طہارت کی نسبت کا تو ضروری ہے کہ اس حدیثِ بخاری کی تاویل کرو جو یہ ہو سکتی ہے کہ امرِ القاء (ممکن ہے یہ اِلقاء ہو) ان کے نزدیک استحباب پر محمول ہے جب کہ نسائی کی روایت معلول ہے جیسا کہ ترمذی نے ان سے نقل کیا مگر یہ ان کے شیخ ذہلی کے اسے صحیح قرار دینے کے مقابلہ میں کہاں! اور نسائی کے ہاں جو انہوں نے اپنی کتاب میں مشترَط کیا، الطہارۃ میں اس پر مبسوط کلام گزری ہے۔

- 35 باب الْوَسْمِ وَالْعَلَمِ فِي الصُّورَةِ (چہرے پر داغ یا نشان بنانا)

(الوسم) بعض نسخوں میں سین کے بجائے شین ہے کہا گیا ہے یہ بھی اس کے ہم معنی ہے بعض نے یہ فرق کیا کہ سین کے ساتھ چہرے میں نشان بنانا جبکہ شین کے ساتھ جسم کے کسی بھی حصہ میں! اس پر یہاں ان کے قول (فی الصورۃ) کے مدِ نظر درست سین کے ساتھ ہے۔

- 5541حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ تُعْلَمَ الصُّورَةُ .وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُضْرَبَ ، تَابَعَهُ قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا الْعَنْقَزِيُّ عَنْ حَنْظَلَةَ وَقَالَ تُضْرَبُ الصُّورَةُ

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے منع کیا کہ چہرے پر مارا جائے۔

حنظلہ سے مراد ابن ابوسفیان جمحی ہیں جبکہ سالم، ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (الصورۃ) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (

الصور) ہے،صورۃ سے مراد چہرہ ہے۔(وقال ابن عمر نهى النبى الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اولا موقوف نقل کیا پھر مرفوع کے ساتھ اس مذکورہ کراہت پر استدلال کیا کہ اگر مارنے سے منع ثابت ہے تو وسم تو بالا ولی ممنوع ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ مسلم کی حدیثِ جابر کی طرف اشارہ مراد ہو جس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول اللهﷺ عن الضرب فى الوجه و عن الوسم فى الوجه)ایک طریق میں ہے کہ نبی اکرم کا ایک گدھے سے گزرا ہوا جس کے چہرے پر وسم تھا،فرمایا: (لعن الله من وسمه)۔

(تابعه قتيبة قال حدثنا العنقزى) یہ عنقز کی طرف منسوب ہیں جو خوشبودار بوٹی ہے کہا جاتا ہے یہ مَرزنجوش ہے، یہ شمار(ایک پودا جسکے پھول زرد رنگ کے اور دانے سبز رنگ کے لمبے ہوتے ہیں) یا شذاب (ٹہنی کو کہتے ہیں) ہے، بعض نے عنقز سے مراد ریحان لیا بعض نے کہا:(القصب الغض)(یعنی تروتازہ بانس نما) ان کا نام عمرو بن محمد کوفی تھا احمد اور نسائی وغیرہما نے ثقہ قرار دیا ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں یہ عنقز فروش تھے ابن صلاح کے ہاں یہ اس روایتِ متابعت کیلئے حکمِ وصل ہے کیونکہ قتیبہ بخاری کے شیخ ہیں اس کا ذکر عبید اللہ بن موسی کی روایت میں زیادتِ محذوف کے لئے کیا ہے جنہوں نے کہا: (أن تضرب) ان کی روایت میں ضمیر صورۃ کی طرف راجع ہے کیونکہ اولا اسی کا ذکر ہے عنقزی نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کردی اسماعیل نے اسے بشر بن سری اور محمد بن عدی سے مفرقاً تخریج کیا دونوں حنظلہ سے اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور مذکورہ لفظ بھی ذکر کیا لیکن بشر کی روایت میں ہے:(عن الصوره تضرب) اسے وکیع عن حنظلہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا:(أن تُضرَبَ وجوه البهائم)انہی سے ایک سند کے ساتھ ذکر کیا:(أن تضرب الصورة) یعنی الوجہ،اس کی محمد بن بکر یعنی برسانی اور اسحاق بن سلیمان رازی کلاہما عن حنظلہ طریق سے بھی تخریج کی کہتے ہیں میں نے سنا کہ سالم سے (العَلَم فى الصورة) کی بابت سوال ہوا کہنے لگے ابن عمر مکروہ سمجھتے تھے کہ چہرے پر نشان بنایا جائے اور ہمیں پتہ چلا ہے کہ نبی اکرم نے (نهى أن تضرب الصورة)صورۃ سے مراد چہرہ لیتے تھے،اسماعیلی کے بقول ان سے اس میں اضطراب ہے مسند (ضرب الصورة) ہے جہاں تک علم ہے تو وہ ابن عمر کے قول سے ہے،(و كان المعنى فيه الكَىُّ)(یعنی مراد اس میں داغ لگانا) بقول ابن حجر یہ آخری روایت لفظِ ترجمہ کے مطابق ہے اور(الوسم)کا اس پر عطف یا تو تفسیری ہے یا پھر عطف الاعم علی الاخص! اضطراب کے ساتھ اسماعیلی کا اشارہ آخری روایت کے لفظ:(و بلغنا) کی طرف تھا بظاہر یہ سالم کا قول ہے اور اس لحاظ سے یہ مرسل ہوئی بخلاف دوسری روایات کے جو ظاہر الاتصال ہیں لیکن عددِ کثیر کا اجتماع مقصرین کی تقصیر کی نسبت اولی ہے اور انہی کیلئے حکم ہوگا فنِ حدیث کی اصطلاح میں اسے اضطراب نہ کہا جائے گا کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ تطبیق ناممکن ہونے کے بعد ترجیح دینا بھی ناممکن ہو اور یہاں یہ معاملہ نہیں، الوسم فی الوجہ کے ذکرِ صریح میں حضرت جابر کی حدیث بھی ہے جس میں ہے کہ ایک گدھے کا وسم والا چہرہ دیکھ کر واسم پر نبی اکرم نے لعنت فرمائی اسے عبد الرزاق، مسلم اور ترمذی نے تخریج کیا یہ ابن عمر کی اس حدیث کا جید شاہد ہے، چہرۂ انسان کو مارنے کی بابت کتاب الجہاد میں حدیثِ ابی ہریرہ کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے قبل ازیں جانوروں کے صبر و مُثلہ سے نہی بھی گزری۔

- 5542حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِأَخٍ لِي يُحَنِّكُهُ وَهُوَ فِي مِرْبَدٍ لَهُ فَرَأَيْتُهُ يَسِمُ شَاةً حَسِبْتُهُ قَالَ فِي آذَانِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۴) .طرفاه 1502، - 5824

ہشام بن زید حضرت انس کے پوتے ہیں۔(بأخ لی الخ) یہ ان کے سوتیلے بھائی عبد اللہ بن ابوطلحہ تھے کتاب اللباس میں یہ حدیث مطولا آئے گی۔(وهو يسم شاة) نسخہ کشمیہنی میں (شاء) ہے شاۃ کی جمع، شیاہ بھی اس کی جمع ہے اللباس کی روایت کے الفاظ ہیں:(و هو يسم الظهر الذی قدم علیه) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فتح مکہ اور غزوہ حنین سے واپسی کے بعد کا ذکر ہے، ظہر سے مراد اونٹ ہیں گویا حضرت انس آئے تو آپ بکری کا وسم کر رہے تھے پھر وہاں موجود اونٹوں کا بھی وسم کیا۔(جسبته) قائل شعبی ہیں ضمیر ہشام کے لئے ہے، مسلم کی روایت میں اس کی تبیین ہے۔(فی آذانها) یہ محلِ ترجمہ ہے اور یہ چہرے کے وسم سے عدول کر کے کان میں وسم کرنا ہے اس سے مستفاد ہوا کہ کان چہرے کا حصہ نہیں اس میں جمہور کے قول کہ جانوروں کو بالکلی وسم کیا جانا جائز ہے، کیلئے حجت ہے حنفیہ کا اس میں مخالف قول ہے جو تعذیب بالنار کی عمومِ نہی سے احتجاج کرتے ہیں ان میں سے بعض نے وسمِ بہائم کے نسخ کا دعوی کیا جمہور نے اسے عمومِ نہی سے مخصوص قرار دیا ہے۔

اس حدیث کو مسلم وابن ماجہ نے (اللباس) اور ابوداؤد نے (الجهاد) میں نقل کیا۔

- 36 باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ غَنِيمَةً فَذَبَحَ بَعْضُهُمْ غَنَمًا أَوْ إِبِلاً بِغَيْرِ أَمْرِ أَصْحَابِهِمْ لَمْ تُؤْكَلْ

(اگر مالِ غنیمت کے جانور بغیر اجازت ذبح کر لئے تو انہیں کھانا حلال نہیں)

لِحَدِيثِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَقَالَ طَاوُسٌ وَعِكْرِمَةُ فِي ذَبِيحَةِ السَّارِقِ اطْرَحُوهُ ترجمہ: طاؤس اور عکرمہ چور کے ذبیحہ کی بابت کہا اسے پھینک دو۔

(فذبح بعضهم غنما الخ) یہ بخاری کا اس رائے کو اختیار کرنا ہے کہ اس پکائی گئی غنم سے منع کا سبب یہ تھا کہ چونکہ ابھی انہیں تقسیم نہ کیا گیا تھا اس بارے باب (التسمية على الذبيحة) میں بحث گزری ہے۔(وقال طاؤس الخ) اسے عبد الرزاق نے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا:(إنهما سُئِلا عن ذلك فكرهاها و نَهَيَا عنها)، اس بارے(ذبيحة المرأة) میں بیانِ حکم گزرا۔

- 5543حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّنَا نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلُوا مَا لَمْ يَكُنْ سِنٌّ وَلاَ ظُفُرٌ وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذَلِكَ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَتَقَدَّمَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَأَصَابُوا مِنَ الْغَنَائِمِ وَالنَّبِيُّ ﷺ فِي آخِرِ النَّاسِ فَنَصَبُوا قُدُورًا فَأَمَرَ بِهَا فَأُكْفِئَتْ وَقَسَمَ بَيْنَهُمْ وَعَدَلَ بَعِيرًا بِعَشْرِ شِيَاهٍ ثُمَّ نَدَّ بَعِيرٌ مِنْ أَوَائِلِ الْقَوْمِ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ خَيْلٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا فَعَلَ مِنْهَا هَذَا فَافْعَلُوا مِثْلَ

هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۸۰) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، 5544

اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے۔(و سأحدثکم عن ذلك) کی بابت نووی نے جزم کیا کہ یہ کلامِ نبوی ہے سیاق سے یہی ظاہر ہو رہا ہے ابوحسن بن قطان نے کتاب (بیان الوھم والإیھام) میں بیان کیا کہ یہ رافع بن خدیج کا قول ہے، ابواحوص نے ان سے اپنی روایت میں : (أو ظفر) کے بعد ذکر کیا: (قال رافع و سأحدثکم عن ذلك) اسے ابو داؤد کی روایت کی طرف منسوب کیا گیا جو عجیب بات ہے انہوں نے مسدد سے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور سنن ابو داؤد کے کسی بھی نسخہ میں (قال رافع) موجود نہیں، وہاں بخاری ہی کی طرح ہے اگلے باب میں بخاری نے یہ عبارت نقل کی ہے:(غیر السن والظفر فإن السن عظم الخ) یہ اس سب کے مرفوع ہونے میں نہایت ظاہر ہے۔

علامہ انور باب(إذا أصاب قوم غنیمة الخ) کے تحت (قال طاؤس الخ) کی نسبت رقمطراز ہیں کہ یہاں مصنف نے حدیثِ رافع پر ترجمہ قائم کیا اور کہا:(لم تؤکل) حالانکہ یہ حرمت اس وجہ سے تھی کہ یہ ابھی تقسیم نہ کی گئی تھیں، یہ ہمارے لئے ہبۃ المشاع میں مفید ہے، ایک جگہ ھبۃ المشاع کے جواز پر ترجمہ لائے تھے اور یہ جیسا کہ تم دیکھ رہے واضح تناقض ہے پس اس کی حرمت اگر اس وجہ سے ہے کہ یہ یہاں مشاع ہے تو واجب ہے کہ ہبۃ المشاع میں بھی ہو کیونکہ یہی علت بعینھا وہاں بھی ہے البتہ دونوں کے مابین تفرقہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہبۃ المشاع میں نہب نہیں بخلاف غنیمت کے، اس میں تو اموالِ ناس کا نہب ہے تو اس اعتبار سے دونوں مفترق ہیں جہاں تک حیوانِ مشترک اور مغصوب ذبح میں مسئلہ کہ آیا وہ حلال ہے؟ تو اس کا اکل حلال نہیں (فیض کی عبارت یہ ہے: أما المسئلة فی حیوان مشترك أو مغصوب ذبح أنه حلال ولا یحل أکله) درمختار میں یہی ہے شامی نے اس کا رد کیا، مصنف کی عبارت سے معلوم پڑتا ہے کہ یہ مردار ہے، درمختار میں ہے اگر سطحِ آب پر مذبوح حیوان پایا جائے تو اسے کھایا نہ جائے، میرے نزدیک یہ مردود ہے میں نے کشمیر میں اس کے برخلاف فتوی دیا تھا۔

- 37 باب إِذَا نَدَّ بَعِيرٌ لِقَوْمٍ فَرَمَاهُ بَعْضُهُمْ بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ فَأَرَادَ إِصْلاَحَهُمْ فَهُوَ جَائِزٌ

(اگر کسی نے بدکا ہوا اونٹ از رہِ خیر خواہی تیر مار کر گرا دیا تو وہ جائز ہے)

لِخَبَرِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

کشمیہنی کے ہاں:(إصلاحه) اور کریمہ کے نسخہ میں(صلاحه) ہے ضمیر بعیر کی طرف راجع ہے جبکہ جمع کی ضمیر (للقوم) ہے۔

- 5544حَدَّثَنَا ابْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ عُبَيْدٍ الطَّنَافِسِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَنَدَّ بَعِيرٌ مِنَ الإِبِلِ قَالَ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ لَهَا أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا

غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَكُونُ فِي الْمَغَازِي وَالْأَسْفَارِ فَنُرِيدُ أَنْ نَذْبَحَ فَلاَ تَكُونُ مُدًى قَالَ أَرِنْ مَا نَهَرَ أَوْ أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ غَيْرَ السِّنِّ وَالظُّفُرِ فَإِنَّ السِّنَّ عَظْمٌ وَالظُّفُرَ مُدَى الْحَبَشَةِ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، - 5543

اس ترجمہ کے خصوص کی بابت بحث باب (ذبيحة المرأة) میں گزر چکی۔ (أو نهر) یہ راوی کا شک ہے درست (أنهر) ہے اسماعیلی نے اس ترجمہ اور سابقہ میں تناقض کا الزام دیا اور دونوں صورتوں کے مابین عدم فرق کا اشارہ دیا، جامع یہ ہے کہ ہر دو تذکیہ کے ساتھ تعدی کرنے والے ہیں، جواب دیا گیا کہ پہلے واقعہ میں انہیں ذبح کیا تھا جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہ آئی تھی تو اس پاداش میں محروم کر دئے گئے اور یہاں جس نے اونٹ پر تیر چلایا اس نے اس کے مالک کیلئے ابقائے منفعت کیا تو اس لحاظ سے دونوں متفرق ہیں، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ غیرِ مالک کا ذبح کرنا اگر تعدّی کے طریق سے ہو جیسے پہلے قصہ میں تھا تو یہ فاسد ہے اور اگر یہ بطریقِ اصلاح ہو اس ڈر سے کہ مالک منفعت سے محروم نہ ہو جائے تب فاسد نہیں۔

علامہ انور باب (إذا ند بعير) میں (و أراد إصلاحهم) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اضاعتِ مال کا ارادہ نہیں بلکہ اصلاح کا قصد تھا۔

- 38 باب أَكْلِ الْمُضْطَرِّ (حالتِ اضطراری میں۔مردار یا حرام۔کھالینا)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ وَقَالَ ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ وَمَا لَكُمْ أَنْ لاَ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾ ﴿ قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ وَقَالَ ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلاَلاً طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

ترجمہ: کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا اے ایمان والوان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیں اور اللہ کا شکر ادا کرو اگر تم اسی کی عبادت کرتے ہو، اس نے تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا ہے اور وہ جو غیر اللہ کے نام پہ ذبح کیا گیا لیکن جو مجبور ہوا بشرطے کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پہ کوئی گناہ نہیں، اور کہا: پس جو بھوک کے ہاتھوں مجبور ہوا اس حال میں کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے، اور اس کا قول: پس کھاؤ اس میں سے جس پہ اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو، اور تم کیوں نہ وہ کھاؤ جس پہ اللہ کا نام ذکر کیا گیا جبکہ اس نے

تمہارے لئے حلال وحرام کی تفصیل بیان کر دی ہے الا یہ کہ حالتِ اضطراری ہو اور بے شک بہت سے لوگ بغیر علم کے اپنی خواہشات کے ساتھ اوروں کو گمراہ کرتے ہیں بے شک تیرا رب حد سے بڑھنے والوں کو خوب جانتا ہے ، اور اسکا قول: کہہ دو میں اس وحی میں جو مجھ پہ نازل کی گئی، کھانے والے کیلئے کچھ حرام نہیں پاتا بجز مردار، بہتے ہوئے خون، خنزیر کے گوشت اور اس جانور کے جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا پس جو لاچار ہوا بشرطے کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو تیرا رب بخشنے والا مہربان ہے، اور کہا: پس اللہ کے دئے رزق میں سے حلال و پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور اللہ کی نعمت کا شکر بجالاؤ اگر تم اسی کی ہی عبادت کرتے ہو، بے شک اس نے تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا جانور حرام قرار دیا ہے پس جو مجبور ولاچار ہوا؟ ؟ پس بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔

یعنی مضطر کا مردار کھانا ، گویا اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دو جگہ میں ہے ایک حالتِ اضطرار کے وصف میں تاکہ مردار کھانا مباح ہو اور دوم مقدارِ اکل میں ، اول کے ضمن میں یہ ہے کہ حالت مرض (وضعف) کی حد کو پہنچ جائے جو ہلاکت کا سبب بن سکتی ہے، یہ جمہور کا قول ہے بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ تین ایام سے بھوک وفاقہ کا شکار ہو، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ مردار میں شدید سمیت (یعنی زہریلا پن) ہوتی ہے اگر ابتداءً ہی کھالے تو ہلاک ہوسکتا ہے تو اس کے لئے مشروع کیا گیا کہ پہلے خوب بھوک کا شکار بنے تاکہ اس کے بدن میں بھی ایسی سمیت پیدا ہو جائے جو مردار کی سمیت سے اشد ہے تاکہ جب اسے کھائے تو نقصان نہ ہو، بقول ابن حجر یہ اگر ثابت ہے تو نہایت عمدہ نکتہ ہے، ثانی جو ہے تو اس کا ذکر آیت : (مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ)[المائدة : ۳] کی تفسیر میں ذکر کیا، قتادہ نے اسے متعدی کے ساتھ مفسر کیا، یہ تفسیر بالمعنی ہے دیگر اہلِ علم نے کہا اثم یہ کہ سدِ رمق سے زائد کھائے! یہ بھی کہا گیا کہ معمول سے زیادہ کھائے، آیت کے اطلاق کے پیشِ نظر یہی راجح ہے پھر سیر ہو کر کھانے کا محل تب بنے گا اگر جلد ہی غیرِ مردار کے حصول کی توقع نہ ہو، اگر ہو تو زیادہ سے زیادہ بھوک برداشت کرنے کی کوشش کرے امام الحرمین کہتے ہیں شبع سے مراد جو بھوک کو مٹا دے نہ کہ جو پیٹ بھر دے کہ کچھ اور اگر مل جائے تو کھا نہ سکے، یہ حرام ہے حدیثِ جابر میں مذکور عنبر مچھلی کھانے کا واقعہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ اس میں ذکر ہوا: (فأكلنا حتى سمنا) اس بارے مبسوط بحث گزری ہے۔

(لقوله تعالى يا أيها الخ) کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں یہاں حذف کردہ آیات بھی ذکر کیں۔ (غيرَ باغ) یعنی (فى أكل الميتة) جمہور نے بغی میں عصیان بھی شمار کیا تو عاصی بسفرہ کو منع کیا ہے کہ مردار کھائے اور کہا اس کا طریق یہ ہے کہ توبہ کرے پھر کھائے بعض نے مطلقا جواز قرار دیا۔ (و قوله فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ الخ) کریمہ کے نسخہ میں اگلی آیت بھی (مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ)[الأنعام : ۱۱۹] مذکور ہے، ایک نسخہ میں (بالمعتدين) تک ہے اسی کے ساتھ اسے یہاں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، یہاں مطلقاً اضطرار کے ذکر سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو عاصی کیلئے اکلِ میتہ کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور نے اس مطلق کو دوسری دونوں آیات کے مقید پر محمول کیا ہے۔ (و قوله جل وعلا قُلْ لَا أَجِدُ الخ) کریمہ کے نسخہ میں آخرِ آیت یعنی (غفورٌ رحيم) تک ہے اس سے بھی وجہِ مناسبت ظاہر ہے یعنی اس قول کی: (فَمَنِ اضْطُرَّ)[البقرة : ۱۷۳]

(و قال ابن عباس مهراقا) یعنی ابن عباس نے مسفوح کی تفسیر میں (مهراقا) کہا یہ طبرانی کے ہاں علی بن ابوطلحہ عنہ سے موصول ہے۔ (و قوله فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ الخ) یہ یہاں صرف کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں ثابت اور بقیہ سے ساقط

ہے نسخہِ صغانی میں(خنزیر) [الأنعام: ۱۴۵] تک ہے، کرمانی وغیرہ لکھتے ہیں بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت کوئی حدیث نقل نہیں کی یہ اشارہ دینے کیلئے کہ جو اس میں وارد ہے ان کی شرط پر نہیں تو انہی مذکورہ آیات کے ذکر پر اقتصار کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں خالی جگہ چھوڑی ہو پھر کتاب کی تبضیض کے وقت بعض بعض کے ساتھ منضم ہو گیا بقول ابن حجر ثانی اوجہ ہے، اس باب کے ساتھ ان کی شرط پر وہ حدیثِ جابر لائق ہے جس میں عنبر کا قصہ بیان کیا تو شائد ان کا ارادہ تھا کہ اسے کسی دیگر طریق سے یہاں نقل کریں گے۔

خاتمه

کتاب الذبائح والصید (93) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (21) معلق ہیں، (79) روایات۔اب تک کے صفحات میں، مکرر ہیں چھ کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں،(44) آثارِ صحابہ ومن بعدہم بھی اس میں شامل ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

73- كتاب الأضاحي (قربانیوں کے مسائل)

1- باب سُنَّةِ الأُضۡحِيَّةِ (قربانی کی سنت)

وَقَالَ ابۡنُ عُمَرَ هِيَ سُنَّةٌ وَمَعۡرُوفٌ (بقول ابن عمر یہ سنت اور نیکی ہے)

غیر ابوذر اور نسفی کے ہاں: (الأضاحی) ہے یہ اضحیہ کی جمع ہے اس کی الف پر پیش ہے زیر بھی جائز ہے، ہمزہ کو حذف کرنا بھی جائز ہے تب ضاد مفتوح اور جمع میں ضحایا کہیں گے، یہ أضحاۃ اور اس کی جمع اضحیٰ ہے اسی سے یوم الاضحیٰ (یعنی عید الاضحیٰ) ہے، مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے گویا اس کا تسمیہ اس وقت سے مشتق ہوا جس میں (اس کی ادائیگی) مشروع ہے، ترجمہ میں سنت کے لفظ کا استعمال اسے واجب قرار دینے والوں کی مخالفت ہے بقول ابن حزم صحابہ میں سے کسی سے اس کا وجوب کا قول صحیح طور پر ثابت نہیں جمہور سے یہی صحیح ہے کہ یہ غیر واجب ہے، اس کے دین کے شرائع سے ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ سنتِ مؤکدہ علی الکفایۃ ہے، شافعیہ سے فرضِ کفایہ ہونے کا قول بھی منقول ہے ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ مقیم خوشحال پر واجب ہے مالک سے ایک روایت بھی اس کے مثل ہے لیکن مقیم کی تقیید مذکور نہیں، اوزاعی، ربیعہ اور لیث سے بھی یہی نقل کیا گیا، حنفیہ کے ابو یوسف اور مالکیہ کے اشہب نے مخالفت کی، ان کی رائے جمہور کی مانند ہے احمد کہتے ہیں قدرت و استطاعت کے باوجود اس کا ترک مکروہ ہے ان سے وجوب کا قول بھی منقول ہے محمد بن حسن سے منقول ہے کہ سنت ہے مگر اسے ترک کرنے کی رخصت نہیں بقول طحاوی ہم اسی کا اخذ کریں گے کہ آثار میں اس کے وجوب پر دال کوئی شئ نہیں، قریب ترین اثر جس سے اس کے وجوب پر تمسک کیا جا سکے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: (مَنۡ وَجَدَ سِعَةً فَلَمۡ يُضَحِّ فَلا يَقۡرَبَنۡ مُصَلانا) (یعنی جس نے استطاعت کے باوجود قربانی نہ کی وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے) اسے ابن ماجہ اور احمد نے نقل کیا اور اس کے رجال ثقات ہیں البتہ اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے طحاوی وغیرہ کے نزدیک وقوف ہونا اشبہ بالصواب ہے (یعنی درست لگتا ہے) اس کے باوجود ایجاب میں یہ صریح نہیں۔

(قال ابن عمر هي سنة الخ) اسے حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں ابن عمر تک جید سند کے ساتھ موصول کیا ترمذی نے جبلہ بن سحیم کے طریق سے جسے حسن قرار دیا نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن عمر سے قربانی کی بابت سوال کیا کہ کیا یہ واجب ہے؟ کہنے لگے نبی اکرم اور آپ کے بعد اہلِ اسلام نے قربانیاں کی ہیں، ترمذی لکھتے ہیں اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ قربانی واجب نہیں گویا وہ ابن عمر کے جوابا ہاں نہ کہنے سے سمجھے کہ یہ واجب نہیں کیونکہ مجرد فعل تو وجوب پر دال نہیں ہوتا گویا (والمسلمون) کے ساتھ یہ اشارہ کیا کہ یہ آنجناب کے خصائص میں سے نہ تھا، ابن عمر نبی اکرم کے افعال کی اتباع پر سخت حریص ہوا کرتے تھے لہذا عدم وجوب قرار دینے میں تصریح نہیں کی، وجوب کے قائلین نے مخنف بن سلیم کی مرفوع حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے: (علی أھلِ کُلِّ بیت أضحیة) اسے احمد اور اربعہ نے قوی سند کے ساتھ تخریج کیا مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ صیغہ مطلقا وجوب میں صریح نہیں پھر

اس کے ساتھ عتیرہ بھی مذکورہ ہے اور وجوبِ اضحیہ کے قائلین کے ہاں وہ واجب نہیں، عدم وجوب کی رائے کے حاملین کا احتجاج ابن عباس کی حدیثِ مرفوع سے ہے جس میں نبی اکرم نے فرمایا: (كُتِبَ عَلَيَّ النَّحْرُ وَ لَمْ يُكْتَبْ عليكم) (کہ مجھ پہ نحر تو فرض ہے تم پہ نہیں) یہ ضعیف حدیث ہے اسے احمد، ابویعلی، طبرانی اور دارقطنی نے تخریج کیا اور حاکم نے ذہول کا مظاہرہ کرتے ہوئے صحت کا حکم لگایا، الخصائص میں احادیثِ رافعی کی تخریج سے اس کے تمام طرق و رجال کا استیعاب کیا ہے، وجوب اور اس کے عدم کی بحث کا بقیہ چند ابواب بعد حدیثِ براء پر کلام کے اثناء آئے گا۔

- 5545حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ الإِيَاسِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ مَنْ فَعَلَهُ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلُ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ وَقَدْ ذَبَحَ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي جَذَعَةً فَقَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ مُطَرِّفٌ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ تَمَّ نُسُكُهُ ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5556، 5557، 5560، 5563، - 6673

ترجمہ: براءؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا آج کے دن کی ابتدا ہم نماز سے کرتے ہیں پھر واپس آ کر ذبح کریں تو جس نے ایسا کیا وہ سنت کو بجالایا لیکن جس نے قبل از نماز قربانی ذبح کر لی تو وہ بس گوشت ہے جسے اس نے اپنے اہلِ خانہ کو پیش کیا قربانی سے اسکا کوئی تعلق نہیں، کہتے ہیں یہ سن کر ابو بردہ بن نیارؓ کھڑے ہوئے اور انہوں نے (نماز سے قبل ہی) ذبح کرلیا تھا عرض کی میرے پاس ایک سال سے کم عمر کا بکرا ہے، فرمایا اسے ہی ذبح کرلو لیکن تمہارے بعد کسی سے یہ کفایت نہ کرے گا۔

- 5546حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

(سابقہ) .أطرافه 954، 984، 5549، - 5561

دونوں کی مفصل شرح چند ابواب کے بعد آ رہی ہے۔ (إن ما نبدأ۔ أن نصلي الخ) بعض روایات میں (أن) کے حذف کے ساتھ ہے کرمانی نے اسی پر شرح کی اور لکھا یہ (تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ) کی مثل ہے (یعنی دراصل ہے: أن تسمع بالمعيدي الخ) یہ فعل کو بمنزلہِ مصدر منزل کرنے پر ہے! دونوں حدیثوں میں سنت سے مراد طریقہ ہے نہ کہ اصطلاحی سنت جو وجوب کے بالمقابل ہے، طریقہ اس بات سے اعم ہے کہ وجوب کیلئے ہو یا ندب کیلئے، اگر وجوب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو باقی رہا ندب، یہی اس ترجمہ کے تحت اس کے ایراد کا سبب ہے، وجوب کے قائلین نے ان میں مذکور اعادہ کے امر کے ساتھ استدلال کیا ہے، جواب دیا گیا کہ مقصود مشروع قربانی کی شرط کا بیان تھا یہ ایسے ہی اگر مثلاً کوئی سورج کے طلوع سے قبل نماز چاشت پڑھ لے تو اسے کہا جائے جب

سورج طلوع ہو جائے تب اپنی نماز کا اعادہ کرنا (تو اس کا مطلب یہ نہ ہوا کہ یہ واجب ہے)۔

(و لیس من النسك الخ) نسک سے مراد ذبیحہ لیا جاتا ہے (دماء مراقه) (یعنی بہائے گئے خون) کی خاص نوع میں بھی مستعمل ہے اسی طرح عبادت کے معنی میں بھی، یہ اعم ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلان ناسك أي عابد) حدیثِ براء میں تیسرے معنی میں مستعمل ہے، معنائے اول بھی یہاں موجود ہے اور یہ دوسرے طریق کے جملہ:(مَنْ نسك قبل الصلاة فلا نسك له) میں، یعنی جس نے نماز سے قبل ذبح کر لیا یہ اس کے لئے قربانی نہ بنی۔ (وقال مطرف الخ) یعنی ابن طریف، عامر سے مراد شعبی ہیں ان کی روایت کتاب العیدین میں موصولاً گزری ہے آٹھ ابواب کے بعد بھی آئے گی حضرت انس کی روایت کی سند میں اسماعیل سے ابن علیہ، ایوب سے سختیانی اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں تمام راوی بصری ہیں۔

- 2 باب قِسْمَةِ الإِمَامِ الأَضَاحِيَّ بَيْنَ النَّاسِ (حاکم کا لوگوں میں قربانی کے جانور تقسیم کرنا)

یعنی وہ بذات خود کرے یا اس کے حکم سے۔

- 5547حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ بَعْجَةَ الْجُهَنِيِّ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ ضَحَايَا فَصَارَتْ لِعُقْبَةَ جَذَعَةٌ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَارَتْ جَذَعَةٌ قَالَ ضَحِّ بِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۹۷) أطرافه 2300، 2500، - 5555

ہشام، دستوائی اور یحی، ابن ابی کثیر ہیں۔ (عن بعجة) مسلم کے ہاں معاویہ بن سلام عن یحیٰ کے طریق سے (أخبرني بعجة بن عبد الله) ہے دادا کا نام بدر تھا معروف تابعی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔(عن عقبة) روایتِ مسلم میں ہے:(أن عقبة بن عامر أخبره)۔ (قسم النبي الخ) چار ابواب بعد ذکر ہوگا کہ حضرت عقبہ نے (بامرِ نبوی) یہ تقسیم کی تھی کتاب الشرکۃ کے باب(و كالة الشريك الخ) کے تحت بھی یہ منقول ہے اس میں گزرا کہ ان غنائم میں حضرت عقبہ کا اور خود نبی اکرم کا بھی حصہ تھا اس کے باوجود ان کے ذریعہ تقسیم کرائی وہاں اس کی ایک اور توجیہ بھی پیش کی تھی، یہ اس سے اقوی ہے ابن منیر لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ آپ نے (ما يؤول إليه الأمر) (یعنی آخرکار جو ان کا معاملہ ہوا) کے اعتبار سے ان پر ضحایا کے لفظ کا اطلاق کیا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ وہ بعینہا قربانی کیلئے ہی ہوں پھر آپ نے انہیں صحابہ میں تقسیم کر دیا تا کہ ہر کوئی اپنے حصہ کا مالک ہو، اس سے ماخوذ ہوگا کہ قربانی کا گوشت ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جا سکتا ہے اور یہ بیع نہ ہوگا مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ابن حجر کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ بخاری کہ دقت نظری نے سوائے اس کے کوئی اور قصد کیا ہو۔

(جذعة) یہ بہیمۃ الانعام سے معین عمر کا وصف ہے چنانچہ جذعہ وہ جو ایک سال پورا کر چکا ہو، جمہور کا یہی قول ہے بعض نے چھ بعض نے آٹھ اور بعض نے دس ماہ کہے، ترمذی نے وکیع سے نقل کیا کہ جو چھ یا سات ماہ کی عمر کی ہو، ابن اعرابی کہتے ہیں ابن شاہین چھ سے سات ماہ اور ابن ہرمین آٹھ سے دس ماہ کے درمیان کا کہتے ہیں بقول ان کے ضان (یعنی بھیڑ اور دنبہ) معز (یعنی بکری/

بکرا) کی نسبت جلدی جذعہ ہو جاتا ہے معز سے جذعہ تب بنتا ہے جب دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو اور گائے کا جذعہ وہ جو تین سال مکمل کر چکی ہو اور اونٹ/اونٹنی سے جو پانچویں سال میں داخل ہو، یہاں کتنی عمر کا مراد ہے؟ جلد اس کا ذکر آئے گا یہ بھی کہ وہ معز سے تھا۔

- 3 باب الأُضحِيَّةِ لِلْمُسَافِرِ وَالنِّسَاءِ (مسافروں اور عورتوں کی طرف سے قربانی کرنا)

اس بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے بعض کے مطابق مسافر پر قربانی نہیں اسی طرح بعض کی رائے میں عورتوں پر بھی قربانی نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان حضرات کے قول کی طرف اشارہ مقصود ہو جو عورتوں کا بذات خود قربانی ذبح کرنا منع قرار دیتے ہیں، مالک سے حائض خاتون کے ذبح کرنے کی کراہت کا قول منقول ہے۔

- 5548حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَحَاضَتْ بِسَرِفَ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَ مَكَّةَ وَهِيَ تَبْكِي فَقَالَ مَا لَكِ أَنَفِسْتِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَاقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ، فَلَمَّا كُنَّا بِمِنًى أُتِيتُ بِلَحْمِ بَقَرٍ فَقُلْتُ مَا هَذَا قَالُوا ضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ- عَنْ أَزْوَاجِهِ بِالْبَقَرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۸۰) .أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5559، 6157، - 7229

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں مسدد کا سفیان ثوری سے سماع نہیں ۔(أ نفست؟) اصیلی وغیرہ نے نون کی پیش کے ساتھ مقید کیا، زبر بھی جائز ہے ایک قول ہے کہ حیض کے معنی میں صرف زبر کے ساتھ ہے جب کہ نفاس میں دونوں صحیح ہیں۔(قالت فلما كنا بمنى الخ) کتاب الحج میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے اس سے مختصر گزری وہیں مفصل شرح ہو چکی ہے، حدیث میں مذکور: (ضحى النبي ﷺ عن أزواجه البقر) اس امر میں ظاہر ہے کہ ذبحِ مذکور بطور قربانی تھا ابن تین نے تاویل کرنے کی کوشش کی تا کہ ان کے مذہب کے موافق ہو تو کہا مراد یہ ہے کہ اسے قربانی ذبح کرنے کے وقت ذبح کیا یعنی یوم نحر کے چاشت کے وقت، کہتے ہیں اگر اسے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تطوعاً تھا نہ کہ (سنة الأضحيه) بقول ابن حجر اسکا بعد مخفی نہیں، اس سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ آدمی کی قربانی اس سے اور اس کے اہلِ خانہ سے کفایت کرے گی حنفیہ کی اس میں مخالف رائے ہے، طحاوی مدعی ہیں کہ یہ مخصوص یا منسوخ ہے مگر اس کی کوئی دلیل پیش نہیں کی، قرطبی کہتے ہیں منقول نہیں کہ نبی اکرم نے اپنی ہر بیوی کو کبھی قربانی کا حکم دیا ہو اگر ایسا ہوتا تو ضرور منقول ہوتا جیسے کئی دیگر جزئیات نقل کی گئی ہیں، اس کی تائید مالک، ابن ماجہ اور ترمذی کی جسے انہوں نے صحیح قرار دیا، عطاء بن یسار سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں میں نے ابو ایوب سے پوچھا عہدِ نبوی میں قربانیاں کیسے ہوتی تھیں؟ کہا آدمی اپنی اور اپنے گھر

والوں کی طرف سے (مثلاً) بکری ذبح کرتا خود بھی کھاتے اور اوروں کو بھی کھلاتے۔

علامہ انور باب (الأضحية للمسافر) کے تحت کہتے ہیں یہ اس پر واجب نہیں، مصنف کا استدلال (ضحی) کے لفظ سے ہے وگرنہ بظاہر یہ ہدی (یعنی حج کی قربانی) تھی جیسا کہ محمد نے اپنی مؤطا میں اس کی تبیین کی۔

- 4 باب مَا يُشْتَهَى مِنَ اللَّحْمِ يَوْمَ النَّحْرِ (قربانی کے دن گوشت کی اشتہاء)

یعنی جو عادت وعرف ہے کہ عید کے دن گوشت کے اکل سے التذاذ کیا جاتا ہے (گویا عید کے دنوں میں لذیذ کھانے بنانے کی مشروعیت ثابت کر رہے ہیں) اس آیت میں بھی اسی قسم کا اشارہ ہے: (لِيَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) [الحجر: ۳۴]

- 5549حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ جِيرَانَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتَىْ لَحْمٍ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَلاَ أَدْرِي أَبَلَغَتِ الرُّخْصَةُ مَنْ سِوَاهُ أَمْ لاَ ثُمَّ انْكَفَأَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم -إِلَى كَبْشَيْنِ فَذَبَحَهُمَا وَقَامَ النَّاسُ إِلَى غُنَيْمَةٍ فَتَوَزَّعُوهَا أَوْ قَالَ فَتَجَزَّعُوهَا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 954، 984، 5546، - 5561

صدقہ سے ابن فضل اور ابن علیہ سے اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم مراد ہیں۔ (فقام رجل) یہ ابو بردہ بن نیار تھے جیسا کہ براء کی حدیث میں ہے۔ (إن هذا يوم يشتهى الخ) مسلم کے ہاں داؤد بن ابو ہند عن شعبی کی روایت میں ہے کہ کہا: (إن هذا يوم اللحم فيه مكروه) ایک طریق میں ہے: (مقروم) سکونِ قاف کے ساتھ، عیاض لکھتے ہیں ہم نے مسلم میں فارسی اور سجزی کے طریق سے (مكروه) اور عذری کے طریق سے (مقروم) روایت کیا ہے بعض نے اس روایت کو درست قرار دیا اور کہا اس کا معنی ہے کہ اس میں گوشت کی اشتہاء ہوتی ہے، کہا جاتا ہے: (قرمت إلى الحم و قرمته إذا اشتهيته) تو یہ اس روایت کے موافق ہے جس میں ہے: (إن هذا يوم يشتهىٰ فيه اللحم) عیاض کہتے ہیں ہمارے بعض شیوخ نے (اللحم فيه مكروه) میں حائے مفتوح کے ساتھ درست قرار دیا اور یہ اشتہائے لحم ہے بمعنی ترکِ ذبح وتضحیہ اور گھر میں کسی گوشت کی عدم موجودی (حتى ليشتهوه مكروه) کہتے ہیں مجھے استاذ ابو عبداللہ بن سلیمان نے کہا اس کا معنی ہے: (ذَبْحُ ما لايجزى فى الأضحية مما هو لحم) (یعنی ایسی چیز کا ذبح کرنا جو قربانی میں کفایت نہ کرے اس سے جو گوشت ہے) اور ابن عربی نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا یہاں روایت میں حائے ساکن کے ساتھ کہنا غلط ہے، یہ (لحم) حرکت (یعنی حائے متحرک) کے ساتھ ہے، کہا جاتا ہے: (لَحِمَ الرجل و يَلْحَمُ) جب گوشت کی اشتہاء کرے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں بعض نے تکلف سے اس طریقہ سے پڑھا جو روایۃً صحیح نہیں یعنی حائے متحرک کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں اور یہ ایک کا قول کہ مکروہ کا معنی ہے کہ وہ مخالفِ سنت ہے، کہتے ہیں یہ کلام سیاقِ حدیث میں عدم

تامل کا شاخسانہ ہے یہ تاویل اس لئے مناسب نہیں کیونکہ یہ کہنا مستقیم نہیں کہ یہ ایسا دن ہے جس میں لحم سنت کے مخالف ہے اور میں نے عجلت کی تا کہ اہلِ خانہ کو کھلاؤں ، کہتے ہیں اس روایت کی نسبت اقرب تکلف یہ کہ اس کا معنی ہے گوشت اس میں مکروہ التاخیر ہے تو تاخیر کا لفظ حذف کیا کیونکہ اس پر (عجلت) کے لفظ کی دلالت ہے ،نووی کہتے ہیں حافظ ابوموسی نے اس کا یہ معنی ذکر کیا کہ یہ ایسا دن ہے جس میں طلبِ لحم مکروہ وشاق ہے ، کہتے ہیں یہ عمدہ معنی ہے بقول ابن حجر یعنی لوگوں مثلا دوستوں اور پڑوسیوں سے اس کی طلب کرنا، تو انہوں نے پسند کیا کہ ان کے اہلِ خانہ اس امر کے محتاج نہ بنیں تو ذبح کر کے انہیں اس طلب سے مستغنی کر دیا ، منصورعن شعبی کی روایت میں جو العیدین میں گزری ، یہ تھا: (و عرفت أن اليوم يوم أكل و شرف) تو چاہا کہ گھرانہ میں سب سے پہلے میری بکری ذبح ہو، میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اس سے سابق الذکر دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے اور یہ کہ لحم کو مشتہیٰ اور مکروہ کے ساتھ موصوف کرنے میں کوئی باہمی تناقض نہیں ، یہ دراصل دو حیثیتیں ہیں تو اس حیثیت سے جو ذبائح کی نسبت عادت ہے کہ نفس اس کی طرف متشوق ہوتا ہے تو یہ مشتہیٰ ہوا اور وہاں اس پر توارد الجمیع کی حیثیت سے کہ کثیر ہو، وہ مملول ہو جاتا ہے تو کراہت کا اطلاق کیا اس لئے تو جہاں مشتہی کے ساتھ وصف ذکر کیا وہاں مراد ابتدائے حال تھی اور جہاں اسے مکروہ کے ساتھ موصوف کیا وہاں انتہائے حال پیش نظر تھا اسی لئے ذبح کرنے میں جلدی کی تا کہ اہل و جیران کے ہاں پہلی صفت کی تحصیل کے ساتھ فائز ہوں ، مسلم کی فراس عن شعبی سے روایت میں ہے کہ میرے ماموں نے کہا یا رسول اللہ (قد نسكت عن ابن لي) (کہ میں نے اپنے بیٹے کی طرف سے قربان کیا) اسے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے میرے ظاہر یہ ہوا کہ انہوں نے اہل و جیران کی بابت ذکر کردہ مقصد کی وجہ سے ذبح کیا تو بیٹے کو خاص بالذکر کیا کیونکہ وہ ان کے ہاں اخص تھا تا کہ وہ دوسروں کی قربانیوں کی طرف تشوّف سے مستغنی ہو سکے۔

(و ذکر جیرانہ) مسلم کی عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے اس لئے عجلت کی تا کہ اہل ، جیران اور محلّہ والوں کو کھلاؤں ۔(فلا أدري أبلغت الخ) حضرت براء کی حدیث میں ہے کہ یہ انہی کے ساتھ مختص تھا جیسا کہ چند ابواب کے بعد آئے گا وہیں اس بارے بحث ہوگی گویا حضرت انس اس کا سماع نہ کر پائے ، ابن عون نے شعبی سے حدیثِ براء اور ابن سیرین سے حدیثِ انس روایت کی ہے تو جب براء کی حدیث بیان کرتے اس جملہ :(و لن تجزئ عن أحد بعدك) پر وقف کرتے (یعنی یہاں تک بیان کرتے) اور جب حدیثِ انس بیان کرتے تو حضرت انس کا یہ قول بھی ذکر کرتے اور شائد انہوں نے اس کے ساتھ خصوصیت کو مستشکل سمجھا کیونکہ غیرِ ابی بردہ سے بھی اس کا ورود ثابت ہے، آگے اس کا بیان آ رہا ہے

(و قام الناس) یہاں یہی ہے اسی طرح باب(من ذبح قبل الصلاة أعاد) کی روایت میں، اس سے ابن تین نے تمسک کیا ہے کہ جو امام سے قبل ذبح کرے اس کی قربانی نہ ہوگی اس کی بحث آگے آتی ہے۔ (إلى غنيمة) مصغر ہے۔ (أو قال فتجزعوها) راوی کو شک ہے، اول توزیع یعنی تفرقہ سے اور ثانی جزع بمعنی القطع سے ہے یعنی حصے تقسیم کر دو ، یہ نہیں مراد کہ ذبح کے بعد اس کے حصے بخرے کر کے باہم تقسیم کر لئے بلکہ غنیمت کی تقسیم مراد ہے، قطعہ ہر چیز کے حصہ پر بولا جاتا ہے تو اس تقریر کے ساتھ معنی ایک ہی ہے اگر چہ ظاہر فی الاصل اختلاف ہے۔

5 - باب مَنْ قَالَ الْأَضْحَى يَوْمَ النَّحْرِ (صرف دسویں ذوالحجہ کے دن قربانی کرنے کے قائلین)

ابن منیر کہتے ہیں اس کا اخذ یوم کی نحر کی طرف اضافت سے کیا جب فرمایا: (أليس يوم النحر؟) لام برائے جنس ہے تو نحر نہ باقی رہا مگر اس دن میں، کہتے ہیں مذہبِ جماعت پر اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نحرِ کامل ہے اور لام کثیر دفعہ برائے کمال استعمال کیا جاتا ہے جیسے فرمایا: (الشديد الذي يملك نفسه عندالغضب) ابن حجر کہتے ہیں نحر کا یومِ عاشر کے ساتھ اختصاص حمید بن عبدالرحمٰن، محمد بن سیرین اور داؤد ظاہری کا قول ہے، سعید بن جبیر اور ابوشعثاء سے بھی یہی منقول ہے مگر وہ یہ بات منیٰ کی بابت کہتے ہیں تو تین ایام بھی جائز ہیں، اس کے لئے عبداللہ بن عمرو کی مرفوع حدیث سے تمسک کیا جانا ممکن ہے جس میں فرمایا: (أمرت بيوم الأضحى عيدا جعله الله لهذه الأمة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، قرطبی کہتے ہیں نحر کے پہلے دن کی طرف اضافت سے تمسک اس آیت کے مدِنظر ضعیف ہے: (وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ) [الحج: ۲۸] تو محتمل ہے کہ مراد چاروں ایامِ نحر ہوں (یعنی ۱۰ تا ۱۳ ذوالحجہ) یا تین دن مراد ہوں، ان میں سے ہر ایک دن کا خاص اسم ہے دسویں کو یوم الاضحیٰ، گیارویں کو یوم القر، بارھویں کو یوم النفر الأول اور تیروھویں کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے! ابن تین کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ یہ ایسا دن ہے کہ تمام اقطار میں اس میں قربانیاں کی جاتی ہیں بعض نے کہا مراد یہ کہ صرف اسی دن ہی قربانیاں ہوں، مالک کہتے ہیں دو دن اس کے بعد بھی ذبح کیا جاسکتا ہے شافعی نے چوتھے دن کا بھی اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض کا قول ہے کہ دس ایام تک قربانی کی جاسکتی ہے، اسے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، بعض نے آخرِ ماہ تک بھی کہا، یہ عمر بن عبدالعزیز، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار وغیرہم کی طرف سے منسوب ہے ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ تقیید میں کوئی نص وارد نہیں، انہوں نے ابن ابوشیبہ کی ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار سے نقل کردہ روایت ذکر کی جو نبی اکرم سے یہی منقول کرتے ہیں، کہتے ہیں ان تک اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ مرسل ہے تو مراسیل کو قابلِ حجت سمجھنے والوں پر لازم ہے کہ اسے اختیار کریں بقول ابن حجر اگلے باب میں ابوامامہ بن سہل سے اس بارے کچھ تفصیل آئے گی، مالک کے قول کی مثل ہی ثوری، ابوحنیفہ اور احمد نے کہا اور شافعی کی ہمنوائی اوزاعی نے کی، ابن بطال طحاوی کی تبع میں لکھتے ہیں صحابہ سے یہ دو اقوال ہی منقول ہیں، قتادہ سے یوم عاشر کے بعد چھ دن منقول ہے، جمہور کی حجت حضرت جبیر بن مطعم کی مرفوع روایت ہے جس میں ہے: (فجاج منیٰ منحر و فی کل أيام التشريق نحر) (کہ منیٰ کی سب جگہیں قربان گاہ ہیں اور سب ایامِ تشریق میں قربان ہے) اسے احمد نے تخریج کیا مگر سند میں انقطاع ہے دار قطنی نے اسے موصولاً نقل کیا ان کے رجال ثقات ہیں، اس امر پر اتفاق ہے کہ دن کی طرح رات میں کرنا بھی مشروع ہے صرف مالک اور احمد سے ایک قول اس کے مخالف ہے۔

5550 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ

وَالْمُحَرَّمُ وَرَجَبُ مُضَرَ الَّذِى بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ أَىُّ شَهْرٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلَى قَالَ أَىُّ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلْدَةَ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَأَىُّ يَوْمٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِى بَلَدِكُمْ هَذَا فِى شَهْرِكُمْ وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلاَ فَلاَ تَرْجِعُوا بَعْدِى ضُلاَّلاً يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلاَ لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ وَكَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا ذَكَرَهُ قَالَ صَدَقَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- ثُمَّ قَالَ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 7078، 7447.

کتاب العلم، الحج اور تفسیر سورۃ البراءۃ میں اسکی شرح گزری ہے۔ (ثلاث متواليات إلى قوله و رجب مضر) یہی درست ہے یہ دو برسوں سے شمار کیا، بعض نے ایک برس سے شمار کیا تو محرم سے ابتدا کی لیکن اول الیق ہے کیونکہ متوالیات مذکور ہے (اور یہ تبھی ہوگا جب ذوالقعدہ سے ابتدا ہو) بعض نے شاذ طور پر رجب کو ساقط کرکے اس کے عوض شوال ذکر کیا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اس طرح سب اشہر محرمہ متوالی ہو جائیں گے اور یہ کہ آیت: (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ)[التوبة : ۲] سے یہی مراد ہے، یہ ابن تین نے نقل کیا۔

(قال و أحسبه) یہ ابن سیرین ہیں گویا انہیں اس لفظ میں شک تھا اور یہ دیگر کی روایت میں ثابت ہے۔ (أن يكون أوعى الخ) اکثر کے ہاں (أوعیٰ) واؤ کے ساتھ ہی ہے اصیلی اور مستملی کے نسخوں میں (أرعیٰ) ہے بعض شراح نے اسے راجح قرار دیا بقول صاحب المطالع یہ وہم ہے۔

- 6 باب الأَضْحَى وَالْمَنْحَرِ بِالْمُصَلَّى (عیدگاہ میں قربانی کرنا)

ابن بطال لکھتے ہیں مالک کے نزدیک امام کے لئے سنت یہی ہے، ابن وہب ان سے ناقل ہیں کہ ایسا اس لئے کہ کوئی اس سے قبل ذبح نہ کر دے مہلب نے زیادت کی تاکہ بالیقین سب عام لوگ اس کے بعد ہی قربانیاں ذبح کریں اور تاکہ اس سے صفتِ ذبح کا تعلم کریں۔

- 5551 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى بَكْرٍ الْمُقَدَّمِىُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ

نَافِعٍ قَالَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَنْحَرُ فِي الْمَنْحَرِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ يَعْنِي مَنْحَرَ النَّبِيِّ ﷺ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۲۱) . أطرافه 982، 1710، 1711، - 5552

- 5552حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ كَثِيرِ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَؓ أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَذْبَحُ وَيَنْحَرُ بِالْمُصَلَّى
أطرافه 982، 1710، 1711، - 5551

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی پاک عیدگاہ میں ہی قربانی ذبح کرتے تھے۔

دو طرق کے ساتھ حدیثِ ابن عمر نقل کی ایک میں موقوف اور دوسری میں مرفوع ہے یہ نافع پر اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ مرفوع دال علی موقوف ہے کیونکہ موقوف میں ان کا قول کہ وہ منحرِ نبوی میں ذبح کرتے تھے اور اس سے ان کی مراد مصلیٰ (عیدگاہ) ہے، حدیثِ مرفوع جس میں اس کی تصریح ہے، کی دلالت کی وجہ سے ہے بقول ابن تین یہ مالک کا مذہب ہے کہ امام عیدگاہ میں سب کے سامنے قربانی ذبح کرے، ان کے بعض اصحاب مثلاً ابومصعب نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا جو ایسا نہ کرے اسے امامت سے ہٹا دیا جائے، ابن عربی کہتے ہیں ابوحنیفہ اور مالک کہتے ہیں امام کے ذبح کرنے تک اگر وہ قربانی کر رہا ہے ذبح نہ کیا جائے، کہتے ہیں میں نے اس کی دلیل نہیں دیکھی۔

- 7 باب فِي أُضْحِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَيُذْكَرُ سَمِينَيْنِ

(نبی پاک نے سینگوں والے دو فربہ مینڈھے قربان کئے)

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ بْنَ سَهْلٍ قَالَ كُنَّا نُسَمِّنُ الْأُضْحِيَّةَ بِالْمَدِينَةِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُسَمِّنُونَ
(ابوامامہ بن سہل کہتے ہیں ہم قربانیوں کو مدینہ میں خوب موٹا تازہ کرتے اور مسلمان یہی کرتے تھے)

کبش فحلِ ضأن (یعنی نر ضان) کو کہتے ہیں چاہے کوئی سی بھی عمر ہو، اس کی ابتداء میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا: (إذا أثنى) (یعنی جب سامنے اوپر نیچے کے دو دانت نکل آئیں) بعض نے کہا: (إذا أربَع) (یعنی چوگا ہو)۔ (و یذکر سمینین) اس کا ذکر شعبہ عن قتادہ کے طریق سے حضرت انس کی روایت میں ہے اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں حجاج بن محمد عن شعبہ سے تخریج کیا بخاری نے اس باب میں شعبہ کا طریق تخریج کیا ہے مگر اس میں یہ لفظ مذکور نہیں اور شعبہ سے یہی محفوظ ہے، اس کا ایک اور طریق بھی ہے جسے مصنف عبدالرزاق میں ثوری عن عبداللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمہ عن عائشہ یا عن ابی ہریرہ نقل کیا اس میں ہے جب نبی اکرم قربانی کا ارادہ فرماتے (اشتری کبشین عظیمین سمینین أقرنین أملحین موجوء ین) (یعنی آپ دو عظیم الجثہ، موٹے تازے، سینگوں والے، نیلگوں اور خصی مینڈھے خریدتے) ایک کو محمد ﷺ اور آل محمد اور دوسرے کو اپنی امت کے موحدین کی طرف سے ذبح فرماتے، اسے ابن ماجہ نے عبدالرزاق کے طریق سے تخریج کیا لیکن نسخہ میں (ثمینین) ہے (یعنی قیمتی) مگر اول اولیٰ ہے، ان کی سند میں مذکور ابن عقیل مختلف فیہ راوی ہے، اسناد میں بھی اختلاف کیا گیا تو زہیر بن محمد، شریک اور عبیداللہ بن عمرو نے ان سے علی بن حسین

عن ابی رافع ذکر کیا ثوری نے جیسے تم دیکھ رہے ہو ان کی مخالفت کی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس حدیث میں ان کے دوطرق ہوں حدیثِ ابو رافع سے ان کی روایت میں: (سمینین) نہیں، ابو داؤد نے ایک اور سند کے ساتھ حضرت جابر سے یہ عبارت نقل کی: (ذبح النبی ﷺ کبشین أقرنین أملحین موجوء ین) خطابی کہتے ہیں موجوء یعنی (منزوع الأنثیین)(یعنی سامنے کے دو دانت جس کے نکلے ہوئے ہوں یعنی دوندا) وجاء خصی کو کہتے ہیں اس سے قربانی کیلئے خصی جانور کا جواز ملا بعض اہلِ علم نے اس وجہ سے مکروہ سمجھا کہ یہ نقصِ عضو ہے لیکن یہ عیب نہیں کیونکہ خصی کرنے سے جانور کا گوشت عمدہ ہو جاتا ہے اور اس سے بدبو ختم ہو جاتی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں حدیثِ ابی سعید یعنی جسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ضحیٰ بکبش فحل) یعنی کامل الخلقت جس کے انثیین بھی نہیں گرے تھے، تو (موجوء ین) کی یہ روایت اس کا رد کرتی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں۔

(و قال یحیی الخ) اسے ابونعیم نے مستخرج میں (احمد بن حنبل عن عباد بن عوام أخبرنی یحیی) کے طریق سے موصول کیا، یہ انصاری ہیں اس میں ہے کہ مسلمان قربانیاں خرید کر انہیں خوب موٹا تازہ کرتے اور آخرِ ذی الحجہ میں ذبح کرتے، احمد کہتے ہیں یہ حدیث عجیب ہے ابن تین کہتے ہیں بعض مالکیہ قربانیوں کی تسمین (یعنی انہیں موٹا کرنا) مکروہ قرار دیتے ہیں تا کہ یہود سے تشبُّہ نہ ہو، قولِ ابوامامہ حق ہے یہ بات داودی نے کہی۔

- 5553حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ وَأَنَا أُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ .

أطرافه 5554، 5558، 5564، 5565، - 7399

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک دومینڈھوں کی قربانی کیا کرتے تھے اور میں بھی یہی کرتا ہوں۔

(کان النبی ﷺ یضحی الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے اس کے قائل حضرت انس ہیں نسائی نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، یہ روایت مختصر جبکہ بعد میں ذکر کردہ روایتِ ابی قلابہ مبین ہے لیکن اس میں یہ قولِ انس مزاد ہے کہ آپ للا تباع دو مینڈھے قربان کرتے اس میں مداومت کا اِشعار ہے تو اس سے تمسک کیا ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ قربانی میں ضأن افضل ہے۔

یہ حدیث بخاری کیافراد میں سے ہے۔

- 5554حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ .تَابَعَهُ وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ .وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَحَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسٍ

(سابقہ) .أطرافه 5553، 5558، 5564، 5565، - 7399

(أملحین فذبحهما بیده) املح جس میں سیاہ وسفید دونوں رنگ ہوں مگر سفیدی زیادہ ہو بعض نے اس سے مراد اغبر (یعنی مٹیالا) قرار دیا یہ اصمعی کا قول ہے خطابی نے اضافہ کیا کہ ایسا سفید جس کی اون کے درمیان طبقاتِ سود ہوں (یعنی سیاہ ٹکڑیاں) ابن اعرابی نے خالص سفید قرار دیا شافعیہ نے اس سے تمسک کرتے ہوئے اس کی قربانی افضل قرار دی بعض نے کہا وہ سفید

جس پر سرخی غالب ہو بعض نے کہا جو سواد میں دیکھتا، کھاتا، چلتا اور بیٹھتا ہو یعنی یہ اعضاء سیاہ اور باقی جسم سفید ہو، اسے ماوردی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا اور یہ غریب ہے شائد ان کی مراد اس حدیث سے ہے جو ان کے حوالے سے منقول ہے لیکن اس میں املح کا وصف موجود نہیں، آگے آرہا ہے کہ مسلم نے اس کی تخریج کی، اگر یہ ثابت ہے تو شائد کسی ایک مرتبہ کا ذکر ہے اس صفت کے اختیار کرنے کی حکمت بارے اختلاف ہے، کہا گیا اس کے حسنِ منظر کی وجہ سے بعض نے کہا موٹا تازہ ہونے کے سبب، اس سے تعدُّدِ فی الاضحیہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے اسی سے شافعیہ نے کہا کہ سات بکریاں قربان کرنا ایک اونٹ ذبح کرنے سے افضل ہے کیونکہ اس طرح زیادہ خون بہے گا اور اس کے حساب سے ثواب بھی زیادہ ملے گا، جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے اسے چاہئے کہ تعجیل کرے، رویانی شافعی کے مطابق (زیادہ تعداد میں قربانیوں کو) ایامِ نحر پر متفرق کرنا مستحب ہے، نووی لکھتے ہیں اس طرح کرنا مساکین کے ساتھ زیادہ ہمدردی ہے لیکن یہ سنت کے خلاف ہے، یہی کہا مگر حدیث دال علی التثنیہ ہے (یعنی دو قربانیوں کے ذکر پر مشتمل ہے) اس سے لازم نہیں آتا کہ جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے تو اس نے پہلے دن دو کی قربانی کی پھر بقیہ کو سارے ایامِ نحر پر متفرق کر دیا تو مخالفِ سنت ہوگا، حدیثِ ہذا سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نر کی قربانی بنسبت مادہ کے افضل ہے، یہ احمد کا قول ہے ان سے ایک قول اس کے برعکس بھی منقول ہے اس ضمن میں رافعی نے شافعی سے دو اقوال منقول کئے ایک ان کی البویطی میں نص کے ساتھ ہے کہ نر افضل ہے کیونکہ اس کا گوشت اطیب ہوتا ہے اور یہی اصح ہے، دوسرا یہ کہ مادہ اَولی ہے رافعی کے بقول دراصل جزاء الصید کے مسئلہ میں تقویم کے ضمن میں یہ بات کہی جاتی ہے کیونکہ مادہ کی قیمت زیادہ ہوتی ہے تو نر کے فدیہ میں نہیں دی جاتی یا پھر مادہ سے ان کی مراد وہ جو ابھی ماں نہ بنی ہو، ابن عربی کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ قربانیوں کے باب میں ذکور اِناث سے افضل ہیں بعض نے برابر بھی کہا، اس سے اقرن کی قربانی کا استحباب ثابت ہوا اور یہ کہ (الأجم) سے وہ افضل ہے اس اتفاق کے ساتھ کہ اجم کی قربانی جائز ہے، اجم وہ جس کے سینگ نہ ہوں، ٹوٹے سینگ والے جانور کی بابت اختلاف ہے، اس سے خود قربانی کو ذبح کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا اسی طرح صفت ورنگ کے لحاظ سے عمدہ قربانیاں انتخاب کرنے کی مشروعیت بھی، ماوردی کہتے ہیں اگر حسنِ منظر کے ساتھ ساتھ گوشت بھی عمدہ ہو تو یہ افضل ہے اگر الگ الگ ہوں (یعنی ایک جانور دکھنے میں اور دوسرا گوشت میں عمدہ ہے) تو اچھے گوشت والا الحسن المنظر سے اولی ہے! اکثر شافعیہ کہتے ہیں سب سے افضل سفید پھر زرد پھر غبراء (مٹیالا) پھر بلقاء (یعنی سفید و سیاہ) اور پھر سیاہ، حدیثِ انس کے بقیہ فوائد کا ذکر چند ابواب کے بعد ہوگا، ذبح بالید کی بحث بھی آگے آرہی ہے۔

(و قال إسماعيل الخ) یعنی ان دونوں نے ایوب کے شیخ کے ضمن میں عبدالوہاب ثقفی کی مخالفت کی انہوں نے بجائے ابوقلابہ کے محمد بن سیرین ذکر کیا، اسماعیل جو کہ ابن علیہ ہیں کی حدیث چار ابواب کے بعد ایک اور حدیث کے اثناء آئے گی، اس سے ان کی رائے یہ ظاہر ہوئی کہ دونوں طریق صحیح ہیں، اختلافِ سیاق بھی اسی پر دال ہے، حاتم بن وردان کی روایت کو مسلم نے تخریج کیا ہے۔ (تابعه وهيب الخ) نسخۂ ابوذر میں یہی واقع ہے باقیوں نے وہیب کی متابعت کا ذکر اسماعیل اور حاتم کی روایتوں سے قبل کیا، یہی درست ہے کیونکہ وہیب ثقفی کے متابع ہیں، اسے اسماعیلی نے موصول کیا، ابن تین لکھتے ہیں اولا (قال إسماعيل الخ) کہا اور ثانیا: (تابعه وهيب) کیونکہ قول علی سبیل المذاکرہ استعمال کیا جاتا ہے جب کہ متابعت کی اصطلاح باقاعدہ نقل واخذ کے ضمن میں مستعمل

ہے بقول ابن حجر اگر یہ اپنے اطلاق پر ہوتا تو بخاری اسماعیل کے طریق کی اصول میں تخریج نہ کرتے، تعلیقِ جازم مذاکرہ ہی میں منحصر نہیں بلکہ جو یہ بات کہتا ہے کہ بخاری قول کا لفظ صرف مذاکرہ ہی میں استعمال کرتے ہیں اس کا کوئی مستند نہیں۔

- 5555حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ - رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ غَنَمًا يَقْسِمُهَا عَلَى صَحَابَتِهِ ضَحَايَا فَبَقِيَ عَتُودٌ فَذَكَرَهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ضَحِّ أَنْتَ بِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2300، 2500، - 5547

یزید سے مراد ابن ابوحبیب ہیں کتاب الشرکہ کی روایت میں نسبت مذکور ہے۔(أعطاه غنما) یہ ضأن ومعز سے اعم ہے۔ (علي صحابته) ممکن ہے ضمیر نبی کریم کی طرف راجع ہو جیسا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ عقبہ کے لئے ہو، بہرحال محتمل ہے کہ یہ غنم آنجناب کی مِلک ہو اور آپ نے تبرّعا اس کی تقسیم کا حکم فرمایا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ مالِ فیٔ سے ہو، قرطبی اسی طرف میلان رکھتے ہیں جب شرحِ حدیث کے اثناء لکھا امام کو چاہئے کہ قربانی کی استطاعت نہ رکھنے والوں کو بیت المال سے قربانی کے جانور عطا کرے، ابن بطال کہتے ہیں اگر انہیں اغنیاء کے درمیان تقسیم کیا تھا تو یہ مالِ فیٔ تھا اور اگر صرف فقراء صحابہ کو دیا تھا تب یہ زکات سے تھا بخاری نے کتاب الشرکہ میں اس کے لئے یہ ترجمہ قائم کیا تھا:(باب قسمة الغنم و العدل فيها) گویا وہ سمجھے کہ نبی اکرم نے حضرت عقبہ کو تفصیل سمجھا دی تھی کہ ان میں سے ہرایک کو کیا دیں آپ عادلانہ طور پر ہی کسی کو وکیل مقرر کر سکتے تھے وگرنہ ان کی صوابدید پر چھوڑا ہوتا تو ان پر مشکل گزرتی کیونکہ غنم کی بابت تقسیمِ اجزاء تو ہوتی نہیں، جہاں تک عادلانہ تقسیم ہے تو وہ رد کی محتاج ہے کیونکہ بالکل برابری کی بنیاد پر اس کی تقسیم بعید امر ہے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ نبی اکرم نے یہ ان کی طرف سے قربانی دی ہو اور یہ تقسیم گوشت کی ہو رہی ہو تب اَجزاء کی تقسیم بھی رو بہ عمل ہوئی جیسا کہ چند ابواب قبل ابن منیر کے حوالے سے گزرا ہے۔

(فبقي عتود) عتود اولادِ معز میں سے ہے قوی اور مضبوط جو ایک برس کا ہو چکا ہو اس کی جمع اَعْتِدہ اور عتدان ہے کبھی تاء دال میں مدغم کر دی جاتی اور عدان کہا جاتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں عتود معز کا جذع ہے جو پانچ ماہ کا ہو، اس سے عقبہ کی دوسری روایت میں مذکور قول کی تبیینِ مراد ہوتی ہے جس میں (جزعة) ہے اور یہ کہ وہ معز سے تھا، ابن جزم نے جزم کیا کہ عتود معز کے جذع کو کہتے ہیں بعض شراح نے تعاقب کرتے ہوئے صاحبِ محکم کی کلام سے تمسک کیا کہ عتود (الجدي الذي استكرش)(یعنی بکری کا وہ بچہ جس نے چارہ کھانا شروع کر دیا ہے) بعض نے کہا جو (بلغ السفاد)(یعنی جو جفتی کی عمر کو پہنچ جائے) بعض نے کہا:(الذي أجذع)(یعنی جو جذعہ بن گیا)۔

(فقال ضح به أنت) بیہقی نے یحی بن بکیر عن لیث سے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا:(و لا رخصة فيها لأحد بعدك) آمدہ باب میں اضافہ کی یہ عبارت زیرِ بحث آئے گی، اس سے ایک ہی بکری کے ساتھ اجزاءِ اضحیہ پر استدلال کیا گیا، گویا مصنف کی اس ترجمہ کے تحت حدیثِ عقبہ نقل کرنے سے مراد اس امر پر استدلال ہے کہ یہ علی سبیل الوجوب نہیں بلکہ علی سبیل الاختیار تھا، جس نے ایک بکری ذبح کی اس کے لئے کفایت ہے اور جس نے ایک زائد کی یہ اس کے لئے خیر ہے، افضل یہ ہے کہ قربانی

میں دو مینڈھے یکے بعد دیگرے قربان کئے جائیں، جس نے کثرتِ لحم مدِ نظر رکھا جیسے امام شافعی، اس نے افضل قربانی اونٹ کی پھر ضأ ں کی پھر گائے کی قرار دی، ابن عربی کہتے ہیں مالکیہ میں سے اشہب نے شافعی کی موافقت کی ہے اور نبی اکرم کے فعل کے برابر کوئی شیٔ نہیں ہوسکتی لیکن ابن عمر کے قول کے ساتھ تمسک ممکن ہے یعنی جو کچھ ہی قبل گزرا کہ وہ عیدگاہ ہی میں ذبح ونحر کرتے تھے تو یہ اونٹ وغیرہ کو بھی مشتمل ہے (کیونکہ نحر کا لفظ بھی استعمال کیا جو اونٹ ذبح کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے) کہتے ہیں لیکن یہ عموم ہے اور صریح کے ساتھ تمسک اولیٰ ہے جو کہ کبش ہے، بقول ابن حجر بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم مدینہ میں کبھی اونٹوں کی قربانی بھی دیتے اور جب اونٹ نہ پاتے تو مینڈھے کی دیتے، اگر یہ ثابت ہے تو اس موضعِ اختلاف میں نص ہوتی لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن نافع ہیں جن میں مقال ہے آگے حضرت عائشہ کی حدیث آ رہی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے قربان کی، عروہ عن عائشہ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ مینڈھے ذبح کرتے ہوئے یہ دعا فرمائی: (بسم الله اللّٰهُمَّ تقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ و آلِ محمدٍ و مِنْ أُمَّةِ محمدٍ) اسے مسلم نے نقل کیا۔

- 8باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لأَبِي بُرْدَةَ ضَحِّ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعَزِ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(ایک دفعہ ابو بردہؓ کو ایک سال سے کم عمر جانور کو قربان کرنے کی خصوصی اجازتِ نبوی)

(ضح بالجذع) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ روایتِ باب میں قولِ نبوی: (اذبحها) میں ضمیر جذعہ کی طرف راجع ہے کیونکہ صحابی نے کہا تھا: (إن عندی داجنا جذعة الخ)۔

- 5556حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ ضَحَّى خَالٌ لِي يُقَالُ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عِنْدِي دَاجِنًا جَذَعَةً مِنَ الْمَعَزِ قَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَصْلُحَ لِغَيْرِكَ ثُمَّ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا يَذْبَحُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ. وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ تَابَعَهُ عُبَيْدَةُ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ وَتَابَعَهُ وَكِيعٌ عَنْ حُرَيْثٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَقَالَ عَاصِمٌ وَدَاوُدُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي عَنَاقُ لَبَنٍ وَقَالَ زُبَيْدٌ وَفِرَاسٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي جَذَعَةٌ وَقَالَ أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنَاقٌ جَذَعَةٌ وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنَاقٌ جَذَعٌ عَنَاقُ لَبَنٍ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5557، 5560، 5563، - 6673

مطرف سے ابن طریف اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (يقال له أبو بردة) الاضاحی کے شروع میں زبید عن شعبی کی روایت

میں : (بن نیار) بھی مذکور تھا ان کا نام ہانیٔ اور دادا کا نام عمرو بن عبید تھا، بلوی اور حلفائے انصار میں سے تھے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن عمرو تھا اور بعض نے مالک بن ہبیرہ بتلایا، اول اصح ہے ابن مندہ نے جابر جعفی عن شعبی عن براء سے نقل کیا کہ میرے ماموں کا نام قلیل تھا نبی اکرم نے بدل کر کثیر رکھ دیا ایک دفعہ فرمایا اے کثیر ہماری قربانی نماز (عیدین) کے بعد ہوتی ہے پھر یہی حدیثِ باب بطولہ ذکر کی، جابر ضعیف ہیں، ابو بردہ بیعتِ عقبہ اور بدر وغیرہ غزوات میں حاضر تھے ۴۲ھ تک زندہ رہے بعض نے ۴۵ھ کہا بخاری میں ان سے ایک حدیث مروی ہے جو الحدود میں آئے گی۔

(شاتك شاة لحم) یعنی اسکی حیثیت قربانی کی نہیں، (شاة لحم) کی ترکیب میں اشکال ظاہر کیا گیا یہ اس لئے کہ اضافت دو اقسام کی ہوتی ہے معنوی اور لفظی، معنوی یا تو بتقدیر (من) ہوگی جیسے (خاتم حدید) (اصل میں ہے: خاتم من حدید) یا مقدر باللام ہوگی جیسے (غلام زید) یا (فی) مقدر ہوگا جیسے: (ضرب الیوم) یہ اصل میں ہے: (ضرب فی الیوم) اور یا لفظی ہوگی جو صفت ہوتی ہے اپنے معمول کی طرف مضاف جیسے (ضاربُ زیدٍ) اور (حَسَنُ الْوجهِ) اور (شاة لحم) میں ان مذکورہ پانچ اقسام میں سے کچھ موجود نہیں، فاکہی کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابو بردہ نے جب خیال کیا کہ ان کی بکری (شاة أضحية) ہے تو نبی اکرم نے جواب میں بجائے (شاةُ غیرِ أضحية) کہنے کے (شاة لحم) کہا۔

(إن عندی داجنا) داجن گھر میں پالی جانے والی ہر عمر کی بکری وغیرہ کو کہتے ہیں تو جب یہ لفظ اسمِ عَلم کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس سے وصف مضمحل ہوا تو اس میں مذکر و مؤنث برابر ہوئے، جزعہ کی بابت ذکر ہو چکا، اس روایت میں یہ بھی بیان ہوا کہ وہ معز سے تھا، ایک اور روایت میں جس کا آگے بیان آئے گا، ہے: (فإن عندنا عَنَاقاً) ایک میں ہے: (عناق لبن) عناق اہلِ لغت کے نزدیک اولادِ معز کے مؤنث کو کہتے ہیں داؤدی کا یہ زعم صحیح نہیں کہ عناق وہ جو حاملہ ہونے کی عمر کو ہو اور یہ کہ وہ نر اور مادہ دونوں پر بولا جاتا ہے اور (لبن) کا لفظ اس کے مؤنث ہونے کو مشعر ہے، ابن تین کے بقول انہوں نے نقلِ لغت اور تاویلِ حدیث میں غلطی کی کیونکہ (عناق لبن) کا معنی ہے کہ کم عمر ہے اور ابھی والدہ کا دودھ پیتا ہے، طبرانی کے ہاں سہل بن ابوحثمہ کے طریق سے ہے کہ ابو بردہ نے سحر کے وقت اپنی قربانی ذبح کر ڈالی نبی پاک سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا قربانی وہی جو نماز (عید) کے بعد ذبح کی جائے بقول ابن حجر اس کا ذکر آگے آئے گا جہاں مصنف نے اس روایت کے عقب میں تعالیق کا ذکر کیا ہے ایک اور روایت میں ہے کہ ابو بردہ نے جذعہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی کہا تھا: (هی أحب إلَیَّ مِن شاتین) مسلم کی روایت میں ہے: (من شاتَیْ لحم) یعنی خوب موٹی تازی ہے، یہ اس لحاظ سے اشکال کا باعث ہے کہ آزاد کرانے کے ضمن میں ذکر کیا گیا کہ دو نفس آزاد کرانا ایک نفس کی آزادی سے بہتر ہے، جواباً کہا گیا قربانی اور عتق میں فرق ہے قربانی میں اصول یہ ہے کہ کثرتِ لحم مطلوب ہے لہذا ایک موٹی تازی دو نحیف و کمزور سے بہتر ہوگی عتق میں تو فقط تقرّب الی اللہ مطلوب ہے لہذا تعداد میں کثرت کا اعتبار ہے ہاں اگر کوئی ایک ایسا ہے جس کے اوصاف اسے دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں مثلاً عالم ہے یا دیگر انواعِ فضل سے آراستہ ہے تو بمقابلہ دو (مثلاً) اسے آزاد کرانا بہتر رہے گا، باب کی آخری روایت میں ہے: (و هی خیرٌ مِنْ مسنة) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا مسنہ وہ جس کے للبدل دانت گر چکے ہوں اہلِ لغت کہتے ہیں: (المسن الثنی الذی یلقی سنه) ذات الخف جو چھٹے اور ذات الظلف والحافر جو تیسرے سال میں

ہو، ابن فارس کہتے ہیں جب ولدِ شاۃ تیسرے سال میں داخل ہوتو وہ مسن اور ثنی کہلاتا ہے۔

(قال اذبحها ولا تصلح لغيرك) آگے باب (من ذبح قبل الإمام) میں فراس کی روایت میں ہے کہ انہوں نے پوچھا: (أَذْبَحُهَا ؟ قال نعم ثُمَّ لا تجزئ عن أحد بعدك) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (و لن تجزئ الخ) آگے ابوجحیفہ عن براء کے ہاں بھی یہی ہے، سہل بن ابوحثمہ کی روایت میں ہے: (و ليست فيها رخصة لأحدٍ بعدك) ، تجزئ تاء کی زبر کے ساتھ بغیر ہمزہ کے ہے ای (تقضى)، کہا جاتا ہے: (جزئ عنى فلان أى قضىٰ)اسی سے ہے: (لا تَجزِئ نفسٌ عَنْ نَفس)[البقرة : ۴۸] أى لا تقضى عنها، بقول ابن بری فقہاء کہتے ہیں (لا تجزئ) تائے مضموم اور ہمزہ کے ساتھ موضعِ (لا تقضى) میں ہے (یعنی اس کے ہم معنی) اور درست زبر اور غیر مہموز ہے، کہتے ہیں لیکن پیش اور ہمزہ بھی جائز ہے بمعنی الكفاية ، کہا جاتا ہے: (أجزأ عنك) صاحب الاساس کے مطابق بنی تمیم کہتے ہیں: (البدنة تُجزى عن سبعة) یعنی تائے مضموم کے ساتھ جبکہ اہلِ حجاز تاء پر زبر پڑھتے ہیں، اس آیت: (لا تجزِئ نَفْسٌ عَنْ نفسٍ شَيْئاً) میں دونوں قراءات ہیں اسی سے ان حضرات کا رد وتعقّب ہے جو اول کی پیش کے منع پر اتفاق کا دعوی کرتے ہیں

حدیث سے جذعِ معز کی قربانی کا حضرت ابو بردہ کے لئے مجزئ ہونا ثابت ہوا لیکن متعدد احادیث میں بعض دیگر صحابہ کیلئے بھی اس کی نظیر ثابت ہے، عقبہ کی حدیث میں جیسا کہ گزرا، تھا: (ولا رخصةَ لِأحدٍ بعدك) بیہقی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو حضرت عقبہ کو بھی وہی رخصت ملی جو حضرت ابو بردہ کو دی تھی بقول ابن حجر یہ کہنا محلِ نظر ہے کیونکہ ہر دو میں صیغۂ عموم ہے تو جو بھی دوسرے پر متقدم ہے وہ دوسرے کیلئے اس کے انتفائے وقوع کو مقتضی ہے، زیادہ موزوں یہ کہا جانا ہے کہ یہ ایک ہی وقت میں دونوں کو رخصت عطا کی تھی یا (اگر ایک کا قصہ پہلے تھا) اول کی خصوصیت دوسرے کیلئے ثبوتِ خصوصیت سے منسوخ ہوئی اور اس سے کوئی مانع نہیں کیونکہ سیاق میں (غیرہ) کیلئے صریحاً استمرارِ منع واقع نہیں (یہ کہنا بھی محتمل ہے بلکہ شائد یقینی ہے کہ انہیں عطا کی گئی یہ رخصت صرف اسی ایک مرتبہ کے لئے تھی) ابن تین اور ان کی تبع میں قرطبی بھی، اس اشکال سے منفصل ہوئے اس احتمال کا اظہار کر کے کہ ممکن ہے یہ عتود کبیر السن ہو اس طور کہ مجزئ ہو لیکن یہ بات اس بنا پر کہی کہ اس کے آخر کی یہ زیادت ان کے لئے واقع نہیں ہوئی، اس کے وجود کے ساتھ ان کی مراد پوری نہیں ہوتی پھر یہ عتود کی تعریف میں کہے اہلِ لغت کے قول سے بھی متصادم ہے! بعض متاخرین نے ابن تین کی اس کلام سے تمسک کرتے ہوئے اس زیادت کو ضعیف قرار دیا، یہ جید نہیں کہ یہ مخرجِ صحیح سے منقول ہے بیہقی کے ہاں یہ عبد اللہ بوشنجی کے حوالے سے ہے جو حفظ، فقہ اور تمام فنون کے کبار ائمہ میں سے ہیں انہوں نے یحیی بن بکر عن لیث سے اسی سند کے ساتھ اس کی روایت کی جس کے ساتھ بخاری نے تخریج کیا ہے لیکن میں نے اس حدیث کو المحقق للجوزقی میں عبید بن عبد الواحد اور احمد بن ملحان کے طریق سے دیکھا ہے دونوں یحیی بن بکیر سے اس کے راوی ہیں اور یہ زیادت موجود نہیں تو اسی باعث بیہقی نے کہا اگر یہ زیادت محفوظ ہے، گویا جب انہوں نے تفرّد ملاحظہ کیا تو ڈرے کہ اس کے راوی کے ہاں حدیث میں حدیث نہ داخل ہوگئی ہو، بعض کی کلام میں واقع ہے کہ یہ چار یا پانچ حضرات صحابہ ہیں جن کیلئے یہی رخصت ثابت ہے انہوں نے تطبیق دینا مشکل خیال کیا حالانکہ یہ مشکل نہیں کہ وہ احادیث جو اس ضمن میں وارد ہیں ان میں تصریح بالنفی نہیں ماسوائے صحیحین میں مذکور قصۂ ابو بردہ کے، اسی طرح بیہقی کا نقل کردہ قصۂ حضرت عقبہ

بقیہ کے ذیل میں، ابو داؤد اور احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زید بن خالد سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں (عتودا جذعا) عطا کیا اور فرمایا اس کی قربانی کر دو، میں نے کہا یہ تو جذع ہے کیا اس کی قربانی دوں؟ فرمایا ہاں ذبح کر دو تو میں نے قربانی کے بطور ذبح کر دیا، سیاق احمد کا ہے صحیح ابن حبان اور ابن ماجہ میں عباد بن تمیم کے طریق سے (عن عویمر بن أشقر) ہے کہ انہوں نے عید کے روز نماز کیلئے جانے سے قبل ہی اپنی قربانی ذبح کر لی نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ اب قربانی کا اعادہ کرو، طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کی حدیث سے ہے کہ نبی اکرم نے حضرت سعد بن ابی وقاص کو معز میں سے ایک جذع دیا اور حکم دیا کہ اس کی قربانی کر دو، اسے حاکم نے حضرت عائشہ سے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے ابو یعلی اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ یہ ضأن سے جذعِ مہزول (یعنی کمزور) اور یہ معز سے جذعِ سمین (یعنی موٹا) ہے اور وہ اس سے بہتر ہے کیا اس کی قربانی کر دوں؟ فرمایا کر دو: (فإن لِلّٰهِ الخيرَ) اس کی سند میں بھی ضعف ہے، حق یہ ہے کہ ان احادیث اور ابو بردہ وعقبہ کی حدیثوں مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ ابتدائے امر میں ایسا ہو (کہ جذع کی قربانی بھی جائز تھی) پھر شرع نے قرار دیا کہ جذع من المعز کی قربانی نہ ہوگی اور ابو بردہ وعقبہ اس میں رخصت کے ساتھ مختص ہوئے، میں یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کیونکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحابہ کرام بھی اس میں ابو بردہ اور عقبہ کے مشارک ہیں، مشارکت مطلق اِجزاء میں واقع ہے نہ کہ منع الغیر کی خصوصیت میں، بعض نے عویمر بن اشقر کو انہی دو کے ساتھ شامل قرار دیا حالانکہ ان کی حدیث میں صرف مطلق اعادہ کا ذکر ہے کیونکہ انہوں نے بھی نماز سے قبل ذبح کر لیا تھا

ابن ماجہ نے جو ابو زید انصاری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک انصاری صحابی سے فرمایا: (اذبحها و لن تجزی جزعةٌ عَنْ أحَدٍ بعدك) تو بظاہر یہ ابو بردہ تھے کیونکہ وہ انصاری ہیں اسی طرح جو ابو یعلی اور طبرانی نے ابو جحیفہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے نماز سے قبل ذبح کر لیا تو نبی اکرم نے فرمایا: (لا تجزی عنك) انہوں نے عرض کی میرے پاس جذعہ ہے؟ فرمایا: (تجزی عنك ولا تجزی بعد) تو کسی کیلئے اِجزاء اور غیر سے اس کی نفی ماسوائے ابو بردہ وعقبہ کے ثابت نہیں، اگر میری سابق الذکر تطبیق متعذر لگے تو (پھر ترجیح کی راہ اختیار کرنا ہوگی) ابو بردہ کی حدیث مخرجاً اصح ہے، فاکہی کہتے ہیں ابو بردہ کے اس حکم کے ساتھ اختصاص کو مدنظر رکھنا اور اس کی حکمت کو آشکارا کرنا چاہئے، جواباً کہا گیا کہ ماوردی نے کہا ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ یہ استقرارِ شرع سے قبل کا واقعہ ہے لہذا مستثنیٰ ہے، دوم یہ کہ ان کی طاعت اور خلوصِ نیت کے مدنظر انہیں دوسروں سے ممتاز کیا، بقول ابن حجر اول محلِ نظر ہے کیونکہ اگر یہ سابق ہے تو غیر کیلئے اس کا وقوع ممتنع ہے اس تصریح کے باوصف کہ غیر کیلئے اس کا عدم اِجزاء ہے اور فرض یہ کرنا ہے کہ کئی اور کیلئے بھی ثبوتِ اِجزاء ہے جیسا کہ گزرا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ جذع من المعز کی قربانی جائز نہیں یہی جمہور کا قول ہے عطاء اور ان کے صاحب (یعنی شاگرد) اوزاعی سے مطلقا جواز منقول ہے شافعیہ سے ایک قول بھی یہی ہے اسے رافعی نے نقل کیا بقول نووی یہ شاذ اور غلط ہے عیاض نے غرابت سے کام لیا جب اس کے عدم اِجزاء پر اجماع کا دعوی کیا، ایک قول یہ ہے کہ اجزاء مصادر للنص ہے لیکن محتمل ہے کہ اس کے قائل نے اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا ہو کہ جو اس کے سوا کوئی اور قربانی نہیں پاتا، تو اس میں غیر ماذون سے نفی اجزاء کا معنی واجد پر محمول ہوگا،

جہاں تک جذع من الضأن ہے تو ترمذی کہتے ہیں صحابہ اور دوسرے اہلِ علم کے ہاں اسی پر عمل ہے لیکن دیگر نے حضرات عمر اور زہری سے نقل کیا کہ مطلقاً ہی جذع کی قربانی جائز نہیں خواہ ضأن سے ہو یا دیگر سے، ابن منذر نے بھی الاشراف میں اسے ابن عمر سے نقل کیا اور یہی ابن حزم نے لکھا اور اسے سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب کہا اور اسے جائز کہنے والوں کے رد میں اطناب سے کام لیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس صورتحال کے ساتھ مقید ہو کہ اس کے سوا قربانی نہیں پاتا، اس میں حضرت جابر کی صحیح مرفوع حدیث ہے کہ نہ قربانی کرو مگر مسنہ کی الا یہ کہ تم پر اس کا حصول دشوار ہو تب (جذعة من الضأن) کی قربانی کر سکتے ہو، اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی وغیرہم نے نقل کیا لیکن نووی نے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے افضل پر محمول کیا ہے، تقدیر یہ ہے کہ تمہارے لئے مستحب یہ ہے کہ نہ ذبح کرو مگر مسنہ کو پس اگر عاجز رہو تو جذعۃ من الضان کی قربانی کر سکتے ہو، کہتے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کہ ضان سے جذعہ منع ہے اور یہ کہ وہ غیر مجزئ ہے، کہتے ہیں امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ اس حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں کیونکہ جمہور جذع ضأن کو جائز قرار دیتے ہیں اس میں چاہے اس کا غیر موجود ہو یا نہ ہو، ابن عمر اور زہری اس کا غیر ہو یا نہ ہو، اسے منع قرار دیتے تھے (لہذا اس کی تاویل متعین ہوئی) بقول ابن حجر جمہور کے لئے سابق الذکر احادیث دلیل ہیں اسی طرح ام ہلال بنت ہلال عن ابیہا کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (يجوز الجذع من الضأن أضحيةً) (یعنی ضأن کے جذعہ کی قربانی جائز ہے) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اسی طرح بنی سلیم کے ایک شخص حضرت مجاشع کی روایت، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا جذع (يوفي ما يوفي منه الثني) (یعنی وہ کفایت کرے گا جو دوندا کرے گا) اسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا نسائی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ اس کی تخریج کی لیکن صحابی کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے ہاں واقع ہے کہ یہ بنی مزینہ کے تھے اس طرح معاذ بن عبداللہ کی عقبہ بن عامر سے روایت کہتے ہیں ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ جذع من الضأن کی قربانی دی اسے نسائی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا انہی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت بھی ہے کہ: (نعمت الأضحية من الضأن) اسے ترمذی نے نقل کیا مگر اس کی سند میں ضعف ہے

جذع من الضأن کی قربانی جائز قرار دینے والے یعنی جمہور اس کی عمر کے بارہ میں اختلافِ آراء کا شکار ہیں ایک قول یہ ہے کہ جس کا ایک سال مکمل ہو چکا اور دوسرے میں وہ داخل ہوا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح اور اہلِ لغت کے ہاں یہی اشہر ہے حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں جو نصف برس کا ہو چکا ہو، سوم یہ کہ سات ماہ کا ہو، صاحبِ ہدایہ نے اسے زعفرانی حنفی سے نقل کیا، ترمذی نے وکیع سے چھ یا سات ماہ نقل کیا، پانچواں یہ کہ اگر دو جوان بکروں/ بکریوں کے مابین پیدا ہوا تو نصف برس اور اگر بوڑھوں کے مابین پیدا ہوا (یعنی ایک وقفہ کے بعد اس کی پیدائش ہوئی ہو) تو آٹھ ماہ کا ہو، چھٹا یہ کہ دس ماہ کا ہو اور ساتواں یہ کہ اس کی قربانی نہ لگے گی حتی کہ بھاری بھرکم (عظیم) ہو، اسے ابن عربی نے نقل کیا اور اسے باطل مذہب قرار دیا، یہی کہا حالانکہ صاحبِ ہدایہ نے لکھا ہے کہ اگر اتنا بھاری اور بڑا لگتا ہو کہ اگر ثنیات (دوندھے جانور) کے درمیان کھڑا کیا جائے تو دیکھنے والے کو دور سے ایک جیسا لگے تو قربانی کے لئے جائز ہے، شافعیہ میں سے عبادی کہتے ہیں اگر سال کا ہونے سے قبل أجذع ہوا یعنی اس کے دانت گر گئے تو جائز ہے جیسا کہ اس صورت بھی کہ سال کا ہو گیا مگر ابھی دانت نہیں گرے، اس کی مثال بلوغت کی سی ہے کہ یا تو بالسن یا بالاحتلام، بغوی نے بھی یہی کہا کہ جذع وہ جو سال کا ہو چکا ہو یا پھر سال کا ہونے سے قبل ہی مُجذِع ہوا ہو (یعنی دانت گر گئے ہوں یعنی دوندھا ہو چکا ہو)۔

(و أصاب سنة المسلمين) یعنی ان کا طریقہ، اس روایت میں یہی ہے کہ یہ کلام قصہ ابو بردہ کے بعد واقع ہے مگر اکثر روایات میں جیسا کہ آگے زبید عن شعبی کی روایت میں ذکر ہوگا کہ یہ نبی اکرم کی کلام ہے جو نمازِ عید کے بعد خطبہ میں کہی اور ابو بردہ سے آپ کا مکالمہ اس سے قبل تھا، یہی معتمد ہے، العیدین کی منصور عن شعبی سے روایت میں بھی یہی ترتیب گزری، اس بارے بیانِ حکم آگے باب (من ذبح قبل الصلاۃ أعاد) میں آرہا ہے اس سے استدلال ہوا ہے کہ جس نے قربانی کا التزام کیا اور اسے فاسد کر بیٹھا اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ قربانی دے، طحاوی نے رد کرتے ہوئے لکھا اگر ایسا ہوتا تو پہلی کی قیمت سے متعرض ہوتے کہ اسی جیسی دیں تو جب اس کا اعتبار نہیں کیا تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ اعادہ کا یہ حکم برائے ندب تھا، اس میں صرف قربانی میں لگ جانے والے جانور کا بیان ہے نہ کہ وجوبِ اعادہ کا،

حدیثِ ہذا سے کئی دیگر فوائد بھی مستنبط ہیں مثلا یہ کہ احکام میں مرجع صرف نبی اکرم ہی کی ذات اقدس ہے اور آپ ہی کو اختیار ہے کہ امت کے کسی فرد کو کسی مسئلہ میں کوئی رخصت عنایت فرما دیں اور دوسروں کو منع کریں اگرچہ یہ کسی عذر کے بغیر ہی ہو اور یہ کہ کسی ایک سے آپ کا خطاب سب مکلفین کو خطاب باور ہوگا الا یہ کہ کوئی دلیلِ خصوصیت ظاہر ہو کیونکہ سیاق سے مترشح ہے کہ ابو بردہ سے آپ کا کہنا کہ تم اس یعنی جذع کی قربانی کرلو اگر اس سے خصوصیت سمجھی جاسکتی تو بعد میں یہ کہنے (و لن تجزی عن أحد بعدك) کی ضرورت نہ ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس (کلام) کا فائدہ حکمِ مذکور میں غیر کے ان کے ساتھ الحاق کا قطع ہو نہ کہ یہ مجرد لفظ سے ماخوذ ہے اور وہ قوی ہے، آپ کے قول: (اذبح مکانها أخری) اور ایک روایت میں: (أعِدْ نسکا) اور ایک میں: (ضَحِّ بها) ہے اور دیگر کئی کلمات جو قربانی کے حکم کے ساتھ مصرح ہیں، سے وجوبِ اضحیہ پر استدلال کیا گیا ہے قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں اصل مقصود قربانی کی کیفیتِ مشروعیت کا بیان ہے ان کے لئے جو قربانی کرنا چاہیں یا جو غلطی یا جہالت سے غیر مشروع طریقہ سے کر بیٹھے ہوں تو آپ نے تدارک کی ایک راہ بتلائی یہی آپ کے قول: (لا تجزی عن أحد بعدك) کا معنی ہے یعنی اس کی قربانی کرنے والے کے لئے مقصودِ قربت یا ثواب حاصل نہ ہوگا جیسا کہ نفلی نماز کی بابت کہا جاتا ہے کہ مجزیٔ نہیں مگر طہارت اور سترِ عورۃ کے ساتھ، کہتے ہیں بعض نے وجوب کے لئے یہ استدلال کیا کہ قربانی کرنا حضرت ابراہیم کی شریعت سے ہے اور ہمیں ان کی اتباع کا حکم ہے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ ہم اس کے موجب کا کہتے ہیں، انہیں پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہئے کہ حضرت ابراہیم کی شریعت میں قربانی واجب تھی اور اس کے علم کی کوئی سبیل نہیں! قصہ ذبیح میں اس لئے کوئی دلالت نہیں کہ اس میں خصوصیت ہے ، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خطبہ عید الاضحیٰ میں امام لوگوں کو قربانی کے مسائل سے آگاہی دے، یہ بھی ثبوت ملا کہ ایک پورے کنبہ کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کافی ہے جمہور کا یہی قول ہے جیسا کہ گزرا، ابو حنیفہ اور ثوری سے کراہت منقول ہے بقول خطابی جائز نہیں کہ ایک بکری دو کی طرف سے قربان کی جائے، باب (من ذبح ضحیة غیرہ) کے تحت منقول حدیثِ عائشہ کے مدلول کے نسخ کا ادعاء کیا، تعاقب کیا گیا کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگرچہ کوئی عمل کتنی ہی حسنِ نیت سے کیا جائے جب تک شریعت کے طریقہ کے مطابق نہ ہوگا، صحیح تسلیم نہ ہوگا، عید کے دن غیر قربانی کا گوشت کھانے کا جواز بھی ثابت ہوا کیونکہ آپ نے فرمایا: (إنما هو لحم قدَّمه لِأهله) اللہ تعالیٰ کا کرم اور مہربانی بھی عیاں ہے کہ باوجود اس امر کہ لوگوں کو

گوشت کی اتنی اشتہاء اور ضرورت کا اِمتناع ہے مگر اس عمل میں ان کے لئے ثواب رکھا پھر جس نے قربانی کے گوشت کو تقسیم کیا اسے تو ثواب ملے گا اور جس نے نہ کیا اسے کوئی گناہ نہیں۔

(تابعه عبيدة الخ) عبیدہ سے مراد ابن مُعتِب ضبی ہیں ابراہیم سے مراد نخعی ہیں یہ ان کے طریق سے منقطع ہے، عبیدہ کا ذکر صرف اسی ایک جگہ ہے، حُریث سے مراد ابن ابی مطر عمرو اسدی کوفی ہیں ان کا بھی بخاری میں صرف اسی جگہ ذکر ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب الاضاحی میں سہل بن عثمان عسکری عن وکیع عن حریث عن شعبی عن براء موصول کیا کہتے ہیں: (إن خاله سأل) آگے یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے: (و عندی جذعة من المعز أوفیٰ منها) اس میں دارقطنی کا تعقب ہے جو الافراد میں لکھتے ہیں کہ عبیداللہ بن موسیٰ حریث سے روایت میں متفرد ہیں انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (قال فعندی جذعةُ معزٍ سمينةٌ)۔

(و قال عاصم الخ) عاصم جو ابن سلیمان احول ہیں، کی یہ روایت مسلم نے تخریج کی، داؤد جو ابن ابی ہند ہیں، کی روایت بھی مسلم نے نقل کی۔ (و قال زبيد الخ) زُبید کی روایت اسی کتاب الاضاحی کے اوائل میں گزری، فراس جو ابن یحیی ہیں، کی روایت بخاری کے باب (من ذبح قبل الصلاة أعاد) میں موصول ہے۔ (وقال أبو الأحوص عناق جذعة) دونوں لفظ منون ہیں، منصور جو ابن معتمر ہیں کی روایت العیدین میں منقول ہے۔ (و قال ابن عون) یہ عبداللہ ہیں۔ (عناق جذع الخ) یعنی شعبی سے ان کی روایت میں یہ دونوں تراکیب مذکور ہیں عاصم اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب اور منصور اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب! بخاری نے ابن عون کی یہ روایت کتاب الأیمان والنذور میں معاذ بن معاذ عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔

- 5557 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ ذَبَحَ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَبْدِلْهَا قَالَ لَيْسَ عِنْدِي إِلَّا جَذَعَةٌ -قَالَ شُعْبَةُ وَأَحْسِبُهُ قَالَ هِيَ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ قَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(سابقه) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5560، 5563، - 6673

5557 -وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ عَنَاقٌ جَذَعَةٌ

(عن سلمة) یہ ابن کہیل ہیں، احمد نے محمد بن جعفر سے اسی سند کے ساتھ اپنی روایت میں نسبت ذکر کی ہے ابو جحیفہ مشہور صحابی ہیں۔ (و أحسبه قال الخ) ابو عامر عقدی عن شعبہ کی مسلم کے ہاں روایت میں بغیر شک کے: (هي خير ميں مسنة) ہے۔ (اجعلها مكانها) یعنی ذبح کردو، وجوبِ قربانی کے مدعین نے اس سے تمسک کیا لیکن اس میں کوئی دلالت نہیں کیونکہ اگرچہ ظاہر الامر میں یہ وجوب ہی ہے مگر پہلی قربانی کا خراب ہو جانا مقتضی ہے کہ اعادہ کا یہ حکم تحصیلِ مقصود کے لئے تھا، یہ اس امر سے اعم ہے کہ واجب ہو یا مندوب، شافعی کہتے ہیں محتمل ہے کہ اعادہ کا یہ حکم وجوبی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اشارہ دینے کے لئے کہ نماز سے قبل تضحیہ کرنا قربانی نہیں تو اعادہ کا حکم دیا تا کہ قربانی کرنے والوں میں شمار ہوں جب یہ احتمال ہے تو عدم وجوب پر دلالت ہم نے ام سلمہ کی

مرفوع حدیث میں پائی جس کے الفاظ ہیں: (إذا دخلَ العشرُ فأرادَ أحد كم أنْ يُضَحِّي) تو اگر قربانی کرنا واجب ہوتا تو ارادہ کا ذکر نہ کیا جاتا، وجوب کے قائلین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ارادہ پر معلق کرنا قول بالوجوب کے لئے مانع نہیں، یہ ایسے ہی جیسے کہا گیا جو حج کا اراد کرے زادِ ہمراہ لے لے، یہ اس کے عدم وجوب پر دال نہیں، اس کا تعقب ہوا کہ اس کے عدم وجوب پر دال نہ ہونے سے مجرد امر بالاعادہ سے وجوب کا ثبوت لازم نہیں آتا کیونکہ جیسا کہ گزرا ارادہ کمالی مراد ہونا بھی محتمل ہے اور یہی ظاہر ہے۔ (و قال حاتم الخ) سابقہ باب میں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر ہوا مسلم نے اس کا سیاق نقل نہیں کیا صرف کہا: (بمثل حديثهما) یعنی ابن علیہ کی ایوب سے اور ہشام کی محمد بن سیرین سے روایت کے مثل۔

- 9 باب مَنْ ذَبَحَ الأَضَاحِيَّ بِيَدِهِ (اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کرنا)

یعنی کیا یہ مشترط ہے یا اولی ہے؟ اس امر پر اتفاق ہے کہ قدرت کے باوجود کسی کو اس کام کے لئے اپنا نمائندہ بنا سکتا ہے لیکن مالکیہ سے ایک قول قدرت کی صورت میں عدمِ اِجزاء کا بھی ہے ان کے اکثر کے نزدیک مکروہ ہے لیکن مستحب ہے کہ وہاں موجود ہو، مکروہ ہے کہ حائضہ، بچے یا کسی کتابی کو اپنا نائب بنائے۔

- 5558حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَرَأَيْتُهُ وَاضِعًا قَدَمَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ.

أطرافه 5553، 5554، 5564، 5565، 7399

ترجمہ: انسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے دو چتکبرے مینڈھے ذبح کئے میں نے دیکھا کہ آپ نے اپنا پاؤں ان کی گردن پر رکھا اور تکبیر پڑھ کر انہیں ذبح کر رہے ہیں۔

(ضحی) شعبہ اور آگے آنے والی ابوعوانہ عن قتادہ کی روایتوں میں یہی صیغہِ ماضی ہے ہمام کی آگے مذکور قتادہ سے روایت میں ہے: (كان يضحى) یہ اس پر مداومت کے لحاظ سے اظہر ہے۔ (بكبشين الخ) ابوعوانہ اور ہمام کی قتادہ سے روایت میں: (أقرنين) بھی مزاد ہے ایک باب قبل ابوقلابہ کی روایت میں بھی یہ مذکور تھا۔ (فرأيته الخ) یعنی ذبح کے وقت، تثنیہ کی ضمیر یہ اشارہ دینے کے لئے ذکر کی کہ دونوں کے ذبح کے وقت ایسا کیا، یہ جمع کی تثنیہ کی طرف بارادۃ التوزیع اضافت سے ہے۔ (يسمى و يكبر) ابوعوانہ کی روایت میں دونوں صیغے ماضی کے ہیں اول ذبح کے وقت اس کے وقوع میں اظہر ہے، اس سے ذبح کرتے ہوئے تسمیہ کہنے کی مشروعیت ثابت ہوئی پہلے اس بارے بحث گزری ہے، تسمیہ کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا استحباب بھی ثابت ہوا اور قربانی کے جانور کے گردن کے داہنی جانب پاؤں رکھنے کا بھی، اس امر پر اتفاق ہے کہ بائیں پہلو پر اسے لٹایا جائے جس پر دائیں جانب گردن رکھے گا تا کہ ذبح کرنے والے کے لئے دائیں ہاتھ کے ساتھ چھری پکڑنا اور چلانا اور بائیں کے ساتھ اس کا سر تھامنا آسان ہو۔

- 10 باب مَنْ ذَبَحَ ضَحِيَّةَ غَيْرِهِ (کسی سے قربانی ذبح کرانا)

وَأَعَانَ رَجُلٌ ابْنَ عُمَرَ فِي بَدَنَتِهِ وَأَمَرَ أَبُو مُوسَى بَنَاتِهِ أَنْ يُضَحِّينَ بِأَيْدِيهِنَّ
(ایک شخص نے ابن عمرؓ کی اونٹ ذبح کرنے میں معاونت کی، ابوموسیٰؓ اپنی بیٹیوں کو حکم دیا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کریں)

اس ترجمہ کے ساتھ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ پہلے جو ذکر کیا وہ شرط نہیں۔ (و أعان الخ) اسے عبدالرزاق نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں ابن عمر کو منی میں دیکھا کہ بیٹھے اور بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کر رہے ہیں اور ایک شخص نے اس کی گردن میں موجود کو تھاما ہوا ہے اور ابن عمر آلہ چلاتے تھے، ابن منیر لکھتے ہیں اس اثر کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ استعانت جب مشروع ہے تو استنابت (یعنی کسی کو ذبح کیلئے اپنا نمائندہ بنالینا) بھی اس کے ساتھ ملتحق ہے
ابن عمر کے اس قصہ کی طرح کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے احمد نے ایک انصاری صحابی سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنے قربانی کے جانور کو لٹایا اور مجھے فرمایا میری قربانی کرنے میں مدد کرو تو انہوں نے اعانت کی، اس کے رجال ثقات ہیں۔ (و أمر أبو موسی الخ) اسے حاکم نے مستدرک میں موصول کیا، ہمارے لئے یہ دونوں آثار عالی طریق کے ساتھ میںب بن نافع کے حوالے سے واقع ہوئے ہیں کہتے ہیں حضرت ابوموسی اپنی بیٹیوں کو کہا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھوں سے اپنی قربانیاں ذبح کریں اس کی سند صحیح ہے بقول ابن تین اس سے خاتون کے ذبح کرنے کا جواز ملا، محمد نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے پیچھے یہ بحث تفصیل سے گزری ہے، یہ اثر ترجمہ کے مباین ہے تو محتمل ہے کہ اس کا اصل محل سابقہ ترجمہ ہو یا ان کی مراد یہ ہو کہ یہ معاملہ مضحی کے اختیار میں ہے، شافعیہ سے منقول ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ عوت کسی کو ذبح کرنے میں اپنا نمائندہ مقرر کرلے اور خود ذبح نہ کرے۔

- 5559 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَرِفَ وَأَنَا أَبْكِي فَقَالَ مَا لَكِ أَنَفِسْتِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ اقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ
(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 6157، 7229 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کے جملہ: (و ضحی رسول اللہ ﷺ عن نسائہ بالبقر) سے غرضِ ترجمہ ہے مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع میں اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائے نحر کی۔

- 11 باب الذَّبْحِ بَعْدَ الصَّلَاةِ (عید کی نماز ادا کرکے قربانی ذبح کرنا ہے)

- 5560حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الْمِنهَالِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي زُبَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ فَمَنْ فَعَلَ هَذَا فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ نَحَرَ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ يُقَدِّمُهُ لأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ .فَقَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِيَ أَوْ تُوفِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5563، 6673 -

(و لن تجزی أو توفی) راوی کا شک ہے (توفی) کا معنی ہے: (تکمل الثواب)(یعنی مکمل ثواب کا باعث)احمد کے ہاں یزید بن براء عن ابیہ سے روایت میں ہے: (و لن تَفِی) بغیر واو اور بغیر شک کے۔

- 12باب مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ أَعَادَ (اگر نماز سے قبل کی تو یہ قربانی نہیں)

اس کے تحت تین احادیث لائے اول حدیثِ انس ہے۔

- 5561حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ فَقَالَ رَجُلٌ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ مِنْ جِيرَانِهِ فَكَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَذَرَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْنِ فَرَخَّصَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلاَ أَدْرِي بَلَغَتِ الرُّخْصَةُ أَمْ لاَ ثُمَّ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ يَعْنِي فَذَبَحَهُمَا ثُمَّ انْكَفَأَ النَّاسُ إِلَى غُنَيْمَةٍ فَذَبَحُوهَا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 954، 984، 5546، - 5549

(فکان النبی ﷺ عذرہ) یعنی ان کا یہ عذر قبول تو کیا مگر اسے کافی قرار نہ دیا اسی لئے اعادہ ذبح کا حکم دیا بقول ابن دقیق العید اس میں دلیل ہے کہ مامورات اگر مقتضی الامر کے برخلاف وقوع پذیر ہوں تو اس ضمن میں ناواقفیت اور لاعلمی عذر تسلیم نہ ہوگا مامورات اور منہیات کے مابین فرق یہ ہے کہ مامورات سے مقصود ان کی مصالح کی اقامت ہے اور یہ فعل کے ساتھ ہی حاصل ہوگا جبکہ منہیات سے مقصود ان کے مفاسد کے سبب ان سے اجتناب ہے اور ناواقفیت اور نسیان کے ساتھ ساتھ مکلّف کا ان کے فعل کا قصد بھی نہ تھا لہذا وہ معذور ہے۔(و عندی جذعة)اسی شخص کے کلام پر معطوف ہے جس کی طرف راوی نے (و ذکر ھنة الخ) سے اشارہ کیا۔

- 5562حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبَ بْنَ سُفْيَانَ الْبَجَلِيَّ قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُعِدْ مَكَانَهَا

أُخرَى وَمَن لَم يَذبَح فَليَذبَح

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 985، 5500، 6674، - 7400

بالاختصار نقل کیا الذبائح میں ابوعونہ عن اسود بن قیس کے طریق سے اس سے اتم سیاق گزرا۔ (و من لم یذبح الخ) ابو عوانہ کی روایت میں ہے ہمارے نماز ادا کرنے تک جس نے ذبح نہیں کیا وہ اللہ کے نام پر ذبح کر لے، مسلم کی روایت میں ہے: (فلیذبح بسم الله) یعنی بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے، مجرور محذوف سے متعلق ہے اور وہ (فلیذبح) کی ضمیر سے حال ہے، یہ حدیث کو محمول کرنے کے ضمن میں اولیٰ ہے نووی نے اسے صحیح قرار دیا اسکی تائید سابق الذکر حدیثِ انس کے جملہ: (و سمی و کبر) سے ملتی ہے، عیاض لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس کا معنی ہو اللہ کیلئے ذبح کرے، باء کبھی بمعنی لام آتی ہے اور یہ احتمال ہے کہ تسمیہ مراد ہو یا یہ کہ: (متبرکا باسمه) جیسے کہا جاتا ہے: (سِرْ علیٰ برکة الله)، (بسنة الله) ہونا بھی محتمل ہے، کہتے ہیں جہاں تک بعض کا (أفعلُ کذا علی اسم الله) قسم کا جملہ کہنے کو مکروہ قرار دینا (لأنه اسمه علی کل شیء) (یعنی اس کا نام تو ہر شیٔ پہ ہے) تو یہ ضعیف ہے بقول ابن حجر ایک پانچویں وجہ بھی محتمل ہے کہ آپ کے قول (بسم الله) سے مطلقِ اذن مراد ہو (جیسے ہمارے ہاں بھی کسی فعل کی اذن کیلئے کہا جاتا ہے: بسم اللہ کریں) کیونکہ سیاق اس سے قبل منع کو اور اس کے بعد اذن کو مقتضی ہے جیسے اندر آنے کی اجازت مانگنے والے کو (مثلا) کہا جاتا ہے (بسم الله) یعنی آجائیں، آپ کے قول: (فلیذبح الخ) میں اس امر سے وجوبِ قربانی کے قائلین نے تمسک کیا ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں (من ذبح) میں مَن صیغۂ عموم ہے ہر اس شخص کے حق میں جو نماز عید سے قبل ذبح کر لے اور یہ ایک قاعدہ وضابطہ کی تاسیس ہے، صیغۂ عموم جب اس کے لئے وارد ہو، کی صورتِ نادرہ پر تنزیل مستنکر ہے، معین قربانی کی نذر ماننے والے کے ساتھ اس کی تخصیص کے بعد تردد باقی رہے گا کہ آیا اولی یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر محمول کیا جائے جس کیلئے معین قربانی سابق ہوئی یا اسے بغیر معین کسی اضحیہ کے سبق کے ابتداء پر ہی محمول کیا جائے؟ تو اول پر یہ وجوب کے قائلین مثلا مالکیہ کیلئے حجت ہوگی اس پر جو قربانی خریدے، ان کے نزدیک قربانی زبان کے التزام، نیتِ شراء اور نیتِ ذبح کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے ثانی پر یہ ان کیلئے حجت نہ بنی جو مطلقاً وجوبِ اضحیہ کے قائل ہیں لیکن عدم وجوب پر دال ادلہ کے ساتھ انفصال حاصل ہوا ان سے جنہوں نے وجوب کا نہ کہا تو یہ امر برائے ندب قرار پائے گا، اس سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے جو نماز وخطبہ کے بعد اولاً امام کے ذبح کی شرط عائد کرتے ہیں کیونکہ آپ کا یہ قول: (من ذبح قبل أن یصلی الخ) آپ کے نماز وخطبہ سے فراغت کے بعد صادر ہوا تھا گویا فرمایا جس نے ان امور کے فعل سے قبل ذبح کر لیا وہ اب اعادہ کرلے یعنی اس کی ذبح کردہ قربانی کا شمار واعتبار نہیں، ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ استدلال غیر مستقیم ہے کیونکہ یہ لفظ صلاۃ کے ساتھ تقیید اور تعقیب بالفاء کا مخالف ہے۔

- 5563حَدَّثَنَا مُوسَى بنُ إِسمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَن فِرَاسٍ عَن عَامِرٍ عَنِ البَرَاءِ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَومٍ فَقَالَ مَن صَلَّى صَلاَتَنَا وَاستَقبَلَ قِبلَتَنَا فَلاَ يَذبَح حَتَّى يَنصَرِفَ .فَقَامَ أَبُو بُردَةَ بنُ نِيَارٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَعَلتُ فَقَالَ هُوَ شَيءٌ عَجَّلتَهُ قَالَ فَإِنَّ عِندِي جَذَعَةً هِيَ خَيرٌ مِن مُسِنَّتَينِ آذبَحُهَا قَالَ نَعَم ثُمَّ لاَ تَجزِي عَن أَحَدٍ بَعدَكَ قَالَ

عَامِرٌ هِيَ خَيْرُ نَسِيكَتِهِ
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5560، 6673 -

(من صلی صلاتنا الخ) یعنی جو دینِ اسلام پر گامزن ہے۔(حتی ینصرف) اس سے شافعیہ نے تمسک کیا کہ قربانی کا اول وقت نماز وخطبہ سے فراغت کے بقدر ہے، انہوں (یعنی علماء) نے خطیب کی فراغت کی شرط اس لئے عائد کی ہے کیونکہ اس (یعنی عید کے دن کی) عبادت میں نماز کے ساتھ دو خطبے بھی مقصود ہیں (جماعۃ الدعوۃ والے اور دیگر کئی حضرات جو کہتے ہیں کہ کہیں بھی عید کے دو خطبے مذکور نہیں وہ ابن حجر کی یہ عبارت ملاحظہ کرلیں) تو طلوعِ آفتاب کی نماز اور ان دو خطبوں کی کم از کم مدت کا اندازہ کر کے اگر ذبح کیا جائے تو یہ کفایت کر لے گا چاہے اس نے (کسی وجہ سے) عید کی نماز ادا کی ہو یا نہیں اور چاہے امام نے قربانی ذبح کی ہو یا نہیں (یا مثلاً کسی ایسی جگہ ہے جہاں نمازِ عید نہیں ہوئی) اور اس میں بڑے شہروں کے مکین، قصبات کے مکین اور اہلِ دیہہ سب کا حکم ایک جیسا ہے طحاوی نے مالک، اوزاعی اور شافعی سے نقل کیا کہ امام کے ذبح کرنے سے قبل قربانی جائز نہیں مالک اور اوزاعی سے تو یہ معروف ہے البتہ شافعی سے نہیں، قرطبی کہتے ہیں ظواہرِ احادیث ذبح کو نماز کے ساتھ معلق کرنے پر دال ہیں لیکن جب شافعی نے دیکھا کہ جس پر نمازِ عید (عائد) نہیں وہ بھی قربانی کے ساتھ مخاطب ہے تو نماز کو اس کے وقت پر محمول کیا، ابوحنیفہ اور لیث کہتے ہیں نماز سے قبل ذبح نہیں اس کی ادائیگی کے بعد جائز ہے خواہ امام نے ابھی ذبح نہ کیا ہو، یہ شہر والوں کے ساتھ خاص ہے جہاں تک دیہات اور جنگل میں رہنے والے ہیں (یعنی جہاں نماز عید کا اجتماعی اہتمام نہ ہوتا ہو) تو ان کیلئے قربانی کا وقت فجرِ ثانی طلوع ہوتے ہی ہو جائے گا، مالک کہتے ہیں وہ ذبح کرسکیں گے اگر قریب ترین علاقوں کے ائمہ نے ذبح کرلیا اگر ان سے قبل بھی قربانیاں ذبح کرلیں تو مجزیٔ ہیں عطاء اور ربیعہ کا قول ہے کہ اہلِ قریٰ سورج طلوع ہونے کے بعد کرسکتے ہیں احمد اور اسحاق کہتے ہیں امام جب نماز سے فارغ ہو جائے تو قربانی کرنا جائز ہے شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، یہ من حیث الدلیل قوی ہے اگرچہ بعض نے ضعیف کہا ثوری بھی یہی کہتے ہیں کہ نماز کے بعد جائز ہے چاہے خطبہ ابھی مکمل نہ ہوا ہو اور محتمل ہے کہ آپ کے قول: (حتی ینصرف) سے مراد نماز سے سلام پھیرنا ہو جیسا کہ کئی دیگر روایات میں ہے، اس سے بھی صریح ترین جو احمد کی یزید بن براء عن ابیہ سے مرفوع روایت میں واقع ہے کہ: (إنما الذبح بعد الصلاۃ) مسلم کی حدیثِ جندب میں ہے: (مَنْ ذَبح قبل أن یصلی فَلْیَذْبَحْ مکانها الأخری) ابن دقیق العید کہتے ہیں فعلِ نماز کے اعتبار میں یہ لفظ حدیثِ براء سے اظہر ہے یعنی جس میں مذکور ہے: (من ذبح قبل الصلاۃ) کہتے ہیں لیکن اگر ہم اس کے ظاہر پر اجراء کریں تو اس کا اقتضاء ہے کہ اس شخص کے لئے قربانی کرنا مجزیٔ نہ ہو جس نے نماز عید ادا نہ کی، اگر کوئی یہ رائے اختیار کرلے تو وہ اس حدیث کے ظاہر سے ابعد الناس ہوگا وگرنہ اس صورت میں اس ظاہری مفہوم سے خروج واجب ہے اور ما سوا محلِ بحث رہے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مسلم کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قبل أن یصلی أو نصلی)(یعنی قبل اس کے کہ اس نے نماز ادا کی یا ہم نے ادا کی) یعنی شک کے ساتھ، نووی کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ اول یاء اور دوم نون کے ساتھ ہے اور یہ راوی کا شک ہے، اس پر اگر یہ (یصلی) ہے تو حدیثِ براء کے مساوی ہے جہاں حکم کو فعلِ نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے ابن حجر کے بقول

بخاری کی الذبائح میں حضرت جندب کی روایت میں حضرت براء کی روایت جیسے الفاظ ہیں اور یہ خلاف ہے اس کے جس کا ایہام صاحب العمدہ کے سیاق نے دیا انہوں نے لفظِ مسلم پر نقل کیا ہے جو فعلِ نماز کے اعتبار میں ظاہر ہے کہ نماز کے لفظ کے اطلاق سے اس کا وقت مراد لینا خلافِ ظاہر ہے، اس سے بھی اظہر آپ کا قول: (قبل أن نصلي) ہے نون کے ساتھ، اسی طرح آپ کا قول: (قبل أن ننصرف) چاہے اسے نماز سے فراغت قرار دیں یا خطبہ سے! بعض شافعیہ نے ادعاء کیا کہ آپ کے فرمان: (من ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى) سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ جہاں یہ بات کہی گئی، سے جانے کے بعد کیونکہ آپ کے مخاطب حاضرین تھے گویا کہا جس نے نماز وخطبہ کی اس ادائیگی سے قبل ذبح کرلیا تو اب اور قربانی کرے یعنی اس کی سابقہ کردہ قربانی شمار نہیں ہوگی، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں طحاوی نے مسلم کی ابن جریج عن ابو الزبیر عن جابر کی ان الفاظ کے ساتھ نقل کردہ روایت وارد کی: (أن النبيﷺ صلى يوم النحر بالمدينة فتقدم رجال و نحروا و ظنوا أن النبيﷺ قد نحر فأمرهم أنْ يُعِيْدُوا) (کہ نبی پاک نے قربانی کے دن نماز۔عید۔ادا کی تو کچھ لوگ متقدم ہوئے اور قربانیاں ذبح کرلیں اور خیال کیا کہ نبی پاک نے قربانی ذبح کرلی ہے تو آپ نے انہیں اعادہ کا حکم دیا) کہتے ہیں حماد بن سلمہ نے ابوزبیر عن جابر سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (أن رجلا ذبح قبل أن يصلي رسول اللهﷺ فنهى أن يذبح أحدٌ قبل الصلاة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، حدیثِ براء میں آپ کا یہ قول اس کے لئے شاہد ہے: (إن أولَ ما نصنع أنْ نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر) یہ دال ہے کہ ذبح کا وقت ادائیگیِ نماز کے بعد ہے (ثم نرجع کے لفظ سے خطبہ سے فراغت بھی ظاہر ہوئی) امام کے ذبح کرنے تک تاخیر کرنا مشروط نہیں اس کی تائید نظری طور سے بھی ملتی ہے کہ اگر (بالفرض) امام نے قربانی کرنی ہی نہ ہو تو اس سے لوگوں پر سے اس کی مشروعیت ساقط نہ ہوگی اور اگر امام نے (مثلا) نماز سے قبل قربانی ذبح کرلی تو یہ اس کے لئے مجزیٔ نہیں، اس سے دلالت ملی کہ وہ اور عام لوگ قربانی کے وقت کے لحاظ سے برابر ہیں مہلب کہتے ہیں امام سے قبل اس لئے ذبح کرنا مکروہ سمجھا گیا ہے تاکہ لوگ نماز کو بھول کر قربانیاں کرنے میں مشغول نہ ہو جایا کریں۔

(قال عامر هي خير نسيكتيه) یہاں تثنیہ کے ساتھ ہی ہے اس میں حقیقت کو بلفظِ واحد مجاز کے ساتھ منضم کرنا ہے کہ ان کی اصل اور مجزیٔ نسیکہ (یعنی قربانی) تو دوسری تھی پہلی تو شمار ہی نہ ہوئی (اسے اس لئے بھی نسیکہ کا نام دیا کہ) انہوں نے تو اپنی طرف سے نسیکہ سمجھ کر ذبح کی تھی یا اس لئے کہ قربانی کے دن ذبح کی، اسے بہتر اسلئے کہا کہ یہی ان کی قربانی قرار پائی، پہلی بھی اس اعتبار سے خیر تھی کہ حسنِ نیت کے ساتھ اسے ذبح کیا تھا مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (ضَحِّ بها فإنها خير نسيكة) ابن تین نے الشیخ ابو الحسن یعنی ابن قصار سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے نسیکہ کہنے سے استدلال کیا ہے کہ اس کی (یعنی اسکے گوشت کی) بیع جائز نہیں اگرچہ نماز سے قبل ذبح کر دیا گیا تھا بقول ابن حجر اس کا وجہِ ضعف مخفی نہیں۔

13 - باب وَضْعِ الْقَدَمِ عَلَى صَفْحِ الذَّبِيحَةِ (جانور کی گردن پر پاؤں رکھ کر ذبح کرنا)

5564 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ

يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَ وَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَفْحَتِهِمَا وَيَذْبَحُهُمَا بِيَدِهِ .

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 5553، 5554، 5558، 5565، - 7399

- 14باب التَّكْبِيرِ عِنْدَ الذَّبْحِ (ذبح کے وقت تکبیر کہنا)

- 5565حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ وَسَمَّى وَكَبَّرَ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا

(ايضاً) .أطرافه 5553، 5554، 5558، 5564، - 7399

- 15باب إِذَا بَعَثَ بِهَدْيِهِ لِيُذْبَحَ لَمْ يَحْرُمْ عَلَيْهِ شَيْءٌ

(ذبح کیلئے مکہ جانور بھیجنے سے احرام والی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں)

- 5566حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ أَنَّهُ أَتَى عَائِشَةَ فَقَالَ لَهَا يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ رَجُلاً يَبْعَثُ بِالْهَدْيِ إِلَى الْكَعْبَةِ وَيَجْلِسُ فِي الْمِصْرِ فَيُوصِي أَنْ تُقَلَّدَ بَدَنَتُهُ فَلاَ يَزَالُ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُحْرِمًا حَتَّى يَحِلَّ النَّاسُ قَالَ فَسَمِعْتُ تَصْفِيقَهَا مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ فَقَالَتْ لَقَدْ كُنْتُ أَفْتِلُ قَلاَئِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَبْعَثُ هَدْيَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ فَمَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ مِمَّا حَلَّ لِلرِّجَالِ مِنْ أَهْلِهِ حَتَّى يَرْجِعَ النَّاسُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:٦١١) .أطرافه 1696، 1698، 1699، 1700، 1701، 1702، 1703، 1704، 1705، - 2317

شیخ بخاری احمد مروزی جبکہ عبداللہ سے ابن مبارک اور اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں اس حدیث کے مباحث کتاب الحج میں گزر چکے ہیں۔ (إن رجلا يبعث بالهدى) یہ زیاد بن ابوسفیان تھا، ابن عباس وغیرہ سے یہ منقول گزرا۔ (فسمعت تصفيقها الخ) تعجب یا تاسف کی وجہ سے ایسا کیا، داؤدی نے (هديه) سے استدلال کیا ہے کہ حضرت میمونہ کی مرفوع حدیث میں جو ہے کہ جب عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو جائے تو جس کا قربانی کرنے کا ارادہ ہے وہ اپنے بال یا ناخن نہ کاٹے تو یہ اس حدیثِ عائشہ سے منسوخ ہے یا پھر وہ اس کی ناسخ ہے، ابن تین کہتے ہیں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ حضرت عائشہ نے فقط اس امر کا انکار کیا کہ کوئی ہدی روانہ کرنے کے سبب محرم بن جائے، عشرۂ ذی الحجہ میں بال و ناخن نہ کاٹنے کے منقول استحباب سے تعرض نہیں کیا پھر کہا لیکن عمومِ حدیث اسی بات پر دال ہے جو داؤدی نے کہا، شافعی نے اس کے ساتھ عشرۂ ذی الحجہ میں اس کی اباحت پر استدلال کیا ہے، کہتے ہیں اس

حدیثِ مذکور کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا ابن حجر کہتے ہیں یہ حضرت میمونہ نہیں بلکہ حضرت ام سلمہ کی روایت ہے داؤدی نے نقل میں بھی اور اس استدلال میں بھی وہم کیا، محرم کیلئے ممنوعہ امور کے مضحی کی نسبت عدم اشتراط پر اس کی عدم دلالت سے یہ لازم نہیں کہ اس حدیث میں بیان کیا گیا فعل غیر محرم کیلئے مستحب نہیں۔

- 16باب مَا يُؤْكَلُ مِنْ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ وَمَا يُتَزَوَّدُ مِنْهَا

(قربانیوں کا کتنا گوشت کھایا اور کتنا ذخیرہ کیا جائے؟)

یعنی بغیر ثلث یا نصف کی تقیید کے۔ (و ما يتزود) یعنی سفر میں بھی اور حضر میں بھی، اس میں اس امر کا بیان ہے کہ تین ایام کی تقیید یا تو منسوخ ہوئی یا کسی سبب (جس کا ذکر باب کی ایک حدیث میں ہوا) کے ساتھ خاص ہے۔

- 5567حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَتَزَوَّدُ لُحُومَ الأَضَاحِيِّ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ وَقَالَ غَيْرَ مَرَّةٍ لُحُومَ الْهَدْيِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۷۲) أطرافه 1719، 2980، - 5424

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (إلى المدينة) اس بارے کتاب الاطعمہ کے باب (ما كان السلف يدخرون) میں بحث گزری۔ (و قال غيره مرة لحوم الخ) قال کے فاعل ابن عیینہ اور یہ نقل کرنے والے ان سے راوی علی ہیں، کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (و قال غيره) ہے، یہ تصحیف ہے باب مذکور میں سفیان سے ایک دیگر روایت میں: (لحوم الهدى) گزرا۔

- 5568حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ أَنَّ ابْنَ خَبَّابٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ كَانَ غَائِبًا فَقَدِمَ فَقُدِّمَ إِلَيْهِ لَحْمٌ قَالَ وَهَذَا مِنْ لَحْمِ ضَحَايَانَا فَقَالَ أَخِّرُوهُ لاَ أَذُوقُهُ قَالَ ثُمَّ قُمْتُ فَخَرَجْتُ حَتَّى آتِيَ أَخِي قَتَادَةَ وَكَانَ أَخَاهُ لأُمِّهِ وَكَانَ بَدْرِيًّا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ حَدَثَ بَعْدَكَ أَمْرٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد۶ص:۵۳) طرفه 3997

شیخ بخاری ابن ابواویس سلیمان، ابن بلال یحی، ابن سعید انصاری اور قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں ابن حباب کا نام عبداللہ تھا سند کے جملہ رواۃ مدنی ہیں اس میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں۔ (ثم قمت فخرجت) کتاب المغازی کے باب (غزوة بدر) میں لیث عن یحی سے اسی اسناد کے حوالے سے گزرا کہ ابوسعید سفر سے واپس آئے تو ان کے اہل نے قربانی کے گوشت میں سے کچھ پیش کیا، کہنے لگے میں نہیں کھانے والا حتی کہ اس بارے پوچھ لوں۔ (فخرجت حتى آتي أخي أباقتادة الخ) ابو

ذر کے ہاں یہی ہے اصیلی ، قابسی اور ابو احمد جرجانی نے بھی ابو زید مروزی سے روایتِ صحیح میں ان کی موافقت کی اور یہ وہم ہے باقیوں نے (حتى آتي أخي قتادة) ذکر کیا اور یہی درست ہے لیث کی روایت میں ہے:(فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان) بعض امعانِ نظر نہ کرنے والوں نے زعم کیا کہ تمام نسخوں میں ابو قتادہ مذکور ہے مگر یہ زعم صحیح نہیں ابوعلی جیانی نے اس اختلافِ رواۃ پر متنبہ کیا ہے عیاض اور آخرون نے بھی ان کی پیروی کی، ابوسعید اور قتادہ کی والدہ کا نام انیسہ بنت ابو خارجی عمرو بن قیس بن مالک تھا جو بنی عدی بن نجار سے تھیں، ابن سعد نے یہ ذکر کیا۔

(حدث بعدك أمر) لیث نے مزید ذکر کیا کہ جولوگ قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکے جاتے تھے اسے ختم کر دیا گیا ہے اسے احمد نے محمد بن اسحاق (قال حدثني أبي و محمد بن علي بن حسين عن عبد الله بن خباب) سے مطولا تخریج کیا ابوسعید سے ان کے الفاظ ہیں کہ ہمیں نبی اکرم نے منع فرمایا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زائد تناول کریں، کہتے ہیں میں سفر میں نکلا واپسی ہوئی یہ عید الاضحیٰ سے کئی دن بعد کا موقع تھا تو میری بیوی سلق (یعنی چقندر، تمام سبزیوں پہ بھی اسکا اطلاق ہے) کا سالن لائی جس میں قدید (یعنی خشک کیا گیا گوشت) تھا کہنے لگی یہ ہماری قربانیوں سے ہے میں نے کہا کیا اس سے منع نہیں کیا گیا؟ کہنے لگی بعد ازاں لوگوں کو اس کی رخصت عطا کر دی گئی ہے میں نہ مانا حتی کہ اپنے بھائی قتادہ بن نعمان کی طرف (کسی کو) بھیجا جنہوں نے بتلایا کہ نبی اکرم نے مسلمانوں کو اس کی رخصت دیدی ہے اسے نسائی نے بھی۔ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زینب بنت کعب عن ابی سعید کے طریق سے تخریج کیا تو متن کو مقلوب کر دیا، راویِ حدیث ابوسعید کو اور کھانے سے ممتنع قتادہ کو قرار دے دیا صحیحین میں جو ہے وہ اصح ہے اسے احمد نے ایک اور سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے قصہِ ہذا کو ابوقتادہ کی طرف منسوب کر دیا اور یہ کہ انہوں نے قتادہ بن نعمان سے مسئلہ دریافت کیا تھا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع میں تقریر کے دوران فرمایا میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ کھانا اب میں اسے حلال کرتا ہوں جب تک چاہو کھاؤ تو اس حدیث میں وقتِ احلال کا بیان ہوا گویا ابوسعید اسے سن نہ سکے تھے۔

- 5569حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي قَالَ كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا

ترجمہ: سلمہ بن اکوع ؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو شخص تم میں سے قربانی کرے اسے چاہیے کہ تین روز کے بعد تک اس کا گوشت نہ رکھے (بلکہ سب تقسیم کر دے) اور جب اگلا سال آیا تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا اب بھی ہم گزشتہ سال ہی کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا (نہیں! بلکہ) کھاؤ اور کھلاؤ اور ذخیرہ کرو، گزشتہ سال چونکہ لوگوں پر تنگی تھی اس لیے میں نے چاہا تھا کہ تم اس طریقہ سے ان کی مدد کرو۔

یہ بخاری کی تیرھویں ثلاثی روایت ہے۔ (فلما كان العام الخ) اس سے مستفاد ہوا کہ نہی سن نو میں صادر ہوئی تھی کیونکہ

احمد کی نقل کردہ روایت میں گزرا کہ اجازت دس ہجری میں دی تھی، ابن منیر کہتے ہیں صحابہ کے (هل نفعل كما كنا نفعل ؟) کہنے کی وجہ یہ تھی حالانکہ نہی استمرار کو مقتضی تھی کہ وہ سمجھے نہی کا خاص سبب ہے تو اس احتمال کے مدِ نظر انہوں نے مناسب جانا کہ آپ سے مراجعت کر لیں تو آپ نے رہنمائی فرمائی کہ یہ نہی اس خاص سبب کی وجہ سے اسی برس کے ساتھ خاص تھی (كلوا و أطعموا) کے ساتھ ان حضرات نے تمسک کیا ہے جو قربانی کے گوشت کو کھانا واجب قرار دیتے ہیں مگر اس میں اس کی حجت نہیں کیونکہ امر بعد الحظر تھا لہذا فقط اباحت مستفاد ہے اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ اگر عام کا ورود کسی خاص سبب پر ہو تو دلالتِ عموم ضعیف ہو جاتی ہے حتی کہ وہ اپنی اَصالت پر باقی نہیں رہتی لیکن اس میں اس سبب پر اقتصار نہیں کیا جاتا۔

(و ادخروا) اصلا یہ ذخر سے ہے اس پر تائے افتعال داخل ہوئی پھر ادغام ہوا اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَ ادَّكَرَ بَعُدَ أُمَّةٍ)[یوسف : ۴۵] ادخار کے اس اذن سے جواز ماخوذ ہے مکروہ سمجھنے والوں کے برخلاف، اس ضمن آنجناب کی بابت مروی ہے کہ :(كان يدخر لأهله قُوتَ سنة) ایک روایت میں ہے کہ آپ کل کیلئے ادخار نہ کرتے تھے اول روایت متفق علیہ اور ثانی کو صرف مسلم نے نقل کیا ہے دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اپنے لئے کبھی کچھ ادخار نہ کرتے تھے اہل کیلئے کر لیتے تھے یا یہ اختلاف حال کے ساتھ متعلق ہے لوگوں کی حاجت کے وقت ایسا نہ کرتے اور اس کے عدم کے وقت کر لیتے تھے (یہ بحث سابقہ کسی مقام پر گزری ہے)۔(فأردت أن تعينوا الخ) یہاں یہی لفظ ہے اعانت سے ، مسلم کی محمد بن مثنی عن ابی عاصم شیخ بخاری سے یہ الفاظ ہیں:(فأردت أن تفشوا فيهم) اسماعیلی کی ابویعلی عن ابی خیثمہ عن ابی عاصم سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فأردت أن تقسموا فيهم ،كُلوا و أطعِموا و ادخروا) عیاض کہتے ہیں (فيها) میں ضمیر اس مشقت کی طرف راجع ہے جو جهد سے مفہوم ہے یا اس کا مرجع شدت یا سنہ ہے جبکہ (تفشوا فيهم) میں ضرورت مند لوگوں کی طرف اشارہ ہے بقول صاحب المشارق بخاری کی روایت اوجہ ہے، شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں مسلم کی روایت اشبہ ہے بقول ابن حجر اس روایت کا مدار ابو عاصم پر ہے وہ کبھی یہ اور کبھی وہ لفظ ذکر کرتے تھے اور معنی ہر ایک کے ساتھ صحیح ہے لہذا ترجیح کی کوئی وجہ وضرورت نہیں۔

- 5570حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ الضَّحِيَّةُ كُنَّا نُمَلِّحُ مِنْهُ فَنَقْدَمُ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيْسَتْ بِعَزِيمَةٍ وَلَكِنْ أَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۷۵۵) .أطرافه 5423، 5438، - 6687

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جو اپنے بھائی عبد الحمید سے راوی ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور یحی سے مراد انصاری ہیں تو ابو سعید کی روایت میں اسماعیل سلیمان سے بلا واسطہ اور اس حدیثِ عائشہ میں واسطہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں یہ متعدد احادیث میں ان کا صنیع رہا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ وہ تدلیس نہ کرتے تھے۔

(نملح منه) أي من لحم الأضحية، نسخہ کشمیہنی میں (منها) ہے تب اس کا مرجع اضحیہ ہے۔(فنقدم)سکونِ

قاف اور دال کی زبر کے ساتھ قدوم سے، ایک روایت میں باب تفعیل سے ہے یعنی آپ کو پیش کرتے تھے، یہ اوجہ ہے۔ (فقال لا تأكلوا) یہ اس سے نہی میں صریح ہے ترمذی کی عابس بن ربیعہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ ان سے سوال کیا گیا کیا نبی اکرم نے قربانی کے گوشت سے منع فرمایا تھا؟ کہا نہیں، تطبیق یہ ہوگی کہ نہیِ تحریم کی نفی کی نہ کہ مطلق نہی کی، اس روایت کے الفاظ: (و ليست بعزيمة) اس کی تائید کرتے ہیں۔ (و لكن أراد أن نطعم منه) بابِ افعال سے، اسماعیلی علی بن عباس عن بخاری سے اپنی سند کے ساتھ اس حدیث کو (بالمدينة) تک نقل کر کے لکھتے ہیں گویا آگے کی عبارت یحی بن سعید کی زیادت ہے، ابن حجر تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں بلکہ یہ حدیث کا حصہ ہے ابونعیم نے ایک اور سند کے ساتھ بخاری سے اسے بتمامہ نقل کیا ہے، الاطعمہ میں عابس بن ربیعہ کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا آنجناب نے قربانی کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا تھا؟ کہنے لگیں ایسا نہیں کیا مگر ایک برس جب لوگ بھوک کا شکار تھے تو چاہا کہ اغنیاء فقراء کو بھی کھلائیں، طحاوی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أكان يحرم لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟) جواب میں کہا نہیں لیکن یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کم لوگ ہوتے تھے تو آپ نے ایک مرتبہ یہ حکم دیا تا کہ قربانی کرنے والے نہ کرنے والوں کو قربانی کے گوشت میں شریک کریں، مسلم کی عبد اللہ بن ابوبکر بن حزم عن عمرہ سے روایت میں ہے: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكُلُوْا و تَصَدَّقُوا و ادّخِرُوْا) مسلم کے ہاں شروع میں ہے کہ ایک مرتبہ عید الاضحیٰ سے عین قبل مدینہ میں دیہات کے لوگ بوجہ محتاجی اعانت کیلئے چلے آئے تب یہ ہدایت جاری فرمائی کہ تین دن کا گوشت بچا کر باقی سب تصدُق کردو اس کے بعد لوگوں نے عرض کی کہ لوگ اپنی قربانیوں سے منتفع ہورہے ہیں (یعنی تین دن کے بعد بھی) آپ نے فرمایا میں نے ان آنے والے محتاجین کی وجہ سے یہ حکم دیا تھا اب یہ ہے کہ کھاؤ صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بھی کر سکتے ہو، خطابی لکھتے ہیں دف بمعنی (السير السريع) (تیز رفتاری سے چلنا) اور (دافة) محتاج وفقراء کی جماعت جو آجائیں، ان احادیث کے اطلاق سے استدلال کیا گیا ہے کہ اِطعام و تصدُق کے ضمن میں کوئی مقدار متعین نہیں بہرحال قربانی کرنے والے کیلئے مستحب ہے کہ خود بھی کھائے اور صدقہ و اِہداء بھی کرے شافعی سے منقول ہے کہ تین حصوں میں تقسیم کرنا مستحب ہے کیونکہ آنجناب نے فرمایا ہے: (كلوا و تصدقوا و أطعِموا) (یعنی اس ضمن میں تین الفاظ استعمال کر کے تین مدات ذکر فرمائی ہیں) ابن عبد البر لکھتے ہیں دیگر اہل علم کا قول ہے کہ آدھا خود کھالے اور آدھا حصہ تصدق کر دے ابوشیخ نے کتاب الاضاحی میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت ذکر کی کہ: (مَنْ ضَحّىٰ فليأكل من أضحيته) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن ابو حاتم رازی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ عطاء سے یہ مرسل ہے نووی لکھتے ہیں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اپنی قربانی سے کھانا واجب نہیں اور یہ امرِ نبوی برائے اذن ہے بعض سلف اس کے ظاہر کے عامل ہیں ماوردی نے یہ ابوطیب بن سلمہ شافعی سے نقل کیا، جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو صحیح یہ ہے کہ قربانی سے صدقہ کرنا اس چیز کے ساتھ جس پر اسم واقع ہو (بما يقع عليه الإسم) (یعنی جو صدقہ کہلا سکے) واجب ہے اور اکمل یہ ہے کہ اکثر حصہ صدقہ کر دے۔

- 5571 حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى ابْنِ أَزْهَرَ أَنَّهُ شَهِدَ الْعِيدَ يَوْمَ الأَضْحَى مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ نَهَاكُمْ عَنْ صِيَامِ هَذَيْنِ الْعِيدَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَيَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيَامِكُمْ وَأَمَّا الآخَرُ فَيَوْمٌ تَأْكُلُونَ نُسُكَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۱۰) .طرفه 1990

- 5572قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُ مَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فَكَانَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ قَدِ اجْتَمَعَ لَكُمْ فِيهِ عِيدَانِ فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْتَظِرَ الْجُمُعَةَ مِنْ أَهْلِ الْعَوَالِي فَلْيَنْتَظِرْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَقَدْ أَذِنْتُ لَهُ

ترجمہ: ابو عبید کہتے ہیں پھر میں حضرت عثمان کے ساتھ عید کو حاضر ہوا انہوں نے کہا اے لوگو یہ ایسا دن ہے کہ دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں تو مضافات والوں میں سے جو جمعہ کا انتظار کرنا چاہتا ہے وہ کر لے اور جو واپس جانا چاہتا ہے میری طرف سے اجازت ہے۔

علامہ انور (إن هذا قد اجتمع لكم فيه عيدان الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ابوحنیفہ کے لئے قوی دلیل ہے کہ اہل قری پر جمعہ (عائد) نہیں جہاں تک حدیثِ علی ہے تو یہ خاص ہمارے لئے حجت ہے اور عثمان اور حضرت عمر سے بھی نحوہ منقول ہے

- 5573 قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُهُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَاكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا لُحُومَ نُسُكِكُمْ فَوْقَ ثَلاَثٍ وَعَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ نَحْوَهُ

ترجمہ: ابو عبید کہتے ہیں پھر مجھے حضرت علی کے ساتھ عید پڑھنے کا موقع ملا انہوں نے خطبہ سے قبل نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور اس میں کہا نبی پاک نے منع فرمایا ہے کہ تم تین دن سے زائد قربانیوں کا گوشت کھاؤ۔

عبد اللہ سے ابن مبارک یونس سے ابن یزید اور ابو عبید سے مراد سعد بن عبید ہیں، یہ مولی ابن ازہر ہیں یعنی عبد الرحمٰن بن ازہر بن عوف جو حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کے بھتیجے تھے۔ (قد نهاكم الخ) اسکے مباحث کتاب الصیام کے اواخر میں گزر چکے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کسی شئ سے نہی کی جب جہت متحد ہو تو اس کا فعل جائز نہ ہوگا جیسے روزِ عید کا روزہ تو یہ صوم سے منفک نہیں لہذا اس میں دو جہت متحقق نہیں ہیں تو یہ صحیح نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ تعددِ جہت ہو جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا تو نماز چونکہ غیر مغصوب گھر میں بھی متحقق ہے تو مغصوب میں اس کا قیام صحیح ہے لہذا مع التحریم یہ صحیح ہے۔ (قال أبو عبيد الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (ثم شهدت العيد) یہ بیان نہیں کیا کہ اضحیٰ کی یہ عید تھی یا فطر کی بظاہر عید الاضحیٰ تھی جس کا ذکر پیچھے حضرت عمر سے اپنی حدیث میں ہوا اس پر اس میں لام برائے عہد ہے۔

(أهل العوالي) عالیہ کی جمع ، مدینہ کی معروف بستیاں تھیں۔ (فلينتظر) یعنی ادائیگیِ جمعہ تک (یعنی جمعہ پڑھ کے ہی جائے)(و من أحب أن يرجع الخ) اس سے عید پڑھنے والے پر سقوطِ جمعہ کا استدلال ہوا جب جمعہ کے دن عید ہو، یہ احمد سے منقول ہے، جواب دیا گیا کہ (أذنت له) میں عدمِ عود کی تصریح نہیں (یعنی یہ تصریح نہیں کہ جمعہ کے وقت واپس نہ آئیں) پھر یہ بھی

ظاہرِ حدیث ہے کہ ان کے اہل عوالی میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے تھے جن پر مساجد سے ان کے بُعدِ منازل کی وجہ سے جمعہ واجب نہ تھا، اصلِ مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی وارد ہے۔(ثم شهدته)ضمیر کا مرجع عید ہے سیاق دال ہے کہ مراد عید الاضحیٰ تھی، یہ حدیثِ عثمان میں جو گزرا اس کا مؤید ہے! اس سے اصرح جو عبدالرزاق عن معمر عن زہری عن ابی عبید کی روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت علی سے سنا کہتے تھے:(يوم الأضحى) نسائی کی غندر عن معمر سے روایت میں ہے:(شهدت عليا فى يوم عيد بَدَأَ بالصلاة قبل الخطبة بلا أذان و لا إقامة) پھر کہا:(سمعت الخ) تو مرفوع حصہ ذکر کیا۔

(نهاكم أن تأكلوا الخ) عبدالرزاق نے یہ اضافہ بھی کیا:(فلا تأكلوها بعدها) قرطبی کہتے ہیں اول الثلاث میں اختلاف کیا گیا ہے جس میں ذخیرہ کرنا جائز ہے بعض نے کہا:(أولها يوم النحر) تو جس نے پہلے دن قربانی کی اس کے لئے جائز ہے کہ دو دن اس کے بعد(گوشت) روکے رکھے(یعنی ذخیرہ کرے) اور جس نے اس کے بعد قربانی ذبح کی تو اس کیلئے تین دنوں میں سے جو باقی وقت ہے بس وہی ہے، بعض کی رائے ہے کہ یہ تین دن اسکے ذبح کرنے کے دن سے شمار ہوں گے اگر مثلا(آخر أيام النحر)(یعنی ایامِ نحر کے آخری دن) میں قربانی ذبح کی تو آگے کے تین دن ذخیرہ کرسکتا ہے، آپ کے فرمان:(فوق ثلاث) سے یہ اخذ کرنا بھی محتمل ہے کہ ذبح کرنے کا دن ان تین ایام میں شمار نہ ہوگا آغاز آمدہ رات سے ہوگا، بقول ابن حجر اس کی تائید حدیثِ جابر میں اس مذکور سے بھی ملتی ہے:(كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاثِ منى)(یعنی منی کے تین ایام سے زائد قربانیوں کا گوشت ہم نہ کھاتے تھے) کہ(ثلاث منى) یوم نحر کے بعد ایک دن کو متناول ہے اہلِ نفرِ ثانی کیلئے، شافعی کہتے ہیں شائد حضرت علی کو اس کے نسخ کا علم نہ ہوسکا دیگر کہتے ہیں محتمل ہے کہ جس وقت حضرت علی نے یہ بات کہی وہی حالات ہوں جو عہدِ نبوی کے اس سال تھے جب نبی پاک نے یہ ہدایت جاری فرمائی تھی،

ابن حزم کا اس پر جزم ہے کہتے ہیں حضرت علی نے یہ بات اس وقت اثنائے خطبہ کہی تھی جب حضرت عثمان محصور تھے اہلِ فتنہ نے اہلِ عوالی کو مدینہ شہر آنے پر مجبور کر دیا تھا اور وہ سخت بھوک و مشقت کا شکار تھے اسی لئے حضرت علی نے یہ کہا، اسے طحاوی نے لیث عن عقیل عن زہری سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں:(صليت مع علي العيد و عثمان محصور) جہاں تک حملِ مذکور ہے تو احمد اور طحاوی نے مخارق بن سلیم عن علی سے مرفوعا روایت کیا:(إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فادخروا ما بَدَا لكم)(یعنی اب جتنے دن چاہو ذخیرہ کرو) پھر طحاوی نے سابق الذکر طریقہ پر تطبیق کی، یہی جواب دیا جائے گا احمد کی ام سلیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کا جس میں کہتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس گئی اور ان سے قربانی کے گوشت کی بابت پوچھا تو کہنے لگیں نبی اکرم نے اس سے منع فرمایا تھا پھر رخصت دے دی تو ایک دفعہ یہ ہوا کہ حضرت علی سفر سے واپس آئے تو حضرت فاطمہ نے قربانی کا گوشت ان کے آگے رکھا کہنے لگے کیا ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا؟ انہوں نے بتلایا بعد ازاں اس کی رخصت دے دی گئی تو اس کا مطلب ہوا حضرت علی اس رخصت پر مطلع تھے اس کے باوجود اس خطبہ میں منع کیا تو تطبیق وہی جو ذکر کی، شافعی نے الرسالۃ میں باب العلل فی الحدیث کے اواخر میں اسی پر جزم کیا ہے ان کے الفاظ ہیں:(فإذا دفت الدافة ثبت النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث) اور اگر ایسی صورتحال نہ ہو تو رخصت ثابت ہے، شافعی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تین دن بعد

امساکِ لحوم کی یہ نہی ہر حال میں منسوخ ہو بقول ابن حجر متاخرینِ شافعیہ کا اسی پر جزم ہے چنانچہ رافعی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ آج بہر حال یہ حرام نہیں نووی نے بھی ان کی تبع کی اور شرح المہذب میں لکھا معروف اور صواب یہی ہے کہ آج بہر صورت ذخیرہ کرنا حرام نہیں، شرحِ مسلم میں جمہور علماء سے نقل کیا کہ یہ سنت کے ساتھ نسخ کی قبیل سے ہے، کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ نہی مطلقا منسوخ ہے اور اب کوئی تحریک یا کراہت باقی نہیں تو آج تین دن سے زائد ادخار مباح ہے جب تک چاہے کھائے اور اسے اس لئے ترجیح دی کہ قول بالتحریم سے لازم آتا ہے کہ مال میں سوائے حقِ زکات کے کچھ واجب نہیں، ابن عبد البر نے نووی کے نقل کردہ کے موافق نقل کیا اور لکھا کہ فقہائے مسلمین کے مابین تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے کے جواز میں اختلاف نہیں اور اس بارے نہی منسوخ ہے، مطلقا کہا اور یہ جید نہیں! قرطبی کہہ چکے کہ حضرات عائشہ وسلمہ کی حدیث نص ہے کہ نہی علت کی بناء پر تھی تو جب علت مرتفع ہوئی تو ارتفاعِ موجب کی بنا پر نہی بھی مرتفع ہوئی تو اسی کے ساتھ اخذ متعین ہے اور عودِ حکم کے ساتھ علت عائد ہوگی لہذا اگر (مثلا) اضحیٰ کے ایام میں شہر میں محتاج وفقیر لوگ آجائیں اور شہر والوں کے پاس ان کی سدِ حاجت کا سوائے ان قربانیوں کے کوئی اور سامان نہ ہو تو ان پر متعین ہوگا کہ تین ایام سے زائد کا گوشت ذخیرہ نہ کریں، ابن حجر کے بقول تین ایام کی یہ تقیید واقعہِ حال ہے وگرنہ اگر (مثلا) ان کی حاجت پوری نہیں ہوتی مگر سارا گوشت تقسیم کر کے تو ایسا ہی کرنا ہوگا تب ایک رات کیلئے بھی ذخیرہ کرنا روا نہ ہوگا،

رافعی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تحریم ایک سبب کے ساتھ خاص تھی اس کے زوال سے حکم بھی زائل ہوا لیکن یہ لازم نہیں کہ عودِ علت سے عودِ حکم ہو جائے بقول ابن حجر اسے مستبعد سمجھا حالانکہ کوئی بُعد نہیں کیونکہ قائل نے دیکھا کہ ان دنوں ان کی سدِ حاجت کیلئے قربانیوں کے گوشت کے سوا کچھ اور نہ تھا مگر آج دیگر سامان بھی ہے جس کے ساتھ ان کی حاجت براری ہو تو وہی حکم عود نہیں کرے گا الا یہ کہ فرض کیا جائے کہ قربانی کے گوشت ہی سے ان کی حاجت کا سدِ باب ہوگا (تب وہی ہدایتِ نبوی نافذ کی جائے گی) اور ایسا ہونا نہایت نادر الوقوع ہے، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ یہ نہی دراصل تنزیہی تھی یہ اس آیت کے امر کی مانند ہے: (فَكُلُوا مِنۡهَا وَ أَطۡعِمُوا الۡقَانِعَ) [الحج: ۳۶] اسے رافعی نے ابوعلی طبری سے بھی بطور ایک احتمال کے نقل کیا مہلب لکھتے ہیں یہی صحیح ہے کیونکہ حضرت عائشہ نے کہا: (و لیست بعزیمة)، ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ نہی قربانی کرنے والوں کے ساتھ مختص ہے، جنہیں (قربانی کا گوشت) ہدیہ دیا گیا یا صدقہ کے بطور ملا ان کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ آپ کے قول: (من أضحیته) کا یہی مفہوم ہے احمد اور ابو یعلی کی حضرت زبیر بن عوام سے حدیث میں مذکور سے یہی مستفاد ہے اسکے الفاظ ہیں کہ میں نے کہا اے نبی اللہ آپ نے مسلمانوں کو اپنی قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد رو کے رکھنے سے منع فرمایا ہے تو ہم اس گوشت کے ساتھ کیا صنیع کریں جو ہمیں ہدیہ دیا جائے؟ فرمایا: (أما ما أُهۡدِیَ إلیکم فشأنکم به) (یعنی جو چاہو ان کی نسبت کرو) ہدیہ کے بارہ میں یہ نص ہے جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو فقیر پر اسے عطا کئے گئے مال ومتاع میں تصرُّف بارے کوئی قید و پابندی نہیں کیونکہ اصل مقصد یہ ہے کہ مالداروں کی جانب سے فقراء کے ساتھ مواسات ہو اور یہ مقصد حاصل ہوا۔

(عن معمر عن الخ) بظاہر یہ سندِ مذکور پر معطوف ہے لہذا یہ حبان بن موسی عن ابن مبارک عن معمر کی روایت سے ہے، ابو عباس طرقی کا اطراف میں اسی پر جزم ہے مزی کی صنیع کا بھی یہی مقتضا ہے لیکن مستخرج میں ابو نعیم نے اسے حسن بن سفیان عن حبان بن

موسی کے طریق سے تخریج کیا اور یونس کی روایت بتمامہا نقل کی پھر اسے یزید بن زریع عن معمر سے نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے ابن مبارک عن یونس کی روایت کے عقب میں تخریج کیا ہے بقول ابن حجر اس پر محتمل ہے کہ معمر کا یہ طریق معلق ہو قبل ازیں اس کے اضافی فوائد ذکر کر چکا ہوں، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن حبان سے بسندہ تخریج کیا ابن وہب عن یونس و مالک کلاہما عن زہری سے بھی اسے نقل کیا پھر کہا کہ بخاری نے کہا: (و عن معمر عن الزهري عن أبي عبيد نحوه) متن ذکر نہیں کیا یعنی معمر تک سند موصول نہیں کی۔

- 5574حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ أَخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمِّهِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ كُلُوا مِنَ الأَضَاحِيِّ ثَلاَثًا وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَأْكُلُ بِالزَّيْتِ حِينَ يَنْفِرُ مِنْ مِنًى مِنْ أَجْلِ لُحُومِ الْهَدْيِ

ترجمہ: ابن عمرؓ نبی پاک سے راوی ہیں کہ تین دن قربانیاں کھا سکتے ہو، عبداللہ منی سے جب واپس ہوتے تو قربانیوں کے گوشت کی وجہ سے زیتون کے ساتھ روٹی کھاتے۔

شیخ بخاری معروف ب صاعقہ ہیں۔ (يأكل بالزيت) آگے اس کا بیان آئے گا۔ (حين نفر من منى) یہی درست ہے اکیلے کشمیہنی کے نسخہ میں (حين) کی بجائے (حتى) ہے یہ تصحیف ہے جس سے معنی فاسد ہو جاتا ہے مراد یہ ہے کہ ابن عمر تین ایام کے بعد قربانی کا گوشت نہ کھاتے تھے تو منی کے تین ایام گزرنے پر زیت کو بطورِ سالن استعمال کرتے اور نبی پاک کے اس امرِ مذکور سے تمسک کرتے ہوئے گوشت نہ کھاتے، آخر حدیث کی یہ عبارت: (من أجل لحوم الهدى) اس پر دال ہے گویا انہیں نہی کے بعد اذن کی بابت علم نہ ہو سکا، نسخہ کشمیہنی پر معاملہ اسکے برعکس ہو جائے گا اور معنی ہوگا کہ وہ نفیر تک زیت استعمال کرتے اور نفیر جب کرتے تو بغیر زیت کے کھانا کھاتے تو اس میں قربانی کا گوشت بھی داخل ہوا جہاں تک حدیث میں ہدی کے ساتھ اسے تعبیر کرنا ہے تو محتمل ہے کہ ابن عمر لحمِ ہدی اور لحمِ اضحیہ کے مابین حکم میں فرق نہ سمجھتے ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ لحمِ اضحیہ پر لحمِ ہدی کا اس لئے اطلاق کیا ہو کہ یہ منی کا واقعہ ہے! اس حدیث سے نسخ الاثقل بالاخف ثابت ہوا (یعنی اخف حکم کے ساتھ اثقل حکم کا نسخ) کیونکہ تین ایام کے بعد گوشت کے ادخار کی یہ نہی قربانی کرنے والوں پر ثقیل تھی اور ادخار کی اذن اس سے اخف تھی، اس میں ان حضرات کا رد ہے جن کے نزدیک نسخ صرف اثقل کے ساتھ اخف کا ہی ہوتا ہے ابن عربی نے اس کے برعکس کہا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اذن فی الادخار نہی کے ساتھ منسوخ ہوا، تعاقب کیا گیا کہ ادخار تو براءتِ اصلیہ کے لحاظ سے مباح تھا تو اس سے نہی نسخ نہیں بالفرض اگر یہ نسخ ہے تو اس سے قرآن کا سنت کے ساتھ نسخ ہونا ثابت ہوا کیونکہ قرآن میں بغیر کسی تقیید کے قربانی کا گوشت تناول کرنے کا حکم ہے چنانچہ فرمایا: (فَكُلُوا مِنْهَا وَ أَطْعِمُوا الخ) [الحج: ۲۸] اسے تخصیص قرار دینا بھی ممکن ہے اور یہی اظہر ہے،

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

خاتمہ

کتاب الأضاحی (44) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (15) معلقات ہیں، مکررات کی تعداد۔اب تک کے صفحات میں (39) ہے سب کی تخریج پر مسلم کا بھی اتفاق ہے ماسوائے آخری باب کی حدیثِ قتادہ اور حدیثِ انس میں مذکور ایک معلق زیادت کے اور یہ ان کا قول: (بكبشين سمينين) اصل حدیث مسلم نے تخریج کی ہے البتہ (سمينين) کے لفظ کے بغیر، اس میں سات آثارِ صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

74- كتاب الأشربة (مشروبات بارے احکام ومسائل)

1- باب وَقَوْلُ اللّٰهِ تَعَالَى

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

(اللہ تعالی کا فرمان: بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے کے تیر پلید اور شیطان کے کام ہیں ان سے بچو کہ شائد تمہاری فلاح ہو)

تحریم خمر سے متعلق آیت اور چار احادیث ذکر کیں اور یہ اس لئے کہ اشربہ میں سے کچھ تو حلال اور کچھ حرام ہیں تو ہر ایک کی بابت حکم دیکھا جائے پھر شرب سے متعلق آداب کو مدِ نظر رکھا جائے تو تبیینِ حرام کے ساتھ ابتدا کی کیونکہ یہ حلال کی نسبت کم ہیں اگر محرمات کا علم ہو جائے تو اس کا مطلب ہوا باقی سب حلال ہیں تفسیر المائدہ میں اس آیتِ مذکورہ کے نزول کا وقت بیان کیا تھا کہ یہ فتحِ مکہ سے کچھ قبل اسی برس نازل ہوئی پھر میں نے سیرتِ دمیاطی میں جزم دیکھا کہ شراب کی حرمت حدیبیہ کے سال ہوئی تھی اور وہ ۶ھ میں تھا ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ یہ بنی نضیر کی مہم کے دوران نازل ہوئی تھی جو جنگ احد کے بعد تھی اور راجح طور پر یہ سن چار ہجری ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے آئے گا کہ اس کی حرمت کے دن حضرت انس (اپنے والد ابوطلحہ کی مجلس میں) ساقیِ قوم تھے جب منادی کو اس کی حرمت کا اعلان کرتے سنا تو اس کے بہا دینے میں مبادرت کی، اگر یہ سن چار کا واقعہ تھا تو ان کی عمر تب چھوٹی تھی (تو شراب کے مٹکے خود نہ بہا سکتے تھے) گویا مصنف نے آیت کے ذکر سے اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا بیان تفسیر سورہ المائدۃ میں حضرات عمر اور ابو ہریرہ وغیرہما کے حوالے سے گزرا، نسائی اور بیہقی نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا کہ شراب کی حرمت کا پسِ منظر یہ ہوا کہ انصار کے کچھ لوگوں نے شراب پی کر نشہ کی وجہ سے کچھ غل غپاڑہ کیا ہوش میں آئے تو حالت دیکھ کر شرمندہ ہوئے تب ان کے دلوں میں کوئی باہم کینہ وبغض نہ تھا اب یہ حالت دیکھ کر افسوس کے عالم میں کہنے لگے اگر وہ میرے ساتھ ہمدردی رکھنے والا ہوتا تو یہ حرکت نہ کرتا اس سے دلوں میں کچھ کینہ در آیا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ ۔۔ مُنْتَهُوْنَ) تک آیت نازل ہوئی، کہتے ہیں کچھ متکلفین کہنے لگے یہ رجس ہے مگر فلاں کے پیٹ میں تھی جب وہ احد میں شہید ہوا اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا ۔۔ الْمُحْسِنِيْن) تک [المائدة : ۹۳] بخاری کی حدیثِ انس میں بھی یہ زیادت واقع ہے جیسا کہ المائدہ کی تفسیر میں گزری احمد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے جب شراب حرام ہوئی تو کچھ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ہمارے کچھ ساتھی اس حال میں فوت ہوئے کہ اسے پیتے تھے، اس کی سند صحیح ہے بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ یہودیوں نے یہ سوال کیا تھا، تفسیر المائدہ میں مذکور حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور ہے کہ یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا اگر ان کے ہوتے ہوئے یہ حرام کر دی جاتی تو وہ بھی اس کا ترک کر دیتے! ابوبکر رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں اس آیت میں تحریم خمر سے مستفاد ہوا کہ یہ رجس ہے

یہی نام اس چیز کو دیا گیا جس کی حرمت پر اجماع ہے یعنی لحمِ خنزیر، پھر قرآن میں اس کی بابت ارشاد ہوا: (مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) تو جو بھی عملِ شیطان سے ہوا اس کا تناول حرام ہے، امر بالا جتناب (قرآن کے لفظ: فَاجْتَنِبُوْهُ کی طرف اشارہ ہے) سے اس کا وجوب ثابت ہے اور جس سے اجتناب واجب ہوا اس کا تناول حرام ہوا یہ حرمت اس کے پینے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بغض و عداوت سے بھی عیاں ہے کیونکہ ایسا ہر کام حرام ہے جو مسلمانوں کے درمیان عداوت و نفرت پیدا کرنے کا باعث بنے اسی طرح اس کا نماز اور اللہ کے ذکر سے روکنا بھی، آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ) تو یہ استفہام ہے جس کا مطلب ردع و زجر ہے اسی لئے اسے سن کر حضرت عمر بول پڑے تھے: (اِنْتَهَيْنَا اِنتهينا) ہم باز آئے ہم باز آئے، ان سے قبل طبری نے بھی اسی قسم کی باتیں لکھیں طبرانی اور ابن مردویہ نے ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، طلحہ بن مصرف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جب تحریمِ خمر نازل ہوئی صحابہ کرام ایک دوسرے کو آگاہ کرنے چلے، کہتے تھے شراب حرام کر دی گئی اور اسے شرک کے مساوی قرار دیا گیا ہے، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا: (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ)[المائدة : ۹۰] کہ انصاب و ازلام شیطان کی تزیین سے مشرکین کا عمل تھا تو اسے بھی گویا شیطان کی طرف منسوب کیا گیا، ابو لیث سمرقندی کہتے ہیں معنی یہ کہ جب اس میں کہا کہ یہ رجس اور عملِ شیطان سے ہے اور اس کے اجتناب کا حکم دیا تو یہ اللہ کے فرمان: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ)[الحج : ۳۰] کے معادل ہوا، ابو جعفر نحاس کہتے ہیں بعض نے حرمتِ شراب کیلئے اس آیت سے استدلال کیا: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ)[الأعراف :۳۳] اور اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوا کی بابت کہا: (فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ)[البقرة : ۲۱۹] تو جب خبر دی کہ شراب میں اثمِ کبیر ہے پھر تحریمِ اثم کی تصریح کی تو اس سے تحریمِ خمر بھی ثابت ہوئی، کہتے ہیں یہ قول کہ خمر کو اثم کا نام دینے کی حدیث اور لغت میں کوئی اصل نہیں پاتے، شاعر کے اس قول میں بھی اس کی کوئی دلالت نہیں: (شربت الإثم حتى ضَلَّ عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول) کہ اس نے مجازاً شراب پر اثم کا لفظ استعمال کیا ہے اس معنی میں کہ وہ اثم کے صدور کا باعث بنتی ہے،

فصحیٰ زبان میں خمر مؤنث ہے ابو حاتم سجستانی اور ابن قتیبہ وغیرہما جوازِ تذکیر کے بھی قائل ہیں، اسے خمرہ بھی کہا جاتا ہے اسے کئی اہلِ لغت نے جن میں جوہری بھی ہیں ثابت کیا، ابن مالک المثلث میں لکھتے ہیں خمرہ لغت میں خمر سے ہے، کہا گیا ہے اسے خمر کہنے کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ یہ (تُغَطِّي العقلَ و تُخَامِرُه) أي تخالطه(یعنی اسے ڈھانپ لیتی ہے) یا اس وجہ سے کہ یہ خود (تخمر أي تغطي حتى تغلي)(ڈھانپی جاتی اور پکائی جاتی ہے حتی کہ جوش دے) یا اس وجہ سے کہ (تختمر أي تدرك)جیسے آٹے کیلئے (اختمر) مستعمل ہے، متعدد اقوال ہیں جن کا مبسوط ذکر آگے قولِ عمر: (و الخمرُ ما خامَرَ العقل) کی شرح کے اثناء آئے گا۔

علامہ انور کتاب الاشربۃ کے تحت رقمطراز ہیں جانو کہ چار اشربہ ائمہ اربعہ کے ہاں مطلقا حرام ہیں دیگر میں ان کے مابین اختلاف ہے تو جمہور کی رائے ہے کہ ایسا مشروب جس کا کثیر نشہ آور ہے تو اس کا قلیل بھی حرام ہے ابو حنیفہ نے اس میں فرق کیا، اس میں وجہ یہ ہے کہ خمر کے لئے دو اطلاق ہیں: عام اور خاص! اول ہر مسکر کو کہا جاتا ہے اور ثانی صرف انگوری جوس کو جب وہ (غلي و اشتد)

ہو(خوب پکا ہوا اور جوش مارا ہوا ہو) جیسے ورد کی مثال ہے جو ہر خوشبودار پھول کو کہتے ہیں پھر خاص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے(ناز بو) تو ابو حنیفہ کے نزدیک خمر خاص ہے(یعنی جو انگوروں سے بنی ہو) شافعی کی الأم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے حرمت کو چار مشروبات پر مقصور کیا وہ کہتا ہے کہ ان کے غیر کا قلیل مسکر نہیں تب حنفیہ کیلئے ممکن ہے کہ وہ دعوی کریں کہ :(کل مسکر حرام) اس قضیہ میں غیر داخل ہے کہ مسکر سے مراد جس نے بالفعل نشہ طاری کر دیا(نہ کہ وہ جس کی صفت اِسکار ہے) ابن رشد نے اپنے قول:(کل شراب أسکَرَ و زعم أنه فیما أسکَرَ بالفعل) میں اس کا استحسان کیا میں کہتا ہوں ابن رشد نے حالانکہ وہ عظیم فقیہ ہیں اس کا استحسان کیا کیونکہ ان کی عربیت ناقص ہے، مرادِ حدیث یہ ہے کہ ہر مشروب جس کی اسکار صفت ہے، حرام ہے چاہے بالفعل نشہ طاری کیا ہو یا نہ کیا ہو، مرورِ دہر کے بعد میرے لئے متبین ہوا ہے کہ حدیث کی مراد وہی جو جمہور سمجھے ہیں لہذا میں احادیث کو ان کے ظاہر سے نہیں پھیرتا پھر جانو کہ مذہبِ حنفی کی تحریر وہ نہیں جو انہوں نے کہی کہ ان چار اشربہ کے سوا باقی سب بقدرِ تقوّی علی العبادت (یعنی اتنی مقدار میں جس سے عبادت پر تقویت ہو) حلال ہیں بلکہ میرے نزدیک احسن وہی جو میں نے کہا کہ ان کے غیر بھی ہمارے ہاں حرام ہیں(إلا بقدر التقوِی علی العبادت دون التلهِی)(یعنی عبادت پہ تقوی کی غرض سے نہ کہ تلہی ۔ بطورِ مشغلہ ۔ کیلئے) یہ قلیل کی بابت لیکن اگر یہ مسکر ہے تو بالاجماع حرام ہے دونوں تعبیروں کے مابین جو فرق ہے وہ(أجلی مِن أن یُذکر) تعبیرِ اول میں اصل حلت ہے تو احادیث(علی مناقضة المذهب) ہیں(یعنی فقہ حنفی کے مخالف) جہاں تک ثانی تعبیر ہے تو اصل حرمت ہے جیسا کہ احادیث میں ہے اور قدرِ قلیل تحت الاستثناء باقی رہے گی

- 5575حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حُرِمَهَا فِي الآخِرَةِ

ترجمہ:عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو اس کو آخرت میں شراب (طہور، یعنی جنت کی پاکیزہ شراب) سے محروم کر دیا جائے گا۔

مالک کی یہ سند اصح الاسانید ہے۔(حُرِمَها فی الآخرة) مجہول کا صیغہ ہے، مسلم نے قعنبی عن مالک سے آخر میں:(لم یُسقَها) کا اضافہ بھی کیا انہی کی ایوب عن نافع سے روایت میں ہے:(فمات و هو مُدمِنُها لم یَشرَبُها فی الآخرة)(یعنی شراب پینے کا عادی اگر اسی حالت میں مرا تو آخرت میں اسے نہ پئے گا) مسلم نے حدیث کے شروع میں مرفوعا یہ اضافہ بھی کیا:(کُلُّ مُسکِرِ خمرٌ وَ کُلُّ مسکرٍ حرام) یہ زیادت مستقل ایک روایت کی شکل میں بھی موسی بن عقبہ اور عبید اللہ بن عمر کلاہما عن نافع کے طریق سے نقل کی اس پر باب(الخمر من العسل) کے تحت بات ہوگی، اس بارے ابن بطال کی کلام آخرِ باب میں آتی ہے۔

(ثم لم یتب منها) یعنی اس کے پینے سے، تو مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائمقام کر دیا خطابی اور شرح السنہ میں بغوی کہتے ہیں حدیث کا مقصود یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ خمر اہلِ جنت کی شراب ہے تو اس کے شرب سے حرمان اس کے عدمِ دخولِ جنت کی دلیل ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ وعیدِ شدید ہے جو اس کے دخولِ جنت کے حرمان پر دال ہے کیونکہ اللہ تعالی نے قرآن میں خبر دی ہے کہ جنت میں لذتِ شاربین کیلئے انہارِ جنت ہیں اور:(و أنهم لا یَصَدَّعُونَ عنها ولا یُنزِفُون) اگر وہ

جنت میں داخل ہوا اور جانتا ہے کہ وہاں خمر بھی ہے مگر وہ سزا کے طور پر اس سے محروم ہے تو اس کا مطلب ہوا کہ جنت میں اس کے لئے غم وحزن کا وقوع ہوا حالانکہ وہاں نہ غم ہوگا اور نہ حزن اور اگر جنت میں اس کے وجود سے واقف نہیں اور نہ اس بات سے کہ بطورِ سزا وہ اس سے محروم ہے تب اس کا فقدان اس کے لئے باعثِ الم نہ ہوا اسی لئے بعض سلف نے کہا اس کا مطلب ہے کہ وہ اصلاً ہی جنت میں داخل نہ ہوگا، کہتے ہیں یہ غیر مرضی (یعنی ناپسندیدہ) مذہب ہے کہتے ہیں اہل سنت کے نزدیک حدیث اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس میں داخل ہوگا شراب اس میں نہ پئے گا: (على أنه لا يدخلها لا يشرب الخمر فيها) الا یہ کہ اللہ تعالی اسے معاف کردے جیسا کہ بقیہ کبائر کی نسبت ہے اور یہ اس کی مشیت پہ منحصر ہے اس پر معنائے حدیث یہ ہے کہ جنت میں عدم دخول کی وجہ سے آخرت میں اس کی جزا یہ ہے کہ وہ اس سے محروم رہے گا، کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ جنت میں تو جائے (یعنی اگر باقی اعمال ٹھیک ہیں مگر میرے خیال میں ایسا ہونہیں سکتا کہ آدمی باقی ہرطرح سے نیک اور فرائض کا پابند ہو صرف شرابی ہو) اگر اللہ تعالی اس سے عفو و درگزر کا معاملہ کرے مگر وہاں شراب نہ پئے اور نہ ہی اس کا نفس اس کی اشتہاء کرے اگر چہ وہاں اس کے وجود سے واقف ہو، اس کی تائید ابوسعید کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (مَنْ لَبِسَ الحرير الخ) کہ جس نے دنیا میں ریشم پہنا وہ آخرت میں اسے نہ پہنے گا اگر اہلِ جنت سے ہوا تو باقی اہلِ جنت تو پہنیں گے مگر وہ نہ پہن سکے گا، اسے طیالسی نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا اس سے قریب عبداللہ بن عمرو کی یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ مات مِنْ أمتي وهو يَشْرب الخمرَ حَرَّمَ اللهُ عليه شُرْبَهَا في الآخرة) اسے احمد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا

عیاض نے ابن عبدالبر کی کلام کی تلخیص کی اور ایک اور احتمال کا اضافہ بھی کیا وہ یہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کچھ مدت جنت سے محبوس رکھا جائے گا، اس کی مثل یہ حدیث ہے: (لم يرح رائحة الجنة) کہتے ہیں جنہوں نے کہا جنت میں اسے نہ پئے گا بایں طور کہ اسے بھول جائے گا یا اس کی اشتہا ہی نہ کرے گا تو اس میں تو اس کے لئے کوئی حسرت یا عقوبت نہ ہوئی بلکہ یہ ایک قسم کا نقصِ نعمت ہے دیگر تام النعمت اہلِ جنت کی نسبت جیسا کہ اہلِ جنت کے درجات متفاوت ہیں اور ادنی درجہ والے اہلِ جنت اعلی درجات والوں کی نسبت کوئی نقص وحزن محسوس نہ کریں گے کہ وہ اپنی نعمتوں میں خوش و مست ہوں گے، ابن عربی لکھتے ہیں ظاہرِ حدیثین یہ ہے کہ وہ جنت میں نہ شراب پئے گا اور نہ ریشم پہنے گا، یہ اس لئے کہ اس نے استعجال سے کام لیا اس چیز میں جس میں تاخیر کا حکم تھا لہذا جب وہ میقات آئی تو اس سے محروم رہا جیسے کوئی وارث اپنے موروث کو قتل کر ڈالے تو اس استعجال کے سبب وہ شرعاً اب اس کی میراث سے محروم ہے، یہی کہا صحابہ وعلماء کی ایک جماعت نے، یہ موضعِ احتمال اور موقفِ اشکال ہے اللہ ہی حقیقتِ حال جانتا ہے، بعض متاخرین نے فصل و تفرقہ کیا ایسے شخص جو اسے حلال سمجھتے ہوئے پیتا ہے اور اسکا جو اس کی تحریم کا علم رکھتے ہوئے اور اس کا اقرار کرتے ہوئے پیتا ہے، اول اصلاً اسے نہ پئے گا کہ اصلاً داخلِ جنت نہ ہوگا اور جنت میں عدم دخول اس کے حرمانِ شراب کو مستلزم ہے جبکہ دوسرا محلِ خلاف ہے یہ ایک مدت تک اس کے شرب سے محروم رکھا جائے گا اگر عذاب میں ہے تو حال تعذیب میں ہوگا یا اس کا معنی ہے کہ یہ اس کی جزا ہے اگر جزا دیا جائے

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ توبہ کبار معاصی کو بھی مٹا ڈالتی ہے، یہ کفر سے توبہ میں قطعی ہے دیگر گناہوں میں اہلِ سنت کے ہاں اس بارے باہم اختلاف ہے کہ آیا قطعی ہے یا ظنی، نووی لکھتے ہیں اقوی یہ ہے کہ ظنی ہے قرطبی لکھتے ہیں جس نے شریعت کا استقراء

(یعنی عمیق مطالعہ) کیا اس نے جانا کہ اللہ تعالی سچوں کی توبہ قطعاً قبول کرتا ہے اور سچی توبہ کی کچھ شروط ہیں جن کی تفصیل کتاب الرقاق میں آئے گی، حدیثِ ہذا سے بعض گناہوں سے صحتِ توبہ اور بعض سے اس کے عدم پر استدلال ممکن ہے آگے اس کی تحقیق پیش کی جائے گی، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شراب پینے سے ہی وہ اس وعید کا مستحق ہوا خواہ نشہ نہ چڑھے کیونکہ حدیث میں صرف شرب پر اس وعید کو مرتب کیا ہے بغیر کسی قید کے، یہ انگور سے بنی شراب کی نسبت تو بالا جماع ہے اسی طرح دیگر سے بنی شراب اگر وہ پینے والے کو نشہ چڑھا دے! لیکن جو نشہ نہ چڑھائے تو جمہور کے نزدیک اس کا حکم وہی جو ذکر ہوا آگے مزید بیان آتا ہے، آپ کے قول :(ثم لم یتب منها) سے ماخوذ ہے کہ توبہ تمام عمر میں مشروع ہے جب تک معاملہ غرغرہ تک نہیں پہنچ جاتا (یعنی جب سانس حلق میں اٹک جائے) کیونکہ (ثم) جو تراخی سے ہے، کی اس پر دلالت ہے، مبادرت الی التوبہ اس کی قبولیت کیلئے شرط نہیں۔

اسے مسلم نے (الأشربة) اورنسائی نے (الأشربة اور الوليمة) میں نقل کیا۔

- 5576حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ بِإِيلِيَاءَ بِقَدَحَيْنِ مِنْ خَمْرٍ وَلَبَنٍ فَنَظَرَ إِلَيْهِمَا ثُمَّ أَخَذَ اللَّبَنَ فَقَالَ جِبْرِيلُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَاكَ لِلْفِطْرَةِ وَلَوْ أَخَذْتَ الْخَمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ تَابَعَهُ مَعْمَرٌ وَابْنُ الْهَادِ وَعُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ وَالزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۰۴)أطرافه 3394، 3437، 4709، 5603

(بإيلياء) جسے آجکل بیت المقدس کہتے ہیں بظاہر آپ کو جب یہ پیش کیا گیا، آپ اس وقت بیت المقدس میں تھے لیکن لیث کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا میں: (إلى إيلياء) ہے اور یہ اس بارے صریح نہیں کیونکہ جواز ہے کہ شبِ اعطاء کا تعین مراد ہو نہ کہ اس کی جگہ کا، اس کا بیان مع دیگر شرح کے حدیثِ اسراء کی شرح کے ذیل میں باب (الهجرة إلى المدينة) سے قبل گزرا ہے۔

(و لو أخذت الخمر غوت الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ اس لئے شراب سے نفور ہوئے ہوں کہ فراست سے جان لیا ہو کہ اسے حرام کیا جانے والا ہے کیونکہ اس وقت تک تو مباح تھی، ابن حجر کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ آپ اس کے پینے کے عادی نہ تھے اسی وجہ سے نفور ہوئے ہوں تو آپ اپنی طبع کے ساتھ موافق ہوئے اس کے جو بعد ازاں اس کی حرمت واقع ہونے والی تھی اور یہ اللہ کی جانب سے آپ کی حفاظت اور رعایت تھی، دودھ کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ وہ آپ کیلئے مالوف، سہل، طیب اور طاہر تھا اور پینے والوں کیلئے سائغ اور عاقبت کے لحاظ سے سلیم ہے (کہ پینے سے نشہ طاری نہیں ہوتا) جبکہ شراب ان تمام امور میں اس کے برخلاف ہے، فطرت سے یہاں مراد دینِ حق پر استقامت ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حصول مایُحمد اور دفع مایُحذر کے وقت الحمدللہ پڑھی جائے، (غوت أمتك) والی بات محتمل ہے کہ حضرت جبریل نے من طریق الفال ماخوذ کی ہو یا ان کے پاس پہلے سے اس کا علم ہو، یہی اظہر ہے۔

(تابعه معمر الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ، غیرِ ابوذر کے ہاں ان مذکورین کے ساتھ زبیدی کا نام بھی موجود ہے معمر کی روایت بخاری نے احادیث الانبیاء کے قصہِ حضرت موسی میں موصول کی، شروع میں حضرات موسی وعیسی اور ان کی صفت کا بیان ہے مگر

وہاں ذکرِ ایلیاء موجود نہیں، ابن الہاد کی روایت جو کہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن الھاد ہیں نسائی، ابوعوانہ اور طبرانی نے اوسط میں لیث عنہ کے طریق سے عبدالوہاب بن بخت عن زہری کے طریق سے نقل کی طبری کہتے ہیں یزید بن الہاد عبدالوہاب سے اس میں متفرد ہیں اس پر اصل سے یزید اور ابن شہاب کے درمیان عبدالوہاب کا حوالہ ساقط ہے علاوہ ازیں ابن الہاد نے متعدد احادیث زہری سے بغیر واسطہ کے نقل کی ہیں ان میں سے ایک تفسیر المائدۃ میں گزری اسے احمد وغیرہ نے بھی ابن ہاد عن زہری سے بلا واسطہ تخریج کیا ہے زبیری کی روایت نسائی، ابن حبان اور طبرانی نے مسندِ شامیین میں محمد بن حرب عنہ سے نقل کی مگر اس میں بھی ایلیاء کا ذکر موجود نہیں، عثمان بن عمر کی روایت تمام رازی نے اپنی فوائد میں ابراہیم بن منذر عن عمر بن عثمان عن ابیہ عن زہری کے طریق سے نقل کی مزی نے اطراف میں حاکم سے نقل کیا کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعہ ابن الھاد وعثمان بن عمر عن الزھری) سے مراد ابن الہاد کی عبدالوہاب اور عثمان بن عمر بن فارس کی یونس سے حدیث ہے دونوں زہری سے اس کے راوی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں حاکم کی رائے درست نہیں مزی نے بھی عثمان بن عمر کی بابت ان کی تائید کی وہ انہیں عثمان بن عمر بن فارس سمجھے جو یونس بن یزید سے راوی ہیں جبکہ یہ وہ نہیں، یہ عثمان بن عمر بن موسی بن عبداللہ بن عمر تیمی ہیں، عثمان بن عمر بن فارس کا عمر نام کا کوئی بیٹا نہیں جو ان سے روایت کرتا ہو، عمر تو تیمی کے بیٹے تھے جیسا کہ فوائدِ تیمی میں ذکر کیا اور یہ مدنی تھے، عثمان دارمی نے ذکر کیا کہ انہوں نے یحی بن معین سے عمر بن عثمان بن عمر مدنی عن ابیہ عن زہری کے بارہ میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا میں انہیں اور ان کے والد کو نہیں پہچانتا بقول ابن حجر دیگر نے انہیں پہچانا ہے زبیر بن بکار نے النسب میں اسے عثمان مذکور سے ذکر کیا اور لکھا کہ یہ مروان بن محمد (جو آخری اموی خلیفہ تھا) کے زمانہ میں مدینہ کے قاضی بنے پھر منصور (عباسی) کے دور میں بھی رہے اور عراق میں انتقال کیا ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے دار قطنی نے العلل میں ان کا ذکرِ کثیر کیا جب ان احادیث کا ذکر کیا جن کے زہری سے مختلف رواۃ ہیں اور کثیر اوقات زہری سے ان کی روایت مترجح ہے۔

- 5577حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا لاَ يُحَدِّثُكُمْ بِهِ غَيْرِي قَالَ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَظْهَرَ الْجَهْلُ وَيَقِلَّ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الزِّنَا وَتُشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَقِلَّ الرِّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً قَيِّمُهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص:۴۴۶) .أطرافه 80، 81، 5231، - 6808

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (لا یحدثکم به غیری) گویا آخری عمر میں یہ حدیث بیان کرتے ہوئے یہ کہا، یا جانتے تھے کہ دیگر صحابہ جنہوں نے آنجناب سے یہ حدیث سنی انتقال کر چکے ہیں۔ (حتی یکون بخمسین) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (حتی یکون خمسون امرأۃ قَیِّمُھُنَّ رجلٌ واحدٌ) کتاب العلم میں اس کی مفصل شرح گزر چکی۔

- 5578حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَابْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولاَنِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ

يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ثُمَّ يَقُولُ كَانَ أَبُو بَكْرٍ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَبْصَارَهُمْ فِيهَا حِينَ يَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۶۷) .أطرافه 2475، 6772، - 6810

(لا یزنی الزانی الخ) اکثر روایات میں یہاں (الزانی) کے حذف کے ساتھ ہے تو بعض شراح نے (الرجل المؤمن أو الزانی) مقدر کیا اس روایت نے تیسرے احتمال کو متعین کر دیا۔ (و لا یشرب الخمر الخ) ابن بطال لکھتے ہیں یہ شربِ خمر کے بارہ میں شدید ترین اسلوب ہے جو وارد ہوا خوارج نے اسی سے تمسک کرتے ہوئے عمداً ارتکابِ کبائر کرنے والے کو جوان کی حرمت سے واقف ہو، کافر قرار دیا اہل سنت نے ایمان کو یہاں کمال پر محمول کیا ہے کیونکہ عاصی غیرِ عاصی سے حالتِ ایمان میں انقص ہو جاتا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آخر کار معاملہ اس پر منتج ہوسکتا ہے کہ ایمان ختم ہو جائے جیسے حدیثِ عثمان کے شروع میں ذکر ہوا کہ شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے، اس میں ہے:(و إنها لا تجتمع هي والإيمان إلا و أوشك أحدهما أن يخرج صاحبه) (کہ آخر کار دونوں میں سے ایک اس کے پاس رہے گا) اسے بیہقی نے مرفوعا اور موقوفا تخریج کیا، ابن حبان نے مرفوع کو صحیح قرار دیا ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے وعید شدید پر مشتمل ان احادیث کو اس باب میں اس لئے داخل کیا تا کہ یہ اس حدیثِ ابن عمر سے عوض ہوں:(کل مسکر حرام) اسے اس باب میں اس کے موقوف ہونے کی بنا پر نہیں لائے بقول ابن حجر یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ وعید میں مطلق تحریم (کے ذکر) پر قدر زائد ہے اور بخاری نے ابن عمر کی اسی مذکورہ روایت کا مفہوم ذکر کر دیا ہے آگے اس کا بیان آئے گا۔

(قال ابن شهاب) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (أن أبابكر الخ) یہ اس کے شیخ زہری عبد الملک کے والد ہیں۔ (كان أبوبكر الخ) یعنی ابن عبد الرحمٰن مذکور، مفہوم یہ کہ وہ حدیثِ ابو ہریرہ میں یہ زیادت کیا کرتے تھے، اس کا بیان کتاب المظالم میں حدیثِ ابو ہریرہ کی شرح کے ذیل میں گزر چکا مزید بیان کتاب الحدود میں آئے گا۔

(حرمها فی الآخرة) کے تحت کہتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ شرابی جنت میں شراب سے محروم رہے گا اگرچہ مغفرت کے بعد جنت میں داخل بھی ہو تو جنت میں اگرچہ ہر وہ چیز ملے گی جس کی نفس اشتہا کرے گا تو اس کا نفس شراب کی اشتہا ہی نہ کرے گا، (حتی یکون بخمسین امرأة قیمهن رجل واحد) کے تحت لکھتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ بعض روایات میں قیدِ صالح بھی مذکور ہے تب کوئی اشکال نہیں پھر قیم سے مراد ممکن ہے کہ غیرِ زوج ہو جو لوگوں کے امور و معاملات کا نگران ہوتا ہے۔

2 - باب الْخَمْرُ مِنَ الْعِنَبِ (انگوری شراب)

شرحِ ابن بطال میں بھی یہی ہے بخاری کے کسی نسخہ میں اور نہ مستخرجات اور ان کی شرح کے سوا کسی جگہ (وغیرہ) کا لفظ دیکھا ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی (اس ترجمہ میں) غرض کوفیوں کا رد کرنا ہے جو آبِ انگور اور دیگر کے مابین فرق کرتے ہیں تو دیگر سے

اس صورت حرام قرار دیتے ہیں جب اتنی مقدار میں ہو کہ نشہ طاری کر سکے، ان کا زعم ہے کہ خمر کا اطلاق صرف انگور سے بنی شراب پر ہوتا ہے، کہتے ہیں لیکن ابن عمر کے قول جس کا ذکر باب کی پہلی حدیث میں ہوا، سے ان کا استدلال کہ اس زمانہ میں جو اَنبِذَہ (نبیذ کی جمع) موجود تھیں وہ خمر کہلاتی تھیں، محل نظر ہے بلکہ یہ تو اس امر پر دال ہے کہ صرف انگور سے بنی شراب اجدر ہے (یعنی زیادہ لائق ہے کہ خمر کہلوائے) کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مدینہ میں تب اس یعنی خمر سے کوئی شیٔ نہ تھی اور تب غیرِ عنب سے بنی انبذہ تو موجود تھیں تو اس سے دلالت ملی کہ انبذہ خمر نہیں ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ ابن عمر کی کلام اس شخص کے قول کے جواب پر متنزِل ہے جس نے کہا خمر وہی جو عنب سے بنی ہو تو کہا جائے گا شراب حرام کی گئی اور مدینہ میں انگور کی بنی شراب سے کوئی شیٔ نہ تھی بلکہ جو اشربہ موجود تھے وہ بسر (یعنی خشک کھجور)، تمر (یعنی تازہ کھجور) اور اس کے نحو سے تیار شدہ تھے اور صحابہ کرام نے تحریمِ خمر سے ان سب کی تحریم سمجھی، اگر ایسا نہ تھا تو انہیں بہا دینے میں مبادرت نہ کرتے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس اور مابعد ترجمہ سے مرادِ بخاری یہ ہونا محتمل ہے کہ خمر کے لفظ کا عصیر عنب سے حاصل شدہ، بسر اور تمر کی نبیذ سے تیار شدہ اور شہد سے تیار شدہ سب شرابوں پر اطلاق ہوتا ہے تو ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ باب قائم کیا اور اس تسمیہ کا صرف عنب پر حصر نہیں کیا اس دلیل کے باعث جسے مابعد وارد کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ اولیٰ سے مراد حقیقی معنی میں اور دیگر سے مجازی معنی میں اس کا استعمال ہو، اول ان کے تصرف سے اظہر ہے! اس کا حاصل یہ ہے کہ ان اشیاء کا بیان مراد ہے۔ جن کی بابت وارد روایات ان کی شرط پر ہیں۔ جن سے شراب تیار کی جاتی ہے تو عنب سے ابتدا کی کیونکہ یہ متفق علیہ ہے اس کے بعد بسر اور تمر کا ذکر کیا اس میں جو حدیثِ انس ذکر کی وہ نہایت ظاہر فی المراد ہے بعد ازاں شہد کی شراب کا ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ صرف بسر و تمر کے ساتھ ہی مختص نہیں پھر عمومی انداز کا حامل ترجمہ اس عنوان سے لائے: (الخمر ما خامر العقل) (تو ثابت کیا کہ شراب کہلوانے کے ضمن میں مادۂ شراب کی اہمیت نہیں جس بھی مادہ کی بنی ہو اگر اس میں نشہ طاری کر دینے کی صلاحیت ہے تو وہ شراب ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے تو وہ شراب ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے، اس سے امام بخاری کی عظیم فقاہت اور ذہنِ رسا عیاں ہے اور خصوصاً دورِ حاضر کے تناظر میں جب نت نئے مواد سے تیار کردہ مختلف انواع واقسام کی شرابیں تیار کی جاتی ہیں تو وہ سب اس دائرۂ تحریم میں آئیں گی) اس میں اشارہ ہے اس حدیثِ ابی ہریرہ کے ضعف کی طرف جس میں ہے: (الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنبة) یا یہ کہ اس سے مراد انہی دو میں حصر نہ تھا

مجمع علیہ تحریم عصیرِ عنب کی ہے، جب وہ مشتد ہو تو بالاتفاق کثیر یا قلیل مقدار میں تناول کرنا حرام ہے ابن قتیبہ نے بعض فساق اہلِ کلام سے نقل کیا کہ اس سے نہی برائے (تحریم نہیں بلکہ) کراہت ہے یہ مہجور قول ہے اس کے قائل کی طرف مطلقاً التفات نہ کیا جائے ابوجعفر نحاس ایک قوم سے ناقل ہیں کہ حرام شراب وہ جس کی حرمت پر اجماع ہے اور جس کی بابت اختلاف ہے وہ حرام نہیں، کہتے ہیں یہ ایک بری بات کہہ دی اس کا مطلب ہوا کہ ہر وہ جس میں اختلاف ہے حلال ہے؟ اگرچہ مستندِ اختلاف ضعیف ہی کیوں نہ ہو؟ طحاوی نے اختلاف العلماء میں ابوحنیفہ سے نقل کیا کہ خمر تو قلیل ہو یا کثیر حرام ہے اس کے سوا جو نشہ آور اشیاء ہیں ان کی حرمتِ شراب کی حرمت جیسی نہیں اور مطبوخ (یعنی پکائی گئی) نبیذ میں کوئی حرج نہیں چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو البتہ اتنی مقدار میں پینا حرام ہوگی جو نشہ طاری کر دے، ابو یوسف کہتے ہیں ہر چیز کے نقیع (یعنی شربت) میں کوئی حرج نہیں اگرچہ وہ جوش مارے (یعنی اتنا پکایا جائے کہ جوش

دے:و إنْ غَلِيَ) لیکن زبیب اور تمر نہیں (یعنی ان سے بنایا گیا شربت اگر صفتِ غلیان والا ہو تو حرام ہے) کہتے ہیں محمد نے ابوحنیفہ سے بھی یہ نقل کیا، محمد سے منقول ہے کہ جس کی زیادہ مقدار مسکر ہے تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ اسے نہ پیوں لیکن میں اسے حرام نہ کہوں گا، ثوری کا قول ہے کہ میں تمر اور زبیب (یعنی منقہ) کے نقیع کو جب وہ جوش والا ہو مکروہ قرار دیتا ہوں، شہد کے نقیع میں حرج نہیں۔

- 5579حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ حَدَّثَنَا مَالِكٌ هُوَ ابْنُ مِغْوَلٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَقَدْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ وَمَا بِالْمَدِينَةِ مِنْهَا شَيْءٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۸۵) .طرفه - 4616

شیخ بخاری بزار واسطی ہیں محمد بن سابق بھی شیوخِ بخاری سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں۔ (هو ابن مغول) یہ بخاری کی وضاحت ہے ان کے شیخ نے بغیر نسبت کے ذکر کیا تو انہوں نے چاہا کہ وضاحت کر دیں تا کہ مالک بن انس کے ساتھ التباس نہ ہو اسماعیلی نے اسے محمد بن اسحاق صغانی عن محمد بن سابق سے تخریج کرتے ہوئے نسبت ذکر کی۔(و ما بالمدينة الخ) محتمل ہے کہ ابن عمر نے اپنے علم کے مطابق یہ نفی کی ہو یا اس زمانہ میں اس کی قلت کے مدِ نظر مبالغہ کے طور سے مطلقا نفی کر دی ہو، اس کی تائید اس باب میں مذکور حضرت انس کے قول سے ملتی ہے: (و ما نجد خمر الأعناب إلا قليلا) اور یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ مدینہ میں وہ نہ بنائی جاتی تھیں یعنی درآمد کی جاتی تھیں، تفسیر المائدۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے گزرا کہ جب شراب حرام ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تھیں ان میں انگور کی شراب نہ تھی، تو اسے اس امر پر محمول کیا تھا کہ انکی مراد وہ شرابیں تھیں جو مقامی طور پر تیار کی جاتی تھیں جہاں تک باب کی تیسری حدیث میں مذکور یہ قولِ عمر کہ تحریمِ خمر نازل ہوئی اور وہ پانچ سے تھی تو اس کا معنی ہے کہ تب وہ ان علاقوں کی وہاں کی پانچ تیار کی جانے والی شرابوں میں سے تھی، خصوصیت کے ساتھ مدینہ مراد نہیں، دو ابواب کے بعد اس بارے شرح و تفصیل آئے گی۔

- 5580حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ نَافِعٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حُرِّمَتْ عَلَيْنَا الْخَمْرُ حِينَ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ يَعْنِي بِالْمَدِينَةِ خَمْرَ الأَعْنَابِ إِلاَّ قَلِيلاً وَعَامَّةُ خَمْرِنَا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ

(سابقہ، مزید یہ کہ انگوری شراب قلیل اور ہماری عام شراب کھجور کی بنی ہوتی تھی)

أطرافه 2464، 4617، 4620، 5582، 5583، 5584، 5600، 5622، 7253

یونس سے مراد ابن عبید بصری ہیں۔ (و عامة خمرنا الخ) یعنی وہ نبیذ جو آخر کار شراب بن جاتی ہے کرمانی لکھتے ہیں بسر و تمر اس شراب سے مجاز ہے جو ان سے تیار کی جاتی ہے، یہ آیت: (إِنِّيْ أَرَانِيْ أَعْصِرُ خَمْراً)[یوسف : ۳۶] کے برعکس ہے یا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عامة أصل خمرنا) یا (مادة خمرنا)، آمدہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے نقل ہوگا کہ شراب جب حرام ہوئی تب وہ بسر تھی، اس میں حذف ظاہر ہے، نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، محارب بن دثار عن جابر عن النبی ﷺ سے روایت کیا کہ (الزبيب و التمر هو الخمر) اس کی سند صحیح ہے بظاہر یہ حصر ہے لیکن مراد مبالغہ ہے یہ اس نسبت

سے جو اس وقت مدینہ میں تیار کی جاتی تھی جیسا کہ حدیثِ انس میں متقرر ہوا بعض نے کہا حضرت انس کی مراد ان لوگوں کا رد تھا جو صرف انگور کی بنی شراب کو ہی خمر کہتے ہیں بعض نے کہا ان کی مراد یہ تھی کہ تحریم صرف اس خمر کے ساتھ مختص نہیں جو انگور سے بنائی جائے بلکہ ہر مسکر جو ہے وہ اس نام میں اس کا مشارک ہے، یہی اظہر ہے۔

- 5581حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ حَدَّثَنَا عَامِرٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَامَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ أَمَّا بَعْدُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهْيَ مِنْ خَمْسَةٍ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْعَسَلِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۱۸۶) .أطرافه 4619، 5588، 5589، - 7337

یحی سے قطان، ابو حیان سے یحی بن سعید تیمی اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (قام عمر الخ) آگے مطولا آرہی ہے ابن مالک کہتے ہیں اس سے اما بعد کے جواب میں حذف فاء کے جواز کا ثبوت ملا، بقول ابن حجر کوئی حجت نہیں کیونکہ آگے احمد بن ابو رجاء کی یحی سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے منبر پر خطبہ دیا اور کہا: (إنه قد نزل تحريم الخمر الخ) تو اس میں اما بعد موجود نہیں، اسے اسماعیلی نے بھی یہاں محمد بن ابو بکر مقدمی عن یحی قطان سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (أما بعد فإن الخمر الخ) تو ظاہر ہوا فاء کا حذف اور اثبات رواۃ کا تصرف ہے (مگر ایک سابقہ مقام میں ایک اور حدیث کے حوالے سے ابن مالک کی یہ بحث گزری ہے وہاں ابن حجر نے بھی موافقت کی تھی)۔

- 3 باب نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهْيَ مِنَ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ

(جب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو وہ کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی)

- 5582حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ وَأَبَا طَلْحَةَ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ مِنْ فَضِيخِ زَهْوٍ وَتَمْرٍ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ قُمْ يَا أَنَسُ فَأَهْرِقْهَا فَأَهْرَقْتُهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5583، 5584، 5600، 5622، 7253

(أبا عبيدة) یعنی ابن جراح۔ (و أبا طلحة) زید بن سہل، حضرت انس کے سوتیلے والد۔ (و أبی) اس قصہ میں ان تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا حضرت ابو طلحہ کے گھر میں یہ مجلس تھی جیسا کہ التفسیر میں ثابت عن انس کی روایت میں گزرا، ابو عبیدہ اور ابو طلحہ کے مابین نبی اکرم نے مواخات قائم کی تھی جیسا کہ مسلم کی حضرت انس سے ایک روایت میں مذکور ہے جہاں تک ابی بن کعب ہیں تو وہ انصار کے کبراء اور علماء میں سے تھے مسلم کی ایک روایت میں ابو ایوب کا بھی ذکر ہے آگے چند ابواب بعد ہشام عن قتادہ عن انس کی

روایت میں یہ عبارت مذکور ہوگی:(إني كنت لأسقي أبا طلحة و أبا دجانة و سهيل ابن بيضاء) ابو دجانہ کا نام سماک بن خرشہ تھا، مسلم کی سعید عن قتادہ سے روایت میں ان کے ساتھ معاذ بن جبل بھی مذکور ہیں احمد کی یحی قطان عن حمید عن انس سے روایت میں ہے کہ میں ابوعبیدہ، ابی بن کعب، سہیل ابن بیضاء اور صحابہ کی ایک جماعت کو ابوطلحہ کے ہاں پلا رہا تھا، عبدالرزاق کے ہاں معمر بن ثابت وقتادہ وغیرہما عن انس سے روایت میں ہے کہ گیارہ صحابہ کرام تھے، ان طرق سے جن کا ذکر کیا ان میں سے سات کے اسماء ذکر ہوئے سلیمان تیمی عن انس کی اسی باب کی روایت میں (عمومتی) کا لفظ ہے چونکہ سب ہی ان سے عمر میں بڑے اور اکثر انصار سے تھے اس لئے یہ کہا، مستغربات میں سے ہے جو ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں عیسی بن طہمان عن انس سے روایت کیا کہ ابوبکر وعمر بھی موجود تھے، یہ منکر ہے باوجود نظافتِ سند کے میں اسے غلطی خیال کرتا ہوں، ابونعیم نے حلیہ نے ترجمہِ شعبہ میں حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے اپنے اوپر شراب حرام کی ہوئی تھی نہ تو جاہلیت میں پی اور نہ اسلام میں، یہ بھی محتمل ہے اگر یہ محفوظ ہے کہ ابوبکر وعمر اس دن ابوطلحہ سے ملنے آئے تو ہوں مگر شراب نہ پی ہو، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس کی روایت پائی جس میں ہے کہ میں ساقیِ قوم تھا اور حاضرین میں ایک شخص تھے جنہیں ابوبکر کہا جاتا تھا جب انہوں نے شراب پی تو کہا:(تحيي بالسلامة أمّ بكر) یہ کئی اشعار ہیں اسی اثناء ایک مسلمان آیا اور بتلایا کہ تحریمِ خمر نازل ہوئی ہے! یہ جس ابوبکر کا ذکر کیا انہیں ابن شعوب کہا جاتا تھا تو بعض نے انہیں ابوبکر صدیق خیال کر لیا، ایسا نہیں لیکن وصفِ صدیق میں حضرت عمر کے ذکر کا قرینہ عدم غلط پر دال ہے، تو اس طرح سے دس افراد کے نام معلوم ہوگئے ہیں، المغازی کے باب غزوہ بدر میں ان ابوبکر بن شعوب کے کچھ حالات مذکور گزرے ہیں فاکہی کی کتابِ مکہ میں مرسل طریق سے ایک روایت میں اس کی تائید ملتی ہے۔

(من فضيخ الخ) بروزن عظیم، بسر کو کہتے ہیں۔(إذا شدخ و نبذ) زہو بھی بسر کو کہتے ہیں جب مترطب ہونے سے قبل سرخ یا زرد ہو جائے کبھی فضیخ کا لفظ بسر اور رطب کے خلیط پر بولا جاتا ہے جیسا کہ بسر وتمر کے خلیط پر بھی، اسی طرح اکیلے بسر اور اکیلے تمر پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسا آخرِ باب کی روایت میں ہے، احمد کی قتادہ عن انس سے روایت میں ہے:(و ما خمرهم يومئذ إلا البسر والتمر مخلوطين) مسلم کے ہاں قتادہ عن انس سے ہے:(أسقيهم من مزادة فيها خليطُ بسرٍ و تمر)۔

(فجاء هم آت) اسکا نام معلوم نہ ہوسکا، احمد کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں (أسقيهم) کے بعد ہے:(حتى كاد الشراب يأخذ فيهم) (یعنی قریب تھا کہ شراب کا نشہ طاری ہو جائے) ابن مردویہ کے ہاں(حتى أسرعَتْ فيهم) ، ابن ابو عاصم کے ہاں (حتى مالت رؤوسهم) ہے۔(فهرقها) اصل میں:(أرقها) ہے ہمزہ کو ہاء میں بدل دیا گیا اسی طرح (فهرقتها) بھی، کبھی یہ کلمہ ہمزہ اور ہاء دونوں کے ساتھ بھی استعمال کیا جاتا ہے اور یہ نادر ہے، الطہارۃ میں تفصیل گزری التفسیر کی ثابت عن انس کی روایت میں(فأرقها) تھا، عبدالعزیز بن صہیب کے ہاں ہے کہ کہنے لگے اے انس:(أرق هذه القلال) ان مٹکوں کو بہا دو، اصل میں ابوطلحہ نے کہا تھا باقی بھی راضی تھے تو جمع کا لفظ ذکر کیا، باب(إجازة خبر الواحد) میں مالک سے ایک اور روایت میں ہے:(قُمْ إلى هذه الجرار فاكسرها) کہ انہیں توڑ ڈالو، انس کہتے ہیں: (ففمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت) تطبیق یہ ہوگی کہ اولا شراب بہائی پھر بعض کو توڑ دیا، ابن عبدالبر لکھتے ہیں ذکرِ کسر کے ساتھ اسحاق بن ابو

طلحہ اور ثابت حضرت انس سے متفرد ہیں عبدالعزیز بن صہیب، حمید اور ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے حضرت انس سے یہ حدیث روایت کی ہے بعض نے مطولا اور بعض نے مختصرا، ان کے ہاں صرف اِراقہ ہی مذکور ہے! مِہر اس چٹان سے بنے برتن کو کہتے ہیں جو اسے کھوکھلا کر کے بنایا جائے کبھی یہ حوض کی طرح بڑا ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اسی لئے اس کے ساتھ شراب کے مٹکوں کو توڑنا ممکن ہوا گویا توڑنے کیلئے کوئی اور چیز نہ تھی یا ممکن ہے آلہِ مہراس کے ساتھ توڑنے ہوں جس کے ساتھ اس میں (چیزیں) کوٹی جاتی ہیں ہاون کی طرح (یعنی ہاون دستہ جو حکیموں کے پاس ہوتا ہے گویا ہاون کا لفظ عربی میں مستعمل ہے) تو مجازا اس کا نام اس پر بولا، احمد کی حمید عن انس سے روایت میں ہے صحابہ نے بخدا یہ بھی نہ کہا کہ ابھی ٹھہرو پہلے پوچھ پڑتال کرلیں، التفسیر کی عبدالعزیز بن صہیب کی روایت میں تھا کہ اس آدمی کے خبر دینے کے بعد کسی سے اس بارے نہ پوچھا اور نہ مراجعت کی، المظالم کی روایت میں گزرا کہ مدینہ کی گلیوں میں بہہ پڑی، اس سے اشارہ ملا کہ سب اہلِ اسلام نے یہی کیا تھا حتی کہ کثرت کے سبب گلیوں میں گویا اس کا سیلاب آ گیا، قرطبی کہتے ہیں اس سے تمسک کیا ہے بعض ان حضرات نے جن کے نزدیک غیرِ انگوری شراب نجس نہیں ہوتی کیونکہ نبی اکرم نے تخلّی فی الطرق (یعنی راستوں کو آلودہ کرنے) سے منع کیا ہوا ہے تو اگر یہ نجس ہوتی تو راستوں میں اسے بہا دینے کی تقریر نہ فرماتے، جواب یہ ہے کہ اراقہ سے مقصد اس کی تحریم کی اشاعت تھی تو اس بڑی مصلحت کے حصول کے لئے اس اخف المفسد تین کو برداشت کیا گیا، یہ بھی محتمل ہے کہ (عام گزرگاہوں کی بجائے) ایسے نشیبی راستوں میں ڈالی گئی ہو جو اسے نشیبی جگہوں اور وادیوں تک بہا لے گئی، اس کی تائید ابن مردویہ کی جید سند کے ساتھ قصہِ صبِ خمر کی بابت حدیثِ جابر سے ملتی ہے، کہتے ہیں: (فانصبَتْ حتى استَنْقَعَتْ في بطن الوادي) اس سے اجتناب کے عمومِ امر سے تمسک اس کے نجس ہونے کیلئے کافی ہے۔

(قلت لأنس) قائل معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں۔ (و كانت خمرهم) مسلم نے اسی سند سے (يومئذ) کا اضافہ بھی کیا، مفہوم یہ کہ ابوبکر بن انس بھی حضرت انس کے انہیں اس کی تحدیث کے وقت موجود تھے گویا حضرت انس نے اس وقت انہیں یہ زیادت بیان نہیں کی یا تو نسیانا یا پھر اختصاراً تو ان کے بیٹے ابوبکر نے انہیں اس کی یاد دہانی کرائی تو انہوں نے تائید کی، آگے ذکر ہوگا کہ (کئی طرق میں) خود حضرت انس نے بھی اس کی تحدیث کی ہے۔ (وحدثني بعض أصحابي) اس کے قائل بھی سلیمان تیمی ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے، مسلم نے یہ طریق محمد بن عبدالاعلی عن معتمر عن ابیہ سے مفرداً تخریج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس نے بیان تو کیا ہو مگر سلیمان سن نہ سکے ہوں یا کسی اور مجلس میں اس کی تحدیث کی ہو جسے اس شخص نے یاد رکھا جس نے سلیمان کو اس بارے بتلایا، یہ مبہم ممکن ہے بکر بن عبداللہ مزنی ہوں آخرِ باب ان کی روایت اس کا ایماء کرتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ ہوں آگے چند ابواب کے بعد ان کے طریق سے حضرت انس کی ان الفاظ کے ساتھ روایت آئے گی: (و إنا نعدُّها يومئذ الخمر) یہ اس امر کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کہ خمر ہر نشہ آور چیز کے لئے اسمِ جنس ہے چاہے وہ انگور سے تیار کی گئی ہو چاہے زبیب، تمر، عسل یا کسی دیگر کے نقیع سے! جہاں تک بعض کا یہ دعویٰ کہ خمر کا لفظ آبِ انگور کیلئے حقیقی اور دیگر کے لئے مجازی طور پر استعمال ہوتا ہے تو اگر یہ لغت کے لحاظ سے سالم ہے تو ان حضرات کے ہاں یہ کہنا لازم ہوا جو ایک ہی لفظ کا حقیقی اور مجازی دونوں معانی میں استعمال جائز سمجھتے ہیں جب کہ کوئی ایسا نہیں کہتے، شرع کے اعتبار سے خمر سب کے لئے حقیقی معنی میں ہے کیونکہ حدیث ہے: (كُلُّ مُسْكِرٍ حرام) تو جس نے دعوی کیا کہ یہاں

حقیقت ومجاز کے مابین جمع کیا ہے اس پر لازم ہوا کہ ایسا کرنا جائز سمجھے اس سے ان کے لئے انفکاک نہیں (حنفیہ کی طرف اشارہ ہے)۔

- 5583 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى الْحَيِّ أَسْقِيهِمْ -عُمُومَتِي وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِيخَ فَقِيلَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَالُوا أَكْفِئْهَا فَكَفَأْتُهَا قُلْتُ لأَنَسٍ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطَبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرَهُمْ فَلَمْ يُنْكِرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ كَانَتْ خَمْرَهُمْ يَوْمَئِذٍ

(سابقہ) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5584، 5600، 5622، 7253

- 5584 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا يُوسُفُ أَبُو مَعْشَرٍ الْبَرَّاءُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ الْخَمْرَ حُرِّمَتْ وَالْخَمْرُ يَوْمَئِذٍ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ.

(سابقہ) أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5600، 5622، 7253

یوسف سے مراد ابن یزید ہیں، ابومعشر کنیت سے زیادہ مشہور تھے قطان بھی کہلاتے تھے براء کے ساتھ ان کی شہرت اکثر تھی دراصل تیر بنایا کرتے تھے، بصری ہیں بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری الطب میں آئے گی دونوں متابعات میں سے ہیں ابن معین اور ابوداؤد نے انہیں نرم قرار دیا مقدمی نے ثقہ کہا، سعید بن عبیداللہ کے دادا کا نام جبیر بن حیہ تھا احمد اور ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا حاکم دارقطنی سے ناقل ہیں کہ یہ قوی نہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایات ہیں دوسری الجزیہ میں گزری۔

(إن الخمر حرمت الخ) ابومعشر نے اسی طرح مختصراً نقل کیا اسے اسماعیلی نے روح بن عبادہ عن سعید مذکور سے اسی سند کے ساتھ مطولاً تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ حرمتِ خمر کے بعد میرا گزر کچھ اپنے اصحاب سے ہوا ان کے آگے شراب دھری تھی میں نے پاؤں مار کر گرا دی اور کہا چلو کہ شراب حرام ہوگئی ہے اور ان دنوں ان کی شراب بسر و تمر ہی تھی، گویا حضرت انس کا یہ فعل تب تھا جب وہ نکلے اور حرمت کی نداء سماعت کی تھی تو لوٹ کر انہیں بتلایا (یعنی اپنے گھر میں جمی مجلس کا واقعہ ہی ہے) ابن ابی عاصم کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مذکور ہے شراب بہا کر بعض نے غسل اور بعض نے وضوء کیا اور ام سلیم سے خوشبو لے کر لگائی اور نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ یہ آیت پڑھ رہے تھے: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الخ) اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ شرب خمر مباح تھا اور اس ضمن میں کوئی حد مقرر نہ تھی بعض کے نزدیک اس حد تک پینا مباح تھا کہ نشہ طاری نہ ہوا ایسا کہ عقل زائل ہو جائے، ابونصر بن قشیری نے اپنی تفسیر میں اسے قفال سے نقل کیا اور اس بارے ان سے منازعت کی (یعنی ان کا رد کیا) نووی نے شرحِ مسلم میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا بعض بے علم جو کہتے ہیں کہ نشہ کی حد تک شراب پینا ہمیشہ سے حرام تھا بالکل بے اصل بات ہے حالانکہ قرآن میں ہے:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارىٰ) (یعنی اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ) اس کا مقتضا ہے کہ نشہ کا وجود تھا کہ اس حالت میں انہیں نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا تو گویا یہ امرِ واقع تھا، اس کی تائید حضرت حمزہ اور شارفین

کے قصہ سے ہوتی ہے جیسا کہ گزرا، اس پر سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا یہ بالاصل مباح تھی یا کسی شریعت کی رو سے حتی کہ وہ منسوخ کر دی گئی؟ تو دو اقوال ہیں راجح اول ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ غیرِ انگور سے تیار شدہ شراب بھی خمر کہلاتی تھی اس بارے جلد باب (ما جاء أن الخمر ما خامر العقل) میں بحث آئے گی، یہ بھی مستدل ہوا کہ غیرِ عنب سے بنی شراب کا قلیل بھی حرام ہوگا جیسا کہ عنب کی بنی شراب کا قلیل ہے کیونکہ صحابہ کی فہم یہ ہوئی کہ اجتنابِ خمر کے حکم سے مراد تمام انواع کی شراب کی حرمت ہے، انہوں نے اس بارے (نبی اکرم سے) استفصال (یعنی تفرقہ نقل) نہیں کیا، جمہور صحابہ دتابعین نے یہی رائے اختیار کی ہے حنفیہ کی اس میں مخالفت ہے اور جو کوفیوں میں سے ان کے ہمنوا ہیں، وہ کہتے ہیں انگور کی بنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر، حرام ہے الا یہ کہ اسے پکا لیا جائے اس تفصیل پر جسکا بیان آگے ایک مستقل باب میں آ رہا ہے اس سے وہ حلال ہو جائے گی، اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ انگور کی بنی شراب قلیل وکثیر ہر طرح سے حرام ہے اور یہ کہ قلیل پینے کی حرمت کی علت یہ ہے کہ آدمی بس نہیں کرتا زیادہ پینے کی طرف کھینچتا ہے تو اس سے الزام آتا ہے ان حضرات کو جو انگوری اور غیر انگوری شراب کے درمیان تفرقہ کرتے اور کہتے ہیں کہ انگوری شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اور غیر انگوری شراب کی قلیل مقدار جس سے نشہ طاری نہ ہو، حرام نہیں، تو ان کا یہ تفرقہ مغایرت فی الاسم کے ادعاء کے سبب ہے تو دونوں قسم کی شرابوں میں اتحادِ علت ہے، ہر وہ جو انگوری میں مقدر ہے وہ غیر انگوری میں بھی ہے (یعنی غیر انگوری پینے والا بھی قلیل مقدار پہ بس نہ کرے گا اور زیادہ پینے کو جی چاہے گا تو یہی علت انگوری قلیل مقدار کی حرمت کی ہے تو یہ تفرقہ کرنا اس لحاظ سے نادرست ٹھہرتا ہے) قرطبی لکھتے ہیں یہ قیاس کی ارفع انواع میں سے ہے کیونکہ اس میں فرع اور اصل کے مابین تمام اوصاف میں مساوات ہے پھر یہ نصوصِ صحیحہ کے ظواہر کے بھی موافق ہے

شافعی کہتے ہیں مجھے ایک نے کہا خمر حرام ہے اور ہر شراب سے مسکر حرام ہے اور اس سے مسکر حرام نہ قرار پائے گی اور اس کے شارب کو حد نہیں لگائی جائے گی حتی کہ وہ نشہ طاری کرے! میں نے جواب کہا تم نے کیونکر نبی اکرم، حضرت عمر پھر حضرت علی سے منقول کی مخالفت کی؟ جب کہ کسی صحابی نے بھی اس کے برخلاف رائے نہیں دی؟ کہنے لگا ہمارے پاس حضرت عمر کی ایک روایت ہے میں نے کہا اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے لہذا حجت نہیں (ایسے ہوتے تھے اس زمانہ کے مناظرے جن میں دونوں فریق کے جانب سے صرف طلبِ حق کی کوشش کی جاتی تھی ہمارے زمانہ کے مناظروں کی طرح نہیں کہ میں نہ مانوں جن کا طرہ امتیاز تھا، اب یہاں امام شافعی کے فقط یہ کہہ دینے سے کہ اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے، مخالف خاموش ہو گیا اوکاڑہ کے احناف کے ایک مرحوم مناظر سے جب کہا گیا یہ حدیث غریب ہے تو ان کا جواب تھا کیا آپ کے گھر سے دانے مانگنے گئی تھی کہ غریب ہے! سبحان اللہ) بیہقی کہتے ہیں ان کا اشارہ سعید بن ذی لعوۃ کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں میں نے (من سطیحۃ لعمر) (یعنی حضرت عمر کے توشہ دان سے) مشروب پی لیا اور نشہ میں ہو گیا جس پر حضرت عمر نے حد لگائی، میں نے کہا میں نے تو آپ کے سطیحہ سے پیا ہے کہا میں نے نشہ طاری ہونے کے سبب حد ماری ہے، بخاری وغیرہ سعید کی بابت کہتے ہیں کہ غیر معروف ہے، کہتے ہیں بعض نے انہیں سعید بن ذی حدان کہا، یہ غلط ہے پھر بیہقی نے وہ احادیث ذکر کیں جن میں (کسر النبیذ بالماء) کا ذکر ہے (یعنی نبیذ کا جوش پانی ڈال کر ختم کرنا) ان میں ہمام بن حارث عن عمر کی روایت ہے کہ وہ سفر میں تھے کہ نبیذ پیش کی گئی اس سے پیا تو کچھ بوجھل سے ہو گئے، کہنے لگے

طائف کی نبیذ تیز ہوتی ہے پھر پانی طلب کیا اور اس پر ڈالا پھر پیا، اس کی سند قوی ہے یہ اس ضمن میں وارد اصح ترین اثر ہے لیکن یہ اس بارے صریح نہیں کہ آیا حدِ اِسکار تک پہنچ چکی تھی یا نہیں؟ اگر پہنچی ہوتی تو اس پر پانی بہانے سے اس کی حرمت زائل نہ ہوتی، طحاوی نے بھی اس کا اعتراف کیا اور لکھا اگر حدِ اسکار تک پہنچی ہوتی تو حلال نہ ہوتی اگر پانی بہانے سے فقط اس کی شدت زائل ہوئی تو ثابت ہوا کہ اس سے قبل حرام نہ تھی بقول ان کے اگر حدِ اسکار تک نہ پہنچی ہوئی ہو تو اس کی قلیل وکثیر مقدار پینے کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ حضرت عمر کا بوجھل پن غیر اسکار کسی امر کے باعث تھا،

بیہقی کہتے ہیں ان مشروبات (یعنی نبیذ وغیرہ) کو اس امر پر محمول کرنا کہ انہیں اندیشہ ہوتا تھا کہ متغیر ہو کر مشتد (یعنی تیز اور سخت) ہو جائیں تو پانی بہا دینا (یعنی ملا لینا) تجویز کیا تا کہ اشتداد کے لئے مانع ہو، یہ اس بات پر محمول کرنے سے اولی ہے کہ وہ حدِ اسکار تک پہنچ جاتے تھے تبھی ان میں پانی ملاتے تھے کیونکہ پانی ملا لینے سے اگر وہ نشہ آور ہیں تو ان کی صفتِ اسکار زائل نہیں ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ پانی ملانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ مشروب حمض (یعنی ترش) تھا اس لئے پانی ملانے سے قبل جب حضرت عمر نے اسے پیا تو مقطب ہو گئے، نافع کہہ چکے ہیں بخدا حضرت عمر بوجہ نشہ کے بوجھل نہ ہوئے تھے لیکن وہ متخلل (یعنی متغیر) تھی، عتبہ بن فرقد سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے نبیذ پی جو متخلل ہو چکی تھی، بقول ابن حجر اسے نسائی نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے اثرم نے اوزاعی اور عمری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے اس لئے پانی مکس کیا تھا کہ وہ مشروب نہایت میٹھا تھا بقول ابن حجر دونوں باتیں ہونا ممکن ہیں، طحاوی نے اپنے مذہب کے لئے اس روایت سے بھی احتجاج کیا ہے جسے انہوں نے نخعی عن علقمہ عن ابن مسعود سے (کل مسکر حرام) کی بابت نقل کیا، کہتے ہیں: (هي الشربة التي تسكر) (یعنی وہ مشروب جو مسکر ہو)، تعاقب کیا گیا کہ اس کے ساتھ حجاج بن ارطاۃ حماد بن ابو سلیمان عن نخعی سے متفرد ہیں اور حجاج ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ مدلس بھی ہیں بقول بیہقی یہ روایت ابن مبارک کے پاس ذکر کی گئی تو کہا یہ باطل ہے، نخعی سے بسند صحیح نقل کیا گیا ہے کہ: (إذا أسكَرَ مِنْ شراب لم يَحِلَّ له أن يعود فيه أبدا) (یعنی جب کوئی مشروب مسکر ہو چکا تو اب کسی بھی طرح سے اسے پرانی حالت میں لوٹایا نہیں جا سکتا) بقول ابن حجر اسے بھی نسائی نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا پھر نسائی نے ابن مبارک سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے صحیح طریق کے ساتھ اس میں کوئی رخصت نہیں ملی مگر نخعی کے ذاتی قول سے! نسائی اور اثرم نے خالد بن سعد عن ابو مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مرتبہ اثنائے طواف نبی اکرم کو پیاس لگی تو سقایہ سے نبیذ پیش کی گئی جسے پی کر بوجھل ہو گئے، کہا گیا کیا یہ حرام ہے؟ فرمایا نہیں، میرے پاس آبِ زم زم لاؤ پھر اسے مکس کر کے نوش فرمایا، اثرم کہتے ہیں اس سے کوفیوں نے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ اگر نبیذ بغیر پکائے مشتد ہو جائے تو اس کا پینا حلال نہیں تو اگر ان کا زعم ہے کہ نبی اکرم نے اس قبیل کی نبیذ پی تھی تو گویا آپ کی طرف - معاذ اللہ - شربِ مسکر منسوب کر دیا اور اگر ان کا دعوی ہے کہ آپ اس کی حموضت کے سبب بوجھل ہوئے تھے تب ان کیلئے اس میں حجت نہیں بنتی کیونکہ نقیع جب تک مشتد نہ ہو اس کا قلیل وکثیر بالاتفاق حلال ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس حدیثِ ابی مسعود کو نسائی، احمد اور عبد الرحمن بن مہدی وغیرہم نے ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ یحی بن یمان اسے مرفوع نقل کرنے میں متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (وكانت خمرهم) کے تحت کہتے ہیں کہ اس میں اشخاص کی طرف یہ اضافت اس امر پر

دال ہے کہ خمر غیرِ عنب سے بھی بنائی جاتی تھی، کہتے ہیں جانو کہ صحابہ کرام کے اطلاقات دال ہیں کہ ان کے نزدیک خمر کا لفظ ہر مائع مسکر پر بولا جاتا تھا اسی لئے ہر مسکر کے انڈیل دینے کا حکم دیتے تھے۔

4 - باب الْخَمْرُ مِنَ الْعَسَلِ وَهُوَ الْبِتْعُ (شہد سے بنی شراب جسے بتع کہتے تھے)

وَقَالَ مَعْنٌ سَأَلْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ إِذَا لَمْ يُسْكِرْ فَلَا بَأْسَ وَقَالَ ابْنُ الدَّرَاوَرْدِيِّ سَأَلْنَا عَنْهُ فَقَالُوا لَا يُسْكِرُ لَا بَأْسَ بِهِ (معن کہتے ہیں میں نے مالک بن انس سے فقاع۔ یہ کشمش سے تیار کی جاتی تھی۔ کی بابت سوال کیا تو کہا اگر نشہ آور نہیں تو کوئی حرج نہیں، ابن دراوری کے بقول ہم نے اس کے بارہ میں پوچھا تو یہی بتلایا گیا کہ یہ نشہ آور نہیں لہذا کوئی حرج نہیں)

(وهو البتع) باء کی زیر کے ساتھ، اس پر زبر بھی پڑھی جاتی ہے اور یہ لغتِ یمانیہ ہے۔ (و قال معن الخ) ابن عیسی مراد ہیں۔ (الفقاع) فائے مضموم اور تشدیدِ قاف کے ساتھ معروف ہے شہد سے اور اکثر زبیب سے بنایا جاتا تھا اس کا حکم وہی جو سارے انبذہ کا ہے جب تک طرب (یعنی تازہ) ہے پی لینا جائز ہے الا یہ کہ مشتد ہو۔ (فقال إذا لم يسكر الخ) یعنی اگر صفتِ اسکار پیدا ہوچکی ہے تو پھر قلیل مقدار میں پینا بھی حرام ہے جیسا کہ کثیر بھی۔ (و قال ابن الدراوردي الخ) یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں یہ بھی معن بن عیسی کی ان سے روایت ہے۔ (فقالوا لا يسكر الخ) ان حضرات کی معرفت نہ کرسکا جن سے دراوردی نے یہ سوال کیا تھا بظاہر وہ ان کے زمانہ کے فقہائے مدینہ ہوں گے وہ امام مالک کے ان کے اکثر مدنی مشائخ سے اخذ وتعلم میں مشارک رہے ہیں، ان کا یہ جواب فقاع بارے حکم ہے کیونکہ فقاع تبھی کہا جائے گا جب وہ مشتد ہو، اس اثر کو معن بن عیسی قزاز نے موطا میں مالک سے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا ہے ہمارے لئے یہ بالا جازۃ واقع ہوا بعض شراح غافل رہے جب کہا معن بن عیسی شیوخِ بخاری میں سے ہیں تو اس کے لئے حکمِ اتصال ہے حالانکہ بخاری کی ان سے ملاقات نہیں ہوسکی وہ جب مدینہ میں فوت ہوئے بخاری ابھی بخارا میں تھے اور ان کی عمر چار برس تھی گویا بخاری کی اس اثر کو ترجمہ میں ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کی قلیل کی تحریم جس کا کثیر مسکر ہو، سے مراد یہ ہے کہ کثیر اس حالت میں مسکر ہو، تو اگر کثیر اس حالت میں مسکر نہیں تو نہ قلیل حرام ہوگا اور نہ کثیر جیسے مثلا انگوروں کا جوس بنا کر فورا پی لیا جائے، اس کا مزید بیان باب (الباذق) میں ہوگا۔

5586 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْبِتْعِ وَهُوَ نَبِيذُ الْعَسَلِ وَكَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَشْرَبُونَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

طرفاه 242، - 5585.

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں رسول پاک سے بتع کی بابت جو شہد کی شراب ہے، پوچھا گیا اور یمن کے لوگ اس کو پیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا جو شراب نشہ لانے والی ہو وہ حرام ہے۔

- 5587 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَنْتَبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ وَلَا فِي الْمُزَفَّتِ وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهَا الْحَنْتَمَ وَالنَّقِيرَ

ترجمہ: انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک نے دباء اور مزفت (نامی برتنوں) میں نبیذ تیار کرنے سے منع کیا، ابو ہریرہ ان کے ساتھ حنتم اور نقیر نام برتن بھی ذکر کرتے تھے۔

(سئل عن البتع) باب کی دوسری روایت میں اس کی تعریف مذکور ہے، بظاہر یہ تفسیر کلامِ عائشہ سے ہے کسی دیگر راوی کی کلام ہونا بھی محتمل ہے احمد کے ہاں معمر عن زہری کی روایت میں روایتِ مالک کی مثل لیکن آخر میں ہے:(والبتع نبيذ العسل) یہ اِدراج ہونے کے احتمال میں اظہر ہے کیونکہ وہ عموماً آخرِ حدیث ہی میں ہوتا ہے، اسے مسلم نے معمر کے طریق سے نقل کیا لیکن سیاق کے بغیر، حدیثِ عائشہ میں مذکور سائل کے نام پر مطلع نہ ہو سکا لیکن خیال ہے کہ ابوموسی اشعری ہوں گے المغازی میں سعید بن ابو بردہ عن ابیہ عن ابی موسی سے گزرا کہ نبی اکرم نے انہیں یمن بھیجا انہوں نے آپ سے یمن میں تیار کئے جانے والے مشروبات کے بارہ میں پوچھا، آپ نے فرمایا وہ کیا ہیں؟ کہا:(البتع والمزر) فرمایا ہر مسکر حرام ہے، راوی کہتے ہیں میں نے ابو بردہ سے پوچھا بتع کیا ہے؟ کہا شہد کی نبیذ، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں کہ کہا یا رسول اللہ:(أفتِنَا في شرابَيْنِ كُنَّا نَصْنَعُهما باليمن: البتع من العسل ينبذ حتى يشتد و المزر من الشعير والذرة ينبذ حتى يشتد)(یعنی بتع شہد سے خوب جوش والا مشروب اور مزر جو اور مکئی سے خوب جوش والا مشروب) کہتے ہیں نبی اکرم کو جوامع الکلم عطا کئے گئے تھے آپ نے جواباً بڑی جامع بات کہی کہ ہر مسکر سے میں منع کرتا ہوں، ابو داؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ بتع کی تعریف مرفوع ہے اس کے الفاظ ہیں میں نے نبی کریم سے (شراب من العسل) کی بابت سوال کیا آپ نے فرمایا:(ذاك البتع) اسی طرح مزر کا بھی خود آپ نے بیان کیا پھر فرمایا اپنی قوم کو بتلا دو کہ ہر مسکر حرام ہے، شافعی اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ ابو وہب جیشانی نے بھی آپ سے مزر کی بابت پوچھا تھا وہاں بھی آپ کا یہی جواب تھا، یہ روایت حدیثِ باب میں آپ کے قول:(كُلُّ شراب أسكَرَ) کی تفسیر کرتی ہے کہ آپ کی مراد حالتِ اسکار کے ساتھ تخصیصِ تحریم نہ تھی بلکہ جب اس میں اسکار کی صلاحیت ہو تو اس کا تناول حرام ہوگا اگرچہ پینے والا اتنی مقدار میں پئے کہ نشہ طاری نہ ہو، لفظِ سوال سے یہ بھی ظاہر ہے کہ بتع کی جنس بارے سوال تھا نہ کہ مقدارِ مسکر بارے کیونکہ اگر اس بارے سوال ہوتا تو وہ یہ کہتے:(أخبرني عما يَحِلُّ مِنه و ما يَحرُم) لسانِ عرب میں یہی معہود ہے کہ جب جنس کی بابت سوال ہو تو مثلاً کہتے ہیں کیا یہ نافع ہے یا ضار؟ اور جب مقدار کی بابت پوچھنا ہو تو کہتے ہیں:(كم يؤخَذُ منه؟) اس سے بھی ثابت ہوا کہ انگوری وغیر انگوری ہر قسم کی شراب حرام ہے! مازری کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ انگور کا جوس مشتد ہونے سے قبل حلال ہے اور اس امر پر بھی کہ جب وہ مشتد ہو (و غلی و قذف بالزبد)(یعنی جوش مارے اور اوپر جھاگ آجائے) تو اس کا قلیل وکثیر دونوں حرام ہیں پھر اگر خود بخود متخلل ہو گیا (یعنی جوش و اسکار ختم ہو گیا) تو بالاجماع حلال ہے تو ان متخذات کی بابت ان احکام کے تبدل میں نظر واقع ہوئی تو یہ ان کے بعض کے بعض کے ساتھ ارتباط کا مشعر اور اس امر پر دال ہوا کہ علتِ تحریم اسکار ہے تو اس کا اقتضاء یہ ہوا کہ ہر مشروب جس میں صفتِ اسکار ہو اس کا قلیل وکثیر نوش کرنا حرام ہے

ابن حجر کہتے ہیں یہ جو استنباط ذکر کیا حدیثِ ہذا کے بعض طرق میں اس کے ساتھ تصریح مذکور ہے چنانچہ ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت جابر سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ما أسْكَرَ كثيره فقليله حرام) نسائی کی عمرو بن شعیب سے روایت میں بھی یہ ہے عمرو تک اس کی سند صحیح ہے ابو داؤد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (كُلُّ مسكر حرام و ما أسْكَرَ منه الفرق فمِلْءُ الْكَفِّ منه حرام) (یعنی ایسا مشروب جس کی بڑی مقدار نشہ آور ہے تو اس کی کف بھرنے جتنی مقدار بھی حرام ہے) ابن حبان اور طحاوی کی عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ فرمایا: (أنْهَاكم عن قليلِ مَا أسْكَرَ كثيرُهُ) (یعنی جسکا کثیر نشہ آور ہے میں تمہیں اسکے قلیل سے بھی منع کرتا ہوں) طحاوی کو ان احادیث کی صحت کا اعتراف ہے لیکن تاویلِ حدیث میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے باہم اختلاف کیا ہے تو بعض نے کہا مراد (جنس ما يُسكر) ہے جبکہ بعض نے کہا مراد اس مقدار کا بیان جس سے نشہ طاری ہو جائے، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ (مثلا) قاتل تبھی قاتل کہلائے گا جب (بالفعل) قتل کر دے، کہتے ہیں اس (یعنی ثانی رائے) کیلئے ابن عباس کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے: (حُرِّمَتِ الخمرُ قليلُها و كثيرُها و السكرُ مِنْ كل شراب) (یعنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر حرام کی گئی اور دیگر مشروبات کی وہ مقدار جس سے نشہ طاری ہو) بقول اس حدیث کو نسائی نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا البتہ اس کے وصل و انقطاع اور رفع و وقف بارے اختلاف ہے، بتقدیرِ صحت امام احمد وغیرہ نے ترجیح دی ہے کہ روایت میں (السکر) نہیں بلکہ (المسکر) ہے بالفرض اگر یہ بھی ثابت ہے تو یہ حدیث فرد اور اس کی عبارت محتمل ہے تو یہ کیونکر ان صحیح و کثیر احادیث کے معارض ہوسکتی ہے، دارقطنی کے ہاں حضرت علی ابن اسحاق اور طبرانی کے ہاں ابن عمر دارقطنی ، حاکم اور طبرانی کے ہاں ابن خوات اور طبرانی کے ہاں زید بن ثابت سے بھی یہی منقول ہے مگر ان سب کی اسانید میں مقال ہے لیکن ان سے سابق الذکر صحیح احادیث کی قوت و شہرت میں زیادت ہوتی ہے، ابو مظفر بن سمعانی۔ جو حنفی تھے پھر شافعی ہو گئے ۔ کہتے ہیں نبی اکرم سے تحریمِ مسکر بارے روایات ثابت ہیں پھر ان میں سے کثیر نقل کیں اور لکھا اس ضمن میں بہت ساری احادیث ہیں کسی کیلئے ان سے عدول کرنا اور ان کے برخلاف رائے دینا روا نہیں کہ یہ قواطع صحیح ہیں، کہتے ہیں اس باب میں کوفیوں نے لغزش کھائی اور معلول آثار نقل کئے جو کسی صورت ان احادیث کے معارض نہیں اور جس نے ظن کیا کہ نبی اکرم نے مسکر مشروب نوش فرمایا وہ ایک امرِ عظیم میں داخل ہوا اور اثمِ کبیر کا مرتکب بنا، آپ نے جو پیا تھا وہ ایک میٹھا مشروب تھا کسی صورت مسکر نہ تھا، ثمامہ بن حزن قشیری نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے نبیذ کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے ایک حبشن لونڈی کو بلایا اور کہا اس سے پوچھو کہ یہ نبی اکرم کیلئے نبیذ تیار کیا کرتی تھی حبشیہ کہنے لگی میں رات کو آنجناب کیلئے ایک برتن میں نبیذ تیار کر دیتی اور اسے ڈھانپ کر لٹکا دیتی صبح کو آپ نوش فرما لیتے ، اسے مسلم نے تخریج کیا حسن بصری نے بھی اپنی والدہ کے واسطہ سے حضرت عائشہ سے یہی روایت کیا پھر کہا نبیذ کا علتِ اسکار و اضطراب کے ساتھ خمر پر قیاس اجل اور اوضح اَقْيِسه سے ہے اور جو مفاسد خمر میں ہیں وہی نبیذ میں ہیں (یعنی جو مسکر ہو چکی ہے) اس سے یہ کہ علتِ اسکار خمر میں کہ اس کا قلیل اس کے کثیر (کے شرب) کا باعث ہوتا ہے نبیذ میں بھی موجود ہے کیونکہ علی العموم سکر مطلوب ہے اور ان کے ہاں خمر کے عدم کی صورت میں نبیذ اس کے قائمقام تھی کیونکہ ہر دو میں فرح وطرب موجود ہے اور اگر نبیذ میں غلظ و کدرت (یعنی گاڑھا اور گدلا ہونا) ہے تو خمر میں رقت وصفاء ہے لیکن طبع نبیذ میں اس کی حصولِ سکر کیلئے

محتمل ہے جیسا کہ اسی طلب کی خاطر شراب کی تلخی برداشت کی جاتی ہے، کہتے ہیں بالجملہ نصوص جو ہر مسکر کی تحریم کے ساتھ مصرح ہیں چاہے قلیل ہو یا کثیر، قیاس سے مغنی ہیں ابن مبارک کا قول ہے کہ ایسی نبیذ کی حلت کی بابت جس کی کثیر مقدار مسکر ہو صحابہ و تابعین سے کچھ صحت کے ساتھ منقول نہیں سوائے ابراہیم نخعی کے،

کہتے ہیں حدیثِ عائشہ: (کل شراب أسکَرَ فهو حرام) ثابت ہے ابن ابی شیبہ نے جو ابو وائل کے طریق سے نقل کیا کہ ہم ابن مسعود کے پاس جایا کرتے تھے جو ہمیں نبیذِ شدید پلاتے اور علقمہ کے طریق سے کہ میں نے ابن مسعود کے ہمراہ کھانا کھایا پھر نبیذِ شدید پیش کی گئی جسے سیرین نے تیار کیا تھا تو سب نے وہ پی، تو تین طرح سے اس کا جواب دیا گیا ہے ایک یہ کہ اگر اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تحریم کلِ مسکر بارے وارد ثابت احادیث کے معارض نہیں دوم یہ کہ ابن مسعود سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر تو جب ان سے نقول باہم متعارض ہوئی تو ترجیح ان کے اس قول کو ہوگی جو دیگر صحابہ کے اقوال کے ساتھ ساتھ حدیثِ مرفوع کے بھی موافق ہے، سوم یہ کہ محتمل ہے کہ شدت سے مراد حلاوت یا حموضت کی شدت ہو تو اس میں اصلاً ہی کوئی حجت نہیں بنتی، ابو جعفر نحاس نے یحیی بن معین سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ کی حدیث: (کل شراب أسکر فهو حرام) اس باب میں اصح شئ ہے اس میں تعقب ہے اس کا جس نے ابن معین سے نقل کیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں، زیلعی نے احادیثِ ہدایہ کی تخریج میں ذکر کیا ہے اور وہ ان کے (شائد حنفیہ کی طرف اشارہ ہے) کثیر المعلومات علماء میں سے تھے، کہ کسی کتابِ حدیث میں ابن معین کی طرف منسوب کردہ یہ قول ثابت نہیں اور اسے ضعیف کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے مخارج صحیحہ موجود ہیں پھر کثیر طرق بھی حتی کہ امام احمد نے کہا یہ بیس صحابہ سے مروی ہے تو کتاب الاشربہ میں ان میں سے کثیر روایات تخریج کیں ان میں یہی مذکور اور جو باب کے آغاز میں ابن عمر کے حوالے سے مذکور ہوئی اور حدیثِ عمر جس کے الفاظ ہیں: (کل مسکر حرام) اسے ابو یعلی نے نقل کیا، اس میں افریقی ہے اور حدیثِ علی: (اجتنبوا ما أسکَرَ) اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حسن ہے اور ابن ماجہ کے ہاں لین طریق سے حضرت عمر کے کہے الفاظ کے ساتھ حدیثِ علی، اسے احمد نیا یک اور نرم طریق کے ساتھ حضرت علی کے لفظ سے نقل کیا، اور انہی کی نقل کردہ حدیثِ انس: (ما أسکر فهو حرام) اس کی سند صحیح ہے بزار کی بسند صحیح نقل کردہ حدیثِ ابوسعید حضرت عمر سے منقول الفاظ کے ساتھ، اسی طرح اشج عصری کی حدیث جسے ابو یعلی نے جید سند کے ساتھ تخریج کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اور دیلم حمیری کی حدیث جسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت میمونہ کی حدیث اسے حسن سند کے ساتھ احمد نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (و کل شراب أسکر فهو حرام) (ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ حضرات صحابہ جو ان اور ان کی مثل الفاظ کے ناقل ہیں، کے اسماء مع کتبِ حدیث کے حوالوں کے درج کیے ہیں، آخر میں لکھتے ہیں یہ تیس سے زائد بنتے ہیں) کہتے ہیں اکثر یہ احادیث جیاد ہیں اور ان کا مضمون یہ ہے کہ مسکر کا نوش کرنا حلال نہیں بلکہ اس سے اجتناب واجب ہے، حضرت انس نے وہ احتمال رد کیا جسے طحاوی نے بیان کیا ہے چنانچہ احمد (عبيد الله بن ادريس سمعت المختار بن فلفل) سے ناقل ہیں کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا تو انہوں نے کہا نبی اکرم نے مزفت سے منع کیا اور فرمایا ہر مسکر حرام ہے کہتے ہیں میں نے کہا اگر (مثلاً) کھانے کے بعد ایک یا دو گھونٹ پی لیں؟ کہنے لگے جس کی کثیر مقدار حرام ہے اس کی قلیل بھی حرام ہے، اس کی سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور صحابی بعد والوں کی نسبت مراد

سے زیادہ واقف ہوتا ہے اسی لئے ابن مبارک نے کہا جو کہا اور ان کے مطلق قول: (كُلُّ مُسْكِرٍ حرامٌ) سے ہر مسکر کی تحریم پر استدلال کیا خواہ وہ شراب نہ بھی ہو (جیسے دورِ حاضر میں مختلف انواع و اقسام کی نشہ آور اشیاء نمودار ہوئیں ہیں) تو اس میں حشیش وغیرہ بھی شامل ہیں، نووی وغیرہ نے اس کے مسکر ہونے پر جزم کیا ہے دوسروں نے اسے مخدِر (یعنی بے حس کرنے والی) قرار دیا، یہ مکابرت ہے کیونکہ مشاہدہ میں یہ بات آئی ہے کہ اس کے استعمال سے وہی طرب و نشاط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو شراب پینے سے ہوتی ہے بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ مسکر نہیں تو ابوداؤد کی ایک روایت میں ہر مسکر و مفتر سے نہی ثابت ہے (لہذا اگر حشیش مسکر نہیں بھی تو مفتر ضرور ہے یعنی سست کر دینے والی)۔

(و عن الزهري الخ) یہ بھی شعیب عنہ کی روایت سے اور اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے طبرانی نے مسند الشامیین میں نقل کیا اور ابو زرعہ دمشقی عن ابی الیمان شیخ بخاری سے مفرداً نقل کیا ابونعیم نے مستخرج میں اسے طبرانی کے حوالے سے نقل کیا۔ (و كان أبوهريرة الخ) زہری قائل ہیں، یہ شعیب عنہ سے مرسلا واقع ہے اسے مسلم اور نسائی نے ابن عیینہ عن زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا تنبذوا في الدباء ولا في المزفت) پھر ابو ہریرہ کہتے تھے: (واجتنبو ا الحناتم) (یعنی حنتم نامی برتنوں سے بھی بچو) یہ سب سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مرفوعا منقول ہے ان الفاظ کے ساتھ: (نهى عن المرفت والحنتم والنقير) اس کی مثل ابن سعد کے ہاں محمد بن عمرو بن علقمہ عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے ہے، ان کے ہاں (الدباء) کا لفظ مزاد ہے کتاب الایمان میں ان سب کی شرح گزر چکی، مسلم نے زاذان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے اوعیہ (یعنی برتنوں) کی بابت سوال کیا میں نے کہا اپنی لغت میں بتلایئے اور ہماری لغت میں اس کی تشریح کیجیے، کہنے لگے نبی اکرم نے حنتمہ سے منع کیا، یہ جرۃ (یعنی مٹکا) ہے، دباء سے منع کیا یہ قرعہ ہے (یعنی کدو سے بنا) اور نقیر سے، یہ کھجور کے تنے کو کھوکھلا کر کے بنایا جاتا تھا اور مزفت سے، یہ مقیر ہے (یعنی تارکول لگا برتن) ابو داؤد طیالسی، ابن ابی عاصم اور طبرانی نے حضرت ابوبکر (میرا خیال ہے یہ ابوبکرہ ہیں کیونکہ روایت میں انہوں نے کہا: فأما الدباء فإنا معشر ثقيف بالطائف الخ اور یہ طائف کے رہنے والے تھے حضرت ابو بکر صدیق تو نہ طائف کے تھے اور ثقفی) سے روایت کیا: (نُهِينَا عن الدباء والنقير والحنتم والمزفت فأما الدباء فإن معشر ثقيف بالطائف كنا نأخذ الدباء فنخرط فيها عناقيد العنب ثم نَدفنها ثم نتركها حتى تهدر ثم تموت الخ) (یعنی اہلِ طائف دباء نامی برتن میں انگوروں کے گچھے جھاڑ کر انہیں زمین میں کچھ عرصہ داب دیتے حتی کہ یہ بالکل گل سڑ جاتے [اور کیڑے پیدا ہو جاتے تو یہ تھی انکی شراب] نقیر کی بابت کہا کہ اہل یمن کھجور کا تنا کھوکھلا کر کے اسے بناتے اور ان میں تازہ اور خشک کھجوریں پیس اور توڑ کر ایک مدت رکھ دیتے حتی کہ وہ بالکل گل سڑ جاتیں [اور شراب بن جاتی] حنتم وہ مٹکے تھے جن میں شراب درآمد کی جاتی تھی جبکہ مزفت وہ برتن جن میں یہ زفت ۔یعنی تارکول جیسی ایک شئ ۔لگی ہوتی تھی) تین ابواب کے بعد ان برتنوں سے نہی کے نسخ کا ذکر آئے گا

بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں مہلب نے کہا ہے کہ حدیثِ انس کو جو ان مذکورہ برتنوں میں انتباذ سے نہی میں ہے، اس ترجمہ میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شہد انتباذ کے بعد ہی مسکر ہوتا تھا اور انتباذ سے قبل شہد مباح ہے تو بعض ما ينتبذ فيه (یعنی اس میں بنائے

جانے والے بعض نبیذ) سے اجتناب کی طرف اشارہ کیا کیونکہ اس میں بسرعت صفتِ اسکار پیدا ہو جاتی تھی۔

- 5 باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْخَمْرَ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ مِنَ الشَّرَابِ

(ہر چیز جو عقل پہ پردہ ڈال دے شراب کے حکم میں ہے)

شراب کے ساتھ مقید کیا اور یہ متفق علیہ امر ہے، اس پر یہ وارد نہیں ہوتا کہ غیرِ شراب بھی (کئی اشیاء) مسکر ہیں کیونکہ مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ خمر کے لفظ کا کن پر اطلاق ہوتا ہے۔

- 5588حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّيْمِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ خَطَبَ عُمَرُ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ وَثَلاَثٌ وَدِدْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يُفَارِقْنَا حَتَّى يَعْهَدَ إِلَيْنَا عَهْدًا الْجَدُّ وَالْكَلاَلَةُ وَأَبْوَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الرِّبَا قَالَ قُلْتُ يَا أَبَا عَمْرٍو فَشَيْءٌ يُصْنَعُ بِالسِّنْدِ مِنَ الرُّزِّ قَالَ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ قَالَ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ وَقَالَ حَجَّاجٌ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ مَكَانَ الْعِنَبِ الزَّبِيبَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4619، 5581، 5589، - 7337

شیخ بخاری ابو ولید ہروی ہیں ان کے والد کا نام عبداللہ بن ایوب تھا، یحی سے قطان اور ابو حیان سے مراد یحی بن سعید تیمی ہیں۔ (خطب عمر) التفسیر کی روایت میں: (سمعت عمر یخطب) تھا (أیها الناس) کی زیادت بھی تھی۔ (فقال إنه قد نزل) مسدد نے قطان سے (أما بعد) کا اضافہ بھی کیا یہ الاشربہ کے شروع میں گزری بیہقی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ مسدد سے ہے: (فحمد الله و أثنیٰ علیه)۔ (وهي من خمسة) یہ جملہ حالیہ ہے یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حال یہ تھا کہ پانچ اشیاء سے تیار کی جاتی تھی، استئنافیہ اور ماقبل پر معطوفہ ہونا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے کیونکہ مسلم کی روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (ألا و إن الخمر نزلَ تحريمُها يومَ نَزَلَ و هي مِنْ خمسة أشياء)۔

(من العنب) اس حدیث کو اصحابِ مسانید وابواب نے مرفوع احادیث میں وارد کیا ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک حکمِ رفع میں ہے کیونکہ صحابی کی خبر ہے جو تنزیل کے وقت حاضر تھے اور اس کے سببِ نزول کی بابت بتلا رہے ہیں، حضرت عمر نے یہ بات کبار صحابہ کی موجودگی میں بر سرِ منبر کہی کسی سے اس کا انکار و رد منقول نہیں حضرت عمر کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الخ)[المائدة : ۹۰] تو اس طرف توجہ مبذول کرانا چاہی کہ اس آیت میں خمر سے مراد صرف وہی شراب نہیں جو انگوروں سے بنائی جائے، اس کی موافقت سابق الذکر حدیثِ انس بھی کرتی ہے کہ صحابہ کرام کی فہم یہ تھی کہ ہر مسکر اس

آیت کی وجہ سے حرام قرار پائی ہے انگوری ہو یا غیر انگوری، یہ بات جو حضرت عمر نے کہی نبی اکرم سے بھی صریحا مروی ہے چنانچہ اصحابِ سنن اربعہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، دو طرق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ حضرت نعمان بن بشیر نے کہا میں نے نبی اکرم کو یہ فرماتے سنا: (إن الخمر من العصير و الزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة و إنى أنهاكُمْ عن كُلِّ مُسْكِر) سیاق ابوداؤد اور ابن حبان کا ہے ان کے ہاں یہ زیادت بھی ہے کہ نعمان نے یہ بات کوفہ میں دورانِ خطبہ کہی ابوداؤد کی شعبی عن نعمان سے ایک اور روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (إن من العنب لخمراً و إن من التمر لخمرا) (کہ انگور سے بھی شراب بنتی ہے اور کھجور سے بھی) اسی طرح شہد، گندم اور جو کی بابت بھی فرمایا اسی طریق سے اصحابِ سنن نے اسے اور سابقہ کو تخریج کیا اور ان کے ہاں شہد کی بجائے منقہ کا لفظ ہے، احمد کی بسند صحیح حضرت انس سے روایت میں ہے: (الخمر من العنب و البر و العسل و الحنطة و الشعير و الذرة) اسے ابویعلی نے بھی نقل کیا، خلعی نے اپنی فوائد میں خلاد بن سائب عن ابیہ سے مرفوعا دوسری روایت کے مثل نقل کیا البتہ شعیر کی بجائے زبیب ذکر کیا اسکی سند لا بأس بہ ہے! التفسیر میں گزری حدیثِ ابن عمر بھی اس کے موافق ہے جس میں ہے کہ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تیار ہوتی تھیں ان میں انگوری شراب نہ تھی۔

(و الخمر ما خامر العقل) تو اس کے حال پر اسے نہ چھوڑا یہ مجازِ تشبیہ سے ہے، عقل آلہِ تمیز ہے لہذا جو اسے مغیر کر دے اسے حرام کیا کیونکہ اس کے تغیر سے وہ ادراک ختم ہو جاتا ہے جو اللہ تعالی کو اپنے بندوں سے مطلوب ہے تا کہ اقامتِ حقوق کریں، کرمانی لکھتے ہیں جہاں تک عرف کے اعتبار سے ہے تو وہ جو خاص طور پر عصیرِ عنب سے عقل کیلئے مخامر ہو بقول ابن حجر انکی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عمر لغوی طور سے نہیں بلکہ شرعی اعتبار سے خمر کی تعریف کر رہے تھے گویا کہا جس خمر کی تحریم لسانِ شرع نے کی یہ وہ جو عقل کو متغیر کر دے پھر جیسا کہ گزرا اہلِ لغت کے ہاں بھی اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ لغت میں صرف انگوروں سے بنی شراب کو خمر کہتے ہیں تو یہاں تو حقیقتِ شرعیہ کا اعتبار ہوگا اور اس بارے احادیث متوارد ہیں کہ غیر انگوری شرابوں کو بھی خمر کہتے ہیں اور لغوی پر شرعی حقیقت مقدم ہوتی ہے، مسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ثابت ہے کہ نبی کریم نے فرمایا: (الخمر مِنْ هاتين الشجرتين النخلة والعنبة)(یعنی شراب ان دو درختوں سے بنائی جاتی ہے: کھجور اور انگور) بقول بیہقی ان دو میں حصر مراد نہیں کیونکہ حدیثِ عمر وغیرہ میں ثابت ہے کہ ان کے غیر سے بھی شراب تیار کی جاتی تھی فقط یہ اشارہ کیا کہ شرع کی نظر میں خمر انگوروں سے تیار کردہ شراب کے ساتھ ہی مختص نہیں بقول ابن حجر طحاوی نے ان احادیث کو باہم متعارض قرار دیا، ان میں یہ حدیثِ ابو ہریرہ، حضرت عمر کی حدیث اور جنہوں نے ان کی موافقت کی اس امر میں کہ خمر ان کے غیر سے بھی بنائی جاتی تھی اسی طرح ابن عمر کی یہ حدیث: (لقد حُرِمَت الخمر و ما بالمدينة منها شيء) اور حضرت انس کی سابق الذکر حدیث جس کے کئی الفاظ نقل کئے گئے ہیں ان میں مثلا: (إن الخمر حرمت و شرابهم الفضيخ) ایک طریق میں ہے: (و إنا نعدها يومئذ خمرا) (کہ ہم اسے بھی شراب ہی گردانتے تھے) ایک طریق میں ہے: (إن الخمر يوم حُرِّمَتُ البسر و التمر)، لکھتے ہیں جب صحابہ کا اس بارے باہم اختلاف ہے اور اس امر پر ہم نے امت کو متفق پایا ہے کہ انگور کا نچوڑ جب مشتد ہو اور جھاگ مارے تو وہ خمر ہے اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے تو اس سے دلالت ملی کہ انہوں نے حدیثِ ابو ہریرہ کو قابلِ عمل نہیں کیا کہ اگر ایسا کرتے تو نبیذ تمر کو حلال سمجھنے والے کو

بھی کافر قرار دیتے تو ثابت ہوا کہ خمر میں صرف انگور کا نچوڑ ہی داخل ہے، اھ بقول ابن حجر نبیذِ تمر کے مستحِل کو کافر نہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اسے خمر کا نام نہیں دیتے کئی دفعہ دو اشیاء تسمیہ میں مشترک اور بعض اوصاف میں مفترق ہوتی ہیں حالانکہ وہ اس امر میں موافق ہیں کہ تحریم کے لحاظ سے نبیذِ تمر کے مسکر کا بھی وہی حکم ہے جو قلیل انگوری شراب کا ہے لہذا نزاع صرف تسمیہ ہی میں باقی رہا، حدیثِ ابی ہریرہ اور اس کے غیر کے درمیان جمع وتطبیق یہ ہوگی کہ اسے محمول علی الغالب قرار دیا جائے یعنی زیادہ تر شراب انگور اور کھجور وں سے تیار کی جاتی تھی اور حضرت عمر اور ان کے موافقین کی احادیث کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ تمامِ انواع شراب کا احاطہ مقصود ہے جو اس عہد میں موجود تھیں اور جہاں تک ابن عمر کا قول ہے تو اس ارادہِ تثبیت پر کہ خمر کا نزول مصادف نہیں ہوا مگر ان شرابوں کے جو غیر عنب سے تیار کی جاتی تھیں (یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو اتفاق سے اس وقت مدینہ میں انگوری شراب ناپید تھی کیونکہ مقامی طور پر تیار نہ ہوتی تھی)

یا اسے ارادہِ مبالغہ پر محمول کیا جائے تو مدینہ میں اس کے وجود کی نفی کی اگرچہ موجود تو تھی مگر قلیل، مفردات القرآن میں راغب لکھتے ہیں خمر کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ وہ عقل کیلئے خامر یعنی ساتر ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر مسکر کا نام ہے جبکہ بعض کی رائے میں صرف اس شراب کو کہیں گے جو انگوروں سے تیار شدہ ہو بعض غیر مطبوخ کو قرار دیتے ہیں جبکہ بعض کے نزدیک انگوروں اور کھجوروں سے تیار شدہ شراب، ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ جو حقیقۃً ساترِ عقل ہو (یعنی چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو) یہی رائے ابو نصر بن قشیری کی ان کی تفسیر میں ہے کئی اہلِ لغت بھی ان کے ہمنوا ہیں جن میں ابو حنیفہ دینوری اور ابو نصر جوہری ہیں ابن اعرابی سے منقول ہے کہ خمر کا نام اس لئے پڑا کہ: (تُرِکَتْ حتی اختَمرَتْ) اور اختمار سے مراد تغیرِ رائحہ (یعنی بو کا تغیر) ہے بعض نے کہا: (لمخامرتها العقل) (یعنی عقل پہ چھا جانا) ہاں ابن سیدہ نے المحکم میں جزم کیا ہے کہ حقیقۃً خمر وہی جو انگوری ہو دیگر مسکرات کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے صاحب الفائق حدیث: (إیا کم والغبیراء فإنها خمر العالم) کی بابت لکھتے ہیں یہ حبشہ کی نبیذ تھی جو مکئی سے تیار کی جاتی تھی، غبرہ (یعنی مٹیالے رنگ) کی وجہ سے یہ نام پڑا اور آپ کا قول: (خمر العالم) أی ھی مثل خمر العالم کہ دونوں کے مابین فرق نہیں، بقول ابن حجر ان کی یہ تاویل بعض کی اس تاویل سے اولیٰ نہیں کہ مراد یہ کہ یہ (معظم خمر العالم) ہے، صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں ہمارے ہاں خمر وہی جو آبِ انگور سے بنائی جائے جب وہ مشتد ہو، یہی اہلِ لغت اور اہل علم کے ہاں معروف ہے کہتے ہیں یہ بھی کہا گیا کہ ہر مسکر کو خمر کہیں گے کیونکہ نبی اکرم نے فرمایا ہے: (کل مسکر خمر) اور فرمایا: (الخمر من هاتین الشجرتین) اور اس لئے کہ یہ مخامرۃ العقل سے ہے جو ہر مسکر کی صفت ہے، کہتے ہیں ہماری حجت اہلِ لغت کا خمر کی عنب کے ساتھ تخصیص پر اتفاق، اسی لئے اس میں اس کا استعمال مشہور ہوا اس لئے کہ تحریمِ خمر (یعنی انگوری کی) قطعی اور غیر انگوری کی تحریم ظنی ہے کہتے ہیں خمر کو یہ نام (لتخمُّرِہ) (یعنی خمیر ہونے کی وجہ سے) دیا گیا نہ کہ (لمخامرته العقل) کہتے ہیں یہ اس اسم کے اس میں خاص ہونے کے منافی نہیں جیسے نجم کا لفظ کہ وہ ظہور سے مشتق ہے پھر وہ ثریا (ایک ستارے کا نام ہے) کے ساتھ مختص ہو گیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ پہلی حجت کا جواب یہ ہے کہ بعض اہلِ لغت سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ غیر انگوری شراب بھی خمر کہلاتی ہے خطابی کہتے ہیں ایک قوم نے دعویٰ کیا کہ عرب صرف انگوری کو ہی خمر کہتے ہیں تو ان سے کہا جائے گا یہ صحابہ جو دیگر کو بھی خمر کہہ رہے ہیں فصحائے عرب نہیں؟

اگر ایسا کہنا درست نہ ہوتا تو وہ کبھی اس کا اطلاق نہ کرتے ابن عبد البر لکھتے ہیں کوفی کہتے ہیں خمر وہی جو انگوروں سے تیار شدہ ہو کیونکہ قرآن میں ہے: (أَعْصِرُ خَمْراً)[يوسف : ٣٦] کہتے ہیں تو یہ دال ہوا کہ خمر وہ جو معتصَر (یعنی نچوڑی گئی) ہو نہ کہ جو منتبذ ہو(یعنی آگ پر باقاعدہ پکائی گئی)، کہتے ہیں اس میں کوئی دلیلِ حصر نہیں اہلِ مدینہ، تمام اہل حجاز اور سب اہل الحدیث کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور اس کا حکم وہی جو انگوری کا ہے،

ان کیلئے یہ بھی حجت ہے کہ جب قرآن میں تحریمِ خمر نازل ہوئی تو صحابہ کرام جو کہ اہلِ زبان ہیں کی فہم یہی تھی کہ ہر شیٔ جو خمر کہلاتی ہے اس نہی میں داخل ہے تبھی تمر و رطب سے بنی شرابیں بہا دیں اور اس نہی کو صرف انگوری کے ساتھ خاص نہ کیا، دوسری حجت کا جواب یہ ہے کہ پہلے گزرا کہ دو مشترک فی الحکم کے باہمی اختلاف سے لازم نہیں کہ ان کا تسمیہ میں بھی افتراق ہو مثلا زنا تو یہ لفظ صادق آتا ہے اس پہ جس نے کسی اجنبی عورت کے ساتھ زنا کیا اور اس پہ جس نے (مثلا) پڑوسن کے ساتھ زنا کیا، ثانی اول کی نسبت اغلظ ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو اپنی محرم سے کرے اور یہ اغلظ ترین ہے اس کے باوجود ان تینوں افعال کو زنا ہی کہیں گے، یہ بھی کہ فرعی احکام میں قطعی دلائل کا ہونا لازم نہیں ہوتا تو انگوری کی تحریم کا قطعی اور دیگر کے ظنی ہونے سے لازم نہیں کہ وہ حرام نہ ہو بلکہ اسے بھی حرام ہی کہا جائے گا جس کی تحریم بطریق ظنی ثابت ہوئی، اسی طرح تسمیہِ خمر کا معاملہ ہے، ان کی تیسری پیش کردہ حجت کا جواب یہ ہے کہ اعلم الناس بلسان العرب (یعنی زبانِ عرب کے سب سے بڑے عالم) سے منقول ثابت ہے جس کی انہوں نے نفی کی، کیونکر ان کیلئے یہ کہنا روا ہوا کہ یہ نام مخامرة العقل کی وجہ سے نہیں پڑا جبکہ حضرت عمر صحابہ کرام کی موجودگی میں کہہ رہے ہیں کہ: (الخمر ما خامر العقل) گویا یہ بات کہنے میں ان کا مستند ان کا یہ دعوی ہے کہ اہلِ لغت کا اس پر اتفاق ہے تو قولِ عمر کو مجاز پر محمول کیا لیکن جیسا کہ بیان کیا اہلِ لغت کے اتفاق کا یہ دعوی درست نہیں، ایک حدیث میں ہے: (خَمِّرُوْا آنيتكم) (کہ اپنے برتن ڈھانپ کر رکھو) اسی سے خواتین کے دوپٹے کو خمار کہا جاتا ہے کیونکہ وہ چہرے کیلئے ساتر ہے، یہ تفسیر اول سے اخص ہے کیونکہ مخالطت سے یہ تغطیہ کو لازم نہیں کرتا اگرچہ بعض نے کہا اسے خمر اس لئے کہا کہ (تُخَمَّر حتى تدرك) (یعنی پڑی پڑی خمیری ہوگئی) جیسے (خمرت العجين) ہے (یعنی آٹا خمیری کیا) اسی سے ہے: (خمرت الرأى) أي تركته حتى ظَهَرَ و تَحَرَّرَ (یعنی چھوڑا حتی کہ ظاہر اور متحرر ہوئی)، بعض نے کہا اس لئے کہ (تغطى حتى تغلى) (یعنی ڈھانپ کر۔ آگ پہ۔ رکھی گئی حتی کہ جوش دیا) اسی سے مختار بن فلفل کی حدیث جس میں ہے میں نے حضرت انس سے کہا کیا خمر انگور سے بنی کو کہتے ہیں یا اسکے غیر سے بنی کو بھی؟ کہا: (ما خمرت من ذلك فهو الخمر) (یعنی جس سے بھی بنائی گئی وہ شراب ہے) اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا، ان سب اقوال کو صحیح تسلیم کرنے میں کوئی مانع نہیں کیونکہ یہ اہلِ لغت اور ماہرینِ لسانیات سے ثابت ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں یہ تمام اوجہ خمرہ میں موجود ہیں کیونکہ یہ (تُرِكَتُ حتى أدركت و سكنت) اور جب پی جاتی ہے تو (خالطت العقل حتى تَغْلِب عليه و تُغَطِّيهِ) (یعنی عقل و حواس پر چھا جاتی ہے) قرطبی کہتے ہیں حضرت انس وغیرہ سے وارد احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف کوفیوں کے مذہب کو باطل ٹھہراتی ہیں جو کہتے ہیں خمر وہی جو انگور سے بنی ہو کیونکہ جب تحریمِ خمر نازل ہوئی انہوں نے اس کا مصداق ہر مسکر کو جانا انگوری اور غیر انگوری کا تفرقہ نہ کیا نہ اس بارے توقف کیا اور نہ تفصیل جاننے کے جویا ہوئے بلکہ غیرِ انگور سے بنی شراب بہا دینے میں مبادرت کی

اور کسی قسم کا اشکال محسوس نہ کیا حالانکہ انہیں علم تھا کہ مال کے ضیاع سے روکا گیا ہے اگر کسی قسم کا تردد ہوتا تو ضرور نبی اکرم سے پہلے تفصیل جانتے (بعد میں بھی نبی اکرم نے انہیں یہ نہ فرمایا کہ تم نے جلدی کی، خمر تو صرف انگور سے بنی شراب کو کہتے ہیں) تو تفریق کا قائل ان کے سبیل کا سالک نہیں پھر حضرت عمر کا یہ خطبہ مذکورہ جو اسی رائے کا موافق ہے، صحابہ کرام کے سامنے یہ بات کہی اور کسی نے انکار ورد نہ کیا تو اگر ثابت ہے کہ سب خمر ہے تو اس کا قلیل بھی اور کثیر بھی حرام ہوا اس بارے احادیثِ صحیحہ بھی وارد ہیں، جن کا ذکر کیا

پھر لکھا صحابہ کرام سے منقول وہ احادیث جن سے مخالفین نے تمسک کیا ہے تو جیسا کہ ابن مبارک اور احمد وغیرہم نے کہا ان میں سے کچھ بھی صحت کے ساتھ ثابت نہیں، بفرضِ تقدیر اگر کچھ ثابت ہے تو وہ زبیب اور تمر کے نقیع پر محمول ہے جو حدِ اِسکار کو نہ پہنچا ہو تا کہ دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق ہو، بقول ابن حجر اس کی تائید اس کے مثل کا نبی اکرم سے ثبوت ہے جیسا کہ آگے باب (نقیع التمر) میں آئے گا، حلت کے لحاظ سے اس کے اور انگوروں کے تازہ عصیر (یعنی جوس) کے درمیان کوئی فرق نہیں اختلاف دونوں کے مشتد عصیر بارے تفرقہ میں ہے کہ کیا اس صورت میں حکم یکساں رہے گا یا مفترق ہے؟ بعض شافعیہ نے بھی حنفیہ کی ان کے اس دعوی میں موافقت کی کہ انگوری شراب ہی خمر کہلائے گی، البتہ تفرقہ فی الحکم بارے ان کی مخالفت کی اور قرار دیا کہ جس بھی شراب کا کثیر مسکر ہے اس کا قلیل نوش کرنا بھی حرام ہے، رافعی کہتے ہیں اکثر شافعیہ کا موقف ہے کہ انگور سے بنی شراب کو خمر کہنا حقیقی اور دیگر شرابوں کو خمر کہنا مجازی ہے، ابن رفعہ نے ان کے برعکس مزنی، ابن ابی ہریرہ اور اکثر اصحاب سے نقل کیا کہ سبھی کو خمر کہنا حقیقی معنی میں ہے، کہتے ہیں ان میں قاضیان ابوطیب اور رویانی بھی ہیں ابن رفعہ نے اشارہ کیا کہ رافعی نے جو یہ اکثر سے نقل کا ادعاء کیا یہ درست نہیں صرف انہی کی کلام میں یہ مذکور ہے، نووی نے الروضہ میں تو ان کا تعاقب نہیں کیا مگر شرح مسلم میں ان کی کلام ان کے موافق جبکہ تہذیب الاسماء میں مخالف ہے، ابن منذر نے شافعی سے مزنی کے موافق بات نقل کی چنانچہ لکھتے ہیں کہ انگور اور غیر انگور سے بنی شراب کو خمر کہنے والے صحابہ میں سے حضرات عمر، علی، سعید، ابن عمر، ابوموسی، ابو ہریرہ، ابن عباس اور حضرت عائشہ ہیں تابعین میں سے سعید بن میسّب، عروہ، حسن، سعید بن جبیر اور آخرون ہیں یہی مالک، اوزاعی، ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحاق اور عامۃ اہل الحدیث کا قول ہے! یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ جس نے غیر انگوری پر حقیقۃً اس کا اطلاق کیا اس کی مراد حقیقتِ شرعی ہے اور نفی کرنے والوں کی مراد حقیقتِ لغوی ہونے کی نفی ہے ابن عبدالبر نے یہی جواب دیا اور لکھا حکم تو اسمِ شرعی سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغوی سے، ابن حجر کہتے ہیں پہلے میں باب (نزول تحریم الخمر و ھو من البسر) میں کوفیوں کو الزام دے چکا ہوں کہ اگر وہ کہتے ہیں کہ خمر کا لفظ انگوری پر حقیقت کے بطور اور غیر انگوری پر بطورِ مجاز ہے تو یہ جائز قرار دیں کہ ایک ہی لفظ کو اس کے حقیقی اور مجازی معنی میں معاً استعمال کرنا جائز ہے (جس کے وہ قائل نہیں) کیونکہ صحابہ کو جب اس تحریم کی اطلاع ملی تو ہر وہ چیز بہا دی جس پر خمر کے لفظ کا اطلاق تھا حقیقت میں یا مجاز میں! اور اگر اسے وہ جائز نہیں سمجھتے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ سب حقیقی معنی میں خمر ہے بالفرض اگر ان کا موقف تسلیم بھی کر لیں تو یہ لغوی حقیقت کی حیثیت سے ہوگا جہاں تک شرعی حقیقت کی بات ہے تو ہر (شراب) خمر ہے کیونکہ حدیث ہے: (کل مسکر خمر) تو ہر وہ جو مشتد ہو خمر کہلائی جائے گی اور ہر خمر کا قلیل بھی حرام ہے جیسا کہ اس کا کثیر اور یہ ان کے قول کے برخلاف ہے۔

(وددت) یعنی تمنا کی، یہ اسلئے کہ یہ محذور الاجتہاد سے ابعد تھا اور وہ اس میں خطا کا سرزد ہو جانا تو اس کے تقدیرِ وقوع پر

ثابت ہے اگر چہ وہ اس پر ماجور ہوگا مگر یہ ان سے اجرِ ثانی کی تفویت کر دے گا (یعنی اگر اجتہاد کرے اور اس میں درستگی کی توفیق ملی تو دو اجر کا وگرنہ ایک اجر کا حقدار ہے) اور عمل بالنص اصابتِ محضہ (یعنی سو فیصد درست عمل) ہے۔ (عهدا) روایتِ مسلم میں ہے: (عهدا يُنتهىٰ إليه) یہ اس امر پر دال ہے کہ اس بابت ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے کوئی نص نہ تھی، یہ اس امر کا اشعار ہے کہ خمر کے معاملہ میں ایسا نہیں ان کے پاس اس ضمن میں آنجناب کی جانب سے کوئی نص واطلاع ہے جس کی بنا پر اثنائے خطبہ جزم کے ساتھ یہ بات کی۔

(الجد و الكلالة الخ) یعنی دادے کا میراث میں کتنا حصہ ہے کیونکہ صحابہ کے درمیان اس بابت کثیر اختلاف ہے کتاب الفرائض میں آئے گا کہ حضرت عمر نے اس میں مختلف فیصلے صادر کئے، کلالہ فتحِ کاف اور تخفیفِ لام کے ساتھ، اس کا بیان الفرائض میں ہوگا جہاں تک ابواب الربا ہے تو شائد ان کا اشارہ ربا الفضل کی طرف تھا کیونکہ ربا النسیءہ کا معاملہ تو صحابہ کے ہاں متفق علیہ ہے، سیاقِ عمر سے عیاں ہوتا ہے کہ ان کے پاس بعض ابواب الربا میں نص موجود تھی اور بعض میں نہیں تو بقیہ کی معرفت کی تمنا کی۔

(قلت يا أبا عمرو) قائل ابوحیان تیمی ہیں، ابوعمرو شعبی کی کنیت تھی۔ (فشيء يصنع الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (يقال له السادية يدعى الجاهل فيشرب منها شربة فتصرعه) (یعنی سادیہ نام کا ایک مشروب ہے جاہل یعنی جو اسکے پینے کا عادی نہیں اسے جب یہ پلایا جاتا ہے تو حواس سے باہر ہو جاتا ہے) بقول ابن حجر صاحب النہایہ نے یہ نام ذکر نہیں کیا نہ سین اور نہ شین، میں نہ ہی میں نے اسے جوہری کی صحاح میں دیکھا ہے ابھی تک اس کا ضبط جان نہیں سکا شائد یہ فارسی زبان کا لفظ ہے اگر عربی ہے تو شائد یہ شاذبہ ہے، الصحاح میں (الشاذب) کا معنی لکھا ہے: (المتنحى عن وطنه) (وطن سے دور) تو ممکن ہے شاذبہ اس کی مونث ہو، خمر کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ جب وہ مخالطِ عقل ہوتی ہے تو (تنحت به عن وطنه) (یعنی اسے حواس سے باہر کر دیتی ہے گویا کسی اجنبی جگہ میں ہو)۔ (ذاك لم يكن الخ) یعنی چاولوں سے شراب تیار کرنا، اسماعیلی کی روایت میں ہے اگر ہوتی تو آپ اس سے بھی منع کر دیتے! کیا دیکھتے نہیں آپ نے عمومی انداز میں سب شرابوں کا ذکر کر دیا اور فرمایا: (الخمر ما خامر العقل) خطابی کہتے ہیں حضرت عمر نے ان پانچ مذکورہ کا اس لئے ذکر کیا کہ یہی ان کے زمانہ میں مشہور تھے اور سبھی کا مدینہ میں وجود عام نہ تھا کیونکہ وہاں گندم تو نہایت قلیل تھی اسی طرح شہد بھی بلکہ یہ تو گندم سے بھی کم تھا تو انہوں نے وہی کچھ ذکر کیا جو معروف اور عام تھا اور باقی جو بھی مخامرِ عقل ہے اس کا بھی یہی حکم ہے، اس سے قیاس کے ساتھ احداثِ اسم کا جواز اور طریقِ اشتقاق سے اس کا اخذ بھی ثابت ہوا، ابن عربی نے ان حضرات کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (كل مسكر خمر) کا معنی ہے کہ خمر کی مثل ہے کیونکہ اس کی مثل کا حذف مسموع وشائع ہے، کہتے ہیں بلکہ اصل تو عدمِ تقدیر ہے اور مقدر تبھی مانا جاتا ہے جب ضرورت ہو، اگر کہا جائے اس کی ضرورت ہے کیونکہ نبی اکرم بیانِ اسماء کے لئے تو مبعوث نہ کئے گئے تھے ہم کہیں گے بلکہ بیانِ اسماء جملہ اَحکام سے ہے ان کیلئے جو ان سے واقف نہیں اور یہ بھی کہ اگر فصیح خمر نہ ہوتی تو منادی کی یہ ندا کہ خمر حرام کر دی گئی، سن کر صحابہ اسے بہا دینے کی طرف مبادرت نہ کرتے اور اسے مسمی الخمر میں داخل نہ سمجھتے جبکہ وہ فصحاء اللسان تھے، اگر کہا جائے یہ قیاس کے ساتھ اثباتِ اسم ہے ہم کہیں گے یہ لغت کا اس کے اہل سے اثبات ہے کہ صحابہ کرام فصحائے عرب تھے شرع سے وہی سمجھے جو وہ لغت سے سمجھے اور لغت سے وہ جو شرع سے سمجھے، ابن حزم نے ذکر کیا کہ بعض کوفیوں نے عبدالرزاق کی جید سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کردہ روایت سے احتجاج کیا ہے جس

میں کہا: (أما الخمر فحرام لا سبيل إليها و أما ما عداها من الأشربه فكل مسكر حرام)(یعنی خمر تو حرام ہے ہی دیگر مشروبات میں سے وہ حرام ہے جو مسکر ہے) کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمر سے ان کا یہ قول بھی ثابت ہے:(كل مسكر خمر) تو متخذ من العنب کو خمر کا نام دینے سے لازم نہیں کہ خمر کا لفظ صرف اسی میں منحصر ہے، اسی طرح انہوں نے ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حجت پکڑی:(حُرِّمَتِ الخمر و ما بالمدينة منها شيءٌ) منها سے ان کی مراد انگوری شراب تھی ان کی مراد یہ تھی کہ غیر انگوری خمر نہ کہلاتی تھی اس کی دلیل ان کی ایک دیگر حدیث یہ ہے:(نزل تحريم الخمر و إن بالمدينة خمسة أشربة كلها تدعى الخمر ما فيها خمر العنب)(یعنی جب تحریمِ خمر نازل ہوئی تو مدینہ میں پانچ قسم کے مشروبات تھے سبھی خمر کہلاتے تھے اور ان میں انگوری شراب نہ تھی)۔

(و قال حجاج الخ) ای ابن منہال اور حماد سے مراد ابن سلمہ ہیں۔(عن أبي حيان الخ) یعنی حماد نے ابوحیان سے اسی سند ومتن کے ساتھ اس کی روایت کرتے ہوئے عنب کی بجائے زبیب ذکر کیا ہے، اس تعلیق کو علی بن عبدالعزیز بغوی نے اپنی مسند میں حجاج سے موصول کیا لیکن اس میں ابوحیان کا آخری سوال اور شعبی کا جواب مذکور نہیں اسی طرح ابن ابوخثیمہ نے بھی اسے موسی بن اسماعیل عن حماد سے تخریج کیا مسلم کے ہاں بھی علی بن مسہر اور عیسی بن یونس کلاہما عن ابی حیان سے زبیب کا لفظ منقول ہے، بیہقی کہتے ہیں ثوری نے بھی ابوحیان سے یہی نقل کیا ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ نسائی نے بھی محمد بن قیس عن شعبی سے یہی نقل کیا۔

- 5589 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ قَالَ الْخَمْرُ يُصْنَعُ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ

(سابقہ) .أطرافه 4619، 5581، 5588، - 7337

- 6 باب مَا جَاءَ فِيمَنْ يَسْتَحِلُّ الْخَمْرَ وَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ

(شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے حلال باور کرنا؟)

کرمانی لکھتے ہیں اس کا ذکر باعتبار مشروب کیا وگرنہ تو خمر مونثِ سماعی ہے (یعنی یہاں اس کے لئے مذکر ضمیریں استعمال کیں) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ایک لغت میں خمر کا لفظ بطورِ مذکر استعمال ہوتا ہے بعض روایات میں بقول کرمانی اس کا تسمیہ غیرِ اسم کے ساتھ ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ گویا (آنجناب کے قول) امت سے مراد جو لوگ مسلمانوں جیسے ناموں کے حامل مگر حرام اشیاء کو حلال سمجھیں گے تو ایسے لوگ کافر ہوں گے اگر اس کا اظہار کریں گے اور منافق ہوں گے اگر اس کا اِسرار کریں، یا ایسے لوگ جو محارم کا علی الاعلان اور استخفافا ارتکاب کریں گے تو یہ کفر کے مقارِب ہونگے چاہے متسمی بالاسلام ہوں کیونکہ اللہ تعالی نہیں خسف کرے گا انہیں کہ آخرت میں اس کی رحمت ان پر عائد ہونی ہو، بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے آگے اس کی توجیہہ آتی ہے ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ حدیث کے مطابق ہے ماسوا اس جملہ کے:(و يسميه بغير اسمه) گویا بخاری حدیث کے الفاظ(من أمتي) کے مدنظر اس کے

لئے استدلال پر قانع ہوئے کیونکہ امتِ محمدیہ کا فرد ہو کر ممکن نہیں کہ بغیر تاویل کے شراب کو حلال جانے کیونکہ اگر عناد اور مکابرت سے اسے حلال کہتا ہے تب تو امت سے خارج متصور ہوگا کیونکہ تحریمِ خمر معلوم بالضرورۃ ہے، کہتے ہیں بعض دیگر طرق میں تصریح کے ساتھ مقتضائے ترجمہ کے مطابق الفاظ واقع ہیں لیکن اسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے تخریج نہیں کیا تو اس نقل کردہ طریق میں موجود اشارہ پر اکتفاء کیا بقول ابن حجر ان کا اشارہ ابوداؤد کی نقل کردہ روایت کی طرف ہے جسے مالک بن ابومریم نے ابومالک اشعری عن النبی سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لَيَشربن ناسٌ الخمر يُسَمُّونها بغير اسمها) (کہ کچھ لوگ شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے پیا کریں گے) ابن حبان نے اس پر صحت کا حکم لگایا اس کے کثیر شواہد ہیں مثلا ابن ماجہ کی ابن محیریز عن ثابت بن سمط عن عبادہ بن صامت سے مرفوع روایت: (يشرب ناسٌ مِنْ أمتي الخمر) اس کی سند جید ہے لیکن نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن محیریز سے (عن رجل من الصحابه) کے واسطہ سے اسے نقل کیا ہے، اسی طرح ابن ماجہ کی خالد بن معدان عن ابوامامہ سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (تذهب الليالي والأيام حتى تشرب طائفةٌ مِن أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها) دارمی کی لین سند کے ساتھ قاسم عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم سے سنا: (إن أول ما يكفأ الإسلام كما يكفأ الإناء كف ء الخمر) کہا گیا یا رسول اللہ یہ کیسے ہوگا؟ فرمایا نام بدل کر حلال قرار دے لیں گے، اسے ابن ابی عاصم نے بھی ایک اور واسطہ کے ساتھ حضرت عائشہ سے تخریج کیا ابن وہب کی سعید بن ابو ہلال عن محمد بن عبداللہ سے روایت میں ہے کہ ابومسلم خولانی حج کے موقع پر حضرت عائشہ سے ملنے گئے وہ آپ سے شام اور اس کی سردی کی بابت پوچھنا شروع ہوئیں انہوں نے اثنائے گفتگو بتلایا کہ اہلِ شام طلاء نامی مشروب پیتے ہیں اس پر کہنے لگیں نبی اکرم نے سچ کہا تھا کہ میری امت کے ...... الخ اسے بیہقی نے بھی نقل کیا، ابوعبید کہتے ہیں خمر کی بابت مختلف ناموں کے ساتھ کثیر آثار وارد ہیں، کئی ذکر کئے مثلا سکر، کہتے ہیں یہ نقیع تمر (یعنی کھجور کا شربت) ہے جب بغیر پکائے جوش دے، اسی طرح بتع، یہ جو سے بنی نبیذ ہے، سکر کہ حبشہ والوں کی مکئی سے بنائی گئی نبیذ ہے پھر لکھا میرے نزدیک یہ سب مشروبات خمر سے ہی کنایہ ہیں اور یہ اس حدیث کا مصداق ہیں، اس کی تائید حضرت عمر کا قول: (الخمر ما خامر العقل) بھی کرتا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فيمن يستحل الخمر الخ) میں لکھتے ہیں یہاں شاہ ولی اللہ نے ابوحنیفہ پر تعریض کی ہے۔

- 5590 وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ الْكِلَابِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنْمٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهِ مَا كَذَبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ يَأْتِيهِمْ يَعْنِي الْفَقِيرَ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُوا ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا فَيُبَيِّتُهُمْ اللَّهُ وَيَضَعُ الْعَلَمَ وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

ترجمہ: ابوعامر اشعریؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا میری امت میں چند قومیں ہوں گی جو زنا کو اور ریشم پہننے کو اور شراب پینے کو اور باجوں کو حلال سمجھیں گی اور چند قومیں ایسی ہوں گی جو پہاڑ کے پہلو میں رہتی ہوں گی اور شام کو (جب

)ان کا چرواہا ان کا ریوڑ ان کے پاس لائے گا تو ایک فقیر ان کے پاس آکر اپنی ضرورت کا سوال کرے گا وہ جواب دیں گے کل آنا تو رات کو ہی اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر کے ان پر پہاڑ گرا دے گا اور باقیوں کو (مسخ کر کے) قیامت تک بندر اور سور بنا دے گا۔

(و قال ھشام الخ) فربری سے صحیح بخاری کے سب نسخوں میں باوجود ان کے تنوع کے یہی ہے نسفی اور حماد بن شاکر کے ہاں بھی یہی ہے زرکشی اپنی توضیح میں ذہول کا شکار ہوئے جب کہا اکثر ناقلینِ بخاری نے یہ حدیث معلقاً نقل کی ہے، ابوذر نے اپنے شیوخ سے اسے مسند کرتے ہوئے ذکر کیا:(قال البخاری حدثنا الحسین بن ادریس حدثنا ھشام بن عمارۃ الخ) کہتے ہیں اس پر یہ حدیث بخاری کی شرط پر ہے اس سے ابن حزم کے دعوائے انقطاع کا رد ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی یہ تحریر ان کے عدمِ تامل کا شاخسانہ ہے اس لئے کہ (حدثنا الحسین بن ادریس) کے قائل ابوذر کے شیخ عباس بن فضل ہیں نہ کہ امام بخاری، پھر یہ حسین ہروی ہیں خرم جن کا لقب تھا مکثرین میں سے ہیں نسخہِ ابی ذر میں جو واقع ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے حفاظ کی عادت کے مطابق کہ جب انہیں کتابِ مروی کے طریق سے عالی کوئی طریق ملے تو نازل طریق کے عقب میں اسے بھی ذکر کر دیتے ہیں، اس حدیث کو بخاری کا واسطہ چھوڑ کر اپنے ایک حوالے سے ہشام سے تخریج کیا اسی طرح اگر کتابِ مروی کی بعض اسانید میں کوئی خلل از قسم انقطاع وغیرہ ہو اور ان کے پاس اس سے مبرا کوئی دوسرا طریق ہو تو اسے وارد کر دیتے ہیں تو ابوذر بھی اس طریق پر چلے تو یہ حدیث اپنے تین شیوخ کے حوالے سے فربری عن بخاری سے روایت کر کے کہا:(حدثنا أبو منصور الفضل بن عباس النضروی حدثنا الحسین بن ادریس حدثنا ھشام بن عمار الخ) رہا ابن حزم کا مشار الیہ دعوی تو ان سے قبل علوم الحدیث میں ابن صلاح نے بھی یہی بات لکھی کہ صحیح بخاری کی کئی احادیث میں تعلیق مقطوع الاسناد ہے اور صورۃً وہ منقطع ہے مگر اس کے حکم میں نہیں اور نہ ضعیف کے قبیل سے ہے، ابومحمد بن حزم ظاہری کا بخاری کے ابو عامر اور ابو مالک اشعری کی نبی اکرم سے اس روایت کے رد میں: (لَیَکُونَنَّ فی أمتی أقوام یستحلون الحریر و الخمر و المعازف) قول قابلِ التفات نہیں اس جہت سے کہ بخاری نے اس عبارت کے ساتھ اسے تخریج کیا ہے:(قال ھشام بن عمار الخ) تو ابن حزم نے دعوی کیا کہ بخاری اور ہشام کے مابین انقطاع ہے تو تحریمِ معازف (یعنی آلاتِ موسیقی کی تحریم) کے ضمن میں اس سے احتجاج کا یہ جواب دیا، وہ کئی وجوہ سے اس میں خطا کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ یہ حدیث صحیح، معروف الاتصال اور بخاری کی شرط ہے بخاری ایسا کبھی اس لئے کرتے ہیں کہ کتاب کی کسی اور جگہ مسنداً اور متصلاً اسے نقل کیا ہوتا ہے اور کئی دفعہ بعض اسباب کی بنا پر یہ کرتے ہیں مگر خللِ انقطاع ان اسباب میں داخل نہیں، المحلی میں ابن حزم لکھتے ہیں کہ بخاری اور صدقہ بن خالد کے مابین اتصال نہیں ابن صلاح نے ایک جگہ لکھا کہ اگر بخاری (روایت نقل کرنے کے ضمن میں) اپنے کسی شیخ کا نام ذکر کرتے ہوئے: (قال) کا لفظ استعمال کریں تو یہ اسناد معنعن کی قبیل سے ہوگی، بعض حفاظ سے بیان کیا کہ یہ تب ہوتا ہے جب اپنے شیخ سے وہ روایت مذاکرۃً اخذ کی ہو، بعض کہتے ہیں اسے مناولۃً اخذ کیا ہوتا ہے ہمارے شیخ الحافظ ابوالفضل نے ابن صلاح کی اس کلام کا تعقب کیا کہ انہوں نے بخاری میں کئی جگہ ایسی احادیث پائی ہیں جنہیں بخاری نے اپنے شیوخ سے (قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اور انہیں کسی دوسری جگہ اپنے اور اس شیخ کے درمیان واسطہ کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن حجر بخاری کا اس قسم کا ایراد کئی انحاء پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ اس شیخ سے تصریح بالسماع کریں یا تو نفسِ صحیح میں یا خارج میں، اول میں سبب یہ ہوتا ہے کہ

یا تو کئی ابواب میں اس کا اعادہ کیا ہوتا ہے ان پر اس کا مخرج ضیق ہوتا ہے تو (اسی سند سے) اس کا اعادہ کرتے ہوئے الفاظ میں تصرف کر لیتے ہیں، ثانی میں یہ ہے کہ حدیث ان کی شرط پر نہیں ہوتی یا تو اس کے بعض رواۃ میں کسی قصور کے باعث یا اس کے موقوف ہونے کے سبب، کئی دفعہ اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں اور اس کا سبب کالأول ہے لیکن عموما ایسا ان شیوخ کی نسبت جن سے وہ مکثر نہیں اور کئی دفعہ ایسی روایت صحیح کی کسی اور جگہ مذکور نہیں ہوتی جسے یہ حدیثِ باب، تو ان کا معاملہ میرے لئے اشکال کا باعث ہے ظاہر امر یہ ہے کہ ایسا اس کے سیاق میں موجود کسی قصور کی وجہ سے کیا اور یہاں وہ قصور ہشام کا صحابی کے نام میں تردُد ہے آگے ان کی کلام سے اس کا اشارہ آئے گا جب لکھا محفوظ یہ ہے کہ یہ عبدالرحمٰن بن غنم عن ابی مالک سے ہے، اسے التاریخ میں مالک بن ابی مریم عن عبدالرحمٰن بن غنم سے اسی طرح نقل کیا مہلب نے بھی کچھ اس طرف اشارہ کیا ہے!

جہاں تک یہ بات کہ ہشام سے انہوں نے بالواسطہ سنا یا بلا واسطہ؟ اس کا کوئی اثر نہیں کیونکہ بخاری اسی پر جزم کرتے ہیں جو قابلِ قبول ہو اور خصوصا جہاں مساقِ احتجاج میں روایت نقل کر رہے ہوں، ابن صلاح کی بات کہ ان کا (قال) کے ساتھ سند ذکر کرنا معنعن کے حکم میں ہے اور غیر مدلس کا عنعنہ اتصال پر محمول ہوتا ہے اور بخاری مدلس نہیں لہذا یہ متصل ہے تو یہ ایسی بحث ہے جس پر ابن مندہ نے بھی موافقت کی اور اس کا التزام کرتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے (قال) کے ساتھ تخریج کی اور یہ تدلس ہے ہمارے شیخ نے اس پر تعقب کیا اور کہا کسی نے بخاری کو تدلیس کے ساتھ موصوف نہیں کیا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابن مندہ کی مراد یہ تھی کہ صورۃً یہ تدلیس ہے کیونکہ صیغۂ محتملہ کے ساتھ وارد کیا اور ممکن ہے دونوں کے مابین واسطہ موجود ہو، اسی کو تدلیس کہتے ہیں لیکن یہ قرار دیا گیا ہے کہ غیر مدلس کی طرف سے اس صیغہ کا استعمال عنعنہ کے حکم میں ہے، خطیب نے لکھا اور وہ اس فن کے مرجع ہیں کہ (قال) سماع پر محمول نہ کیا جائے گا مگر اس محدث سے جس سے معروف ہو کہ وہ اسے موضعِ سماع میں وارد کر دیتا ہے جیسے حجاج بن محمد اعور، تو اس پر یہ عنعنہ سے جدا ہے اس کے حکم میں قرار نہ دیا جائے گا اور نہ تدلُّس کا اثر مترتب ہوگا خصوصا ایسے محدث سے اس کا ورود جس سے معروف ہے کہ عدم تدلُّس کی غرض سے اس کا استعمال کرتا ہے، حفاظ کے ہاں متقرر ہے کہ بخاری جن تعالیق کو صیغۂ جزم کے ساتھ نقل کرتے ہیں ان کی سند معلَق عنہ تک صحیح ہوتی ہیں اگر چہ وہ اس کے شیوخ میں سے نہ ہوں لیکن اگر حدیثِ معلق بعض حفاظ کی روایت سے معلق تک بشرطِ صحت موصولا پائی جائے تو یہ اشکال کیلئے زائل ہوگا، بقول ابن حجر میں نے ابتدائے امر میں اس نوع میں کتاب تعلیق التعلیق تصنیف کی تھی، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اور علوم الحدیث پر اپنی کلام میں لکھا ہے کہ ہشام بن عمار کی یہ حدیث مستخرج اسماعیلی میں موصولا منقول ہے انہوں نے کہا: (حدثنا الحسن بن سفیان حدثنا هشام بن عمار) طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں محمد بن یزید بن عبد الصمد کے واسطہ سے ہشام بن عمار سے تخریج کیا، کہتے ہیں ابوداؤد نے اسے اپنی سنن میں: (حد ثنا عبد الوهاب بن نجدة حدثنا بشر بن بكر حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر) سے اپنی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس ضمن میں دو باتیں قابلِ غور ہیں ایک یہ کہ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں اسے موسیٰ بن سہل جوینی اور جعفر بن محمد فریابی کلاہما عن ہشام سے تخریج کیا اور معجم کبیر مسند الشامیین سے اشہر ہے لہذا اس کا حوالہ دینا اولیٰ ہے، ابونعیم نے بھی بخاری پر اپنی مستخرج میں اسے عبدان بن محمد مروزی اور ابوبکر باغندی کلاہما عن ہشام سے تخریج کیا ہے اسے ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حسین بن عبداللہ قطان عن ہشام سے روایت کیا، دوم یہ کہ ان کا

قول کہ ابو داؤد نے اسکی تخریج کی اس امر کا موہم ہے کہ ان کے ہاں وہی سیاق ہے جس میں نزاع واقع ہوا یعنی معازف کا ذکر، مگر ایسا نہیں بلکہ انہوں نے اپنے سیاق میں خمر کا ذکر نہیں کیا جس کے پیش نظر یہ ترجمۂ بخاری ہے اس میں ہے: (ليكونن من أمتى أقوام يستحلون الحر و الحرير والخمر) پھر ذکر کیا: (يمسخ منهم قردة و خنازير إلى يوم القيامة) ہاں اسماعیلی نے اسی طریق کے ساتھ دحیم عن بشر بن بکر سے اسے نقل کرتے ہیں یہ الفاظ ذکر کئے: (يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف)۔

سند میں صدقہ بن خالد ہیں جو دمشقی اور آلِ ابوسفیان کے موالی میں سے تھے ان کی بخاری میں صرف دو احادیث ہیں دوسری مناقبِ ابی بکر میں گزری وہ بھی ہشام بن عمار کی ان سے (عن زيد بن واقد) روایت ہے، صدقہ سب کے ہاں ثقہ ہیں عبداللہ اپنے والد امام احمد سے ناقل ہیں کہ ثقہ ابن ثقہ ہیں ان کے ساتھ کوئی بأس نہیں ولید بن مسلم سے اثبت ہیں، ہمارے شیخ ابن ملقن بعض کی تبع میں ذہول کا شکار بنے جب کہا کاش ابن حزم نے صدقہ کی وجہ سے اس حدیث کو معلول کہا ہوتا کیونکہ ابن جنید نے یحی بن معین سے ان کی بابت نقل کیا کہ: (ليس بشىء) مروزی نے احمد سے (ليس بمستقيم) نقل کیا اور یہ کہ ان پر راضی نہ تھے، شیخ کا یہ قول خطا ہے یحی اور احمد نے یہ باتیں صدقہ بن عبداللہ سمین کے بارہ میں کہی ہیں جو صدقہ بن خالد سے اقدم تھے، دمشقی ہونے میں ان کے مشارک ہیں اسی طرح ان کے بعض شیوخ سے نقلِ روایت میں مثلاً زید بن واقد، صدقہ بن خالد کی بابت تو ابن معین کا قول ہے کہ یہ ابو مسہر کو ولید بن مسلم سے زیادہ احب تھے، کہتے ہیں اور وہ مجھے یحی بن حمزہ سے زیادہ پسند ہیں، معاویہ بن صالح نے ابن معین سے نقل کیا کہ صدقہ بن خالد ثقہ ہیں پھر صدقہ عبدالرحمن بن یزید بن جابر سے اس میں متفرد بھی نہیں اس کی اصل پر بشر بن بکر کی متابعت موجود ہے جیسا کہ ذکر گزرا، عطیہ بن قیس شامی تابعی ہیں ابو حاتم وغیرہ نے قوی قرار دیا ہے ۱۱۰ھ میں انتقال کیا بعض نے اس کے بعد کہا، بخاری میں ان کی اور ان کے شیخ کی یہی ایک حدیث ہے، سند کے تمام روایات شامی ہیں۔

(عبد الرحمن بن غنم) ابن کریب بن ہانئ، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے ابن سعد نے کہا ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جو ابو موسی اشعری کے ہمراہ نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے ابن یونس کہتے ہیں عبدالرحمن بھی ان کے ہمراہ تھے ابو زرعہ دمشقی وغیرہ حفاظِ شام کا خیال ہے کہ نبی اکرم کے عہد کے مدرک تو ہیں مگر آپ سے ملاقات نہیں ہوئی دحیم نے صنابحی پر انہیں مقدم کیا ابن سعد نے بھی لکھا کہ حضرت عمر نے انہیں اہلِ شام کی تعلیم کیلئے بھیجا تھا عجلی اور آخرون نے ثقہ قرار دیا ۷۸ھ میں فوت ہوئے، اسماعیلی کے ہاں عطیہ بن قیس سے یہ زیادت واقع ہے کہ ربیعہ جرشی لوگوں میں کھڑے ہوئے ایک طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے: (فإذا عبد الرحمن بن غنم فقال: يمينا حلفت عليها حدثنى أبو عامر أو أبو مالك الأشعرى ، والله يمينا أخرى حدثنى أنه سمع) مالک بن ابو مریم کی روایت میں ہے: (كنا عند عبد الرحمن بن غنم معنا ربيعة الجرشى فذكروا الشراب)۔

(حدثنى أبو عامر أو الخ) اکثر حفاظ نے ہشام بن عمار سے اسی طرح شک کے ساتھ روایت کیا اسماعیلی کے ہاں بھی بشر بن بکر سے یہی واقع ہے لیکن ابو داؤد کی بشر بن بکر سے روایت میں بغیر شک کے (حدثنى أبو مالك) ہے ابن حبان کی حسین بن عبداللہ عن ہشام سے عبدالرحمن تک اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (أنه سمع أبا عامر و أبا مالك الأشعريين

يقولان) بالفرض اگر محفوظ شک کے ساتھ ہے تو صحابی کے نام میں شک کا ہونا ضارّ نہیں ابن حزم نے اسی وجہ سے معلول قرار دیا اور یہ مردود ہے اس سے بھی عجیب تر جو ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ صحابی کے نام میں اسی شک کی بنا پر امام بخاری نے اس میں (حدثنا ھشام) نہیں کہا، یہ ایسی شئ ہے جس پر موافقت نہیں کی جا سکتی، محفوظ جماعت کی روایت ہے، بخاری نے التاریخ میں (ابراھیم بن عبد الحمید عمن أخبره عن أبی مالك أو أبی عامر) کی عبارت کے ساتھ تخریج کیا اور لکھا یہ ابو مالک اشعری سے ہی معروف ہے اسے احمد، ابن ابی شیبہ اور بخاری نے التاریخ میں (مالك بن أبو مریم عن عبد الرحمن بن غنم عن أبی مالك الأشعری عن رسول الله) سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوا کہ شک عطیہ بن قیس کی طرف سے ہے کیونکہ مالک بن ابی مریم نے جو اس میں ان کے رفیقِ درس ہیں بغیر شک کے ابو مالک کہا پھر علومِ حدیث میں متقرر ہے کہ صحابی کے نام میں اگر شک ہو تو یہ ضار نہیں لہذا اس تردد کے سبب جس نے حدیث کو معلول کہا اس کا قول توجہ کے قابل نہیں راجح یہ ہے کہ یہ مشہور صحابی ابو مالک اشعری سے ہے۔

(و الله ما کذبنی) اس سے جماعت کی روایت کی تائید ملی کہ یہ ایک سے ہے نہ کہ دو سے۔ (یستحلون الحر) ابن ناصر نے اسے حائے مکسور اور رائے خفیف کے ساتھ ضبط کیا، اس سے مراد فرج ہے بخاری کے اکثر نسخوں میں یہی ہے عیاض اور ان کے تابعین نے کوئی دیگر ذکر نہیں کیا ابن تین نے غرابت کی جب لکھا بخاری نے اسے معجمتین (یعنی خاء اور زاء) کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن عربی معجمتین کے ساتھ تصحیف ہے ہم نے تو اسے مہملتین کے ساتھ ہی روایت کیا۔ (و ھو الفرج) معنی یہ کہ زنا کو حلال جانیں گے اگرچہ اہلِ لغت نے اس معنی کے ساتھ اس لفظ کا ذکر نہیں کیا لیکن عام لوگ جیسے اس روایت میں ہے کسرِ حاء کے ساتھ استعمال کرتے ہیں عیاض نے تشدیدِ راء نقل کی مگر درست اس کا مخفف ہونا ہے بعض نے کہا اصلاً راء کے بعد حاء ہے جو محذوف ہوئی اسے ابو موسی نے ذیل الغریب میں (ح ر) میں ذکر کیا اور لکھا یہ رائے مخفف کے ساتھ ہے اسکی اصل (حرح) ہے اسکی جمع (أحراح) ہے کہتے ہیں بعض راء پر شد پڑھتے ہیں مگر یہ جید نہیں ابو داؤد نے کتاب اللباس میں اس حدیث پر یہ ترجمہ باندھا: (باب ما جاء فی الحر) ایک روایت میں (الخزّ) ہے راجح مہملتین کے ساتھ ہے ابن مبارک کی الزہد میں حدیثِ علی کے ضمن میں واقع یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (یوشك أن تستحل أمتی فروجَ النساء والحریر) داؤدی کے ہاں معجمتین کے ساتھ واقع ہے مگر تعاقب کیا اور کہا یہ محفوظ نہیں کیونکہ کثیر صحابہ نے خز (یعنی ریشم اور اون کا مخلوط کپڑا) پہنا ہے، ابن اثیر کہتے ہیں اس حدیث کی روایت میں مشہور اِعجام کے ساتھ ہے اور یہ ابریسم کی ایک قسم ہے، یہی کہا مگر معروف ہے کہ بخاری کی روایت میں مشہور مہملتین کے ساتھ ہے ابن عربی کہتے ہیں خز کا معاملہ مختلف فیہ ہے اقوی اس کی حلت ہے اس میں بالاجماع کوئی وعید یا عقوبت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں طریقِ ہشام میں یہ لفظ موجود نہیں بلکہ ان کی روایت میں ہے: (یستحلون الحریر والخمر والمعازف) ابن العربی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یستحلون کا معنی ہو حلال ہونے کا اعتقاد رکھیں گے یا یہ استرسال (یعنی تساہل) پر مجاز ہے یعنی اس کے شرب (اور ان کاموں) میں استرسال سے کام لیں گے جیسے حلال کے معاملہ میں استرسال سے کام لیا جاتا ہے اور ہم نے بعض لوگوں کو یہ کرتے دیکھا ہے۔ (و المعازف) معزفۃ کی جمع، آلاتِ ملاہی مراد ہیں (یعنی کھیل کود اور شغل میلے کے آلات) قرطبی نے جوہری سے اس سے مراد غناء نقل کیا مگر ان کی الصحاح میں ہے کہ یہ آلاتِ لہو ہیں بعض نے

اصوات الملاهی کہا، دمیاطی کے حاشیہ میں ہے کہ معازف دفوف (دف کی جمع) وغیرہ آلات جو بجائے جاتے ہیں، غناء کو عزف کہا جاتا ہے اسی طرح ہر قسم کے لہو ولعب کو بھی! مالک بن ابی مریم کی روایت میں ہے :(تَغدُو علیھم القیان و تروح علیھم المعازف)(یعنی صبح وشام گویوں اور انکے آلات میں مست رہیں گے)۔

(جنب علم) عین ولام کی زبر کے ساتھ، اعلام اس کی جمع ہے بلند پہاڑ، بعض نے کہا پہاڑ کی چوٹی۔(یروح علیھم) حذفِ فاعل کے ساتھ، جو قرینۂ مقام کے لحاظ سے راعی ہے کہ لازم ہے کہ ریوڑ کا کوئی نہ کوئی نگہبان ہو، اسماعیلی کی روایت میں (سارحة) ہے تب حذف قرار دینے کی ضرورت نہیں۔(یأتیھم لحاجة) یہاں بھی فاعل محذوف ہے، کرمانی کے بقول تقدیر ہے: (الآتی) یا راعی یا محتاج یا (الرجل)۔(فیبیتھم اللہ) یعنی رات کو ہلاک کر دے گا، بیات شبخون کو کہتے ہیں۔(و یضع العلم) یعنی اس پہاڑ کو ان پر گرا دے گا، ابن بطال کہتے ہیں اگر علم جبل ہے تو معنی یہ کہ اسے ریزہ ریزہ کر دے گا اور اگر اس سے مراد عمارت ہے تو مراد یہ کہ اسے گرا دے گا، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب کسرِ عین اور سکونِ لام پر شرح کی اور کہا ذہابِ علم مراد ہے یا اس وجہ سے کہ اس کے اہل (یعنی علماء) ختم ہو جائیں گے جیسا کہ عبداللہ بن عمرو کی روایت میں آئے گا یا اس طریق سے کہ علماء کی اہانت ہوگی فُجّار کو ان پر مسلط کر کے۔

(و یمسخ القردة الخ) یعنی جو رات کی ہلاکت سے بچ جائیں گے ان کی شکلیں مسخ کر دی جائیں گی یا دیگر لوگوں میں مسخ مراد ہے، اول کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی کی روایت میں ہے:(و یمسخ منھم آخرین) ابن عربی کہتے ہیں حقیقی معنی بھی محتمل ہے جیسے سابقہ اقوام کے ساتھ ہوا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ان کے تبدُّلِ اخلاق سے کنایہ ہو بقول ابن حجر سیاق کو دیکھیں تو اول الیق ہے، اس حدیث سے ایسے حضرات کیلئے شدید وعید ثابت ہوئی جو حرام کا نام بدل کر حیلوں سے اسے حلال قرار دے لیتے ہیں اور حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اور تحریمِ خمر میں علت اسکار ہے تو جہاں بھی یہ علتِ اسکار پائی جائے گی وہیں تحریم ہوگی خواہ کوئی بھی نام ہو، ابن عربی کہتے ہیں یہ اصل ہے اس بارے کہ احکام معانیِ اسماء کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے القاب کے ساتھ، ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے اسے لفظ پر محمول کیا۔

علامہ انور (و قال ھشام بن عمار الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اسناد کا مبدا ہے تو اس جلی خط کے ساتھ لکھنا چاہئے، معازف اور ملاہی کے درمیان فرق یہ ہے کہ معازف وہ آلات جو منہ سے استعمال کئے جائیں (مثلا بانسری وغیرہ) اور ملاہی جو ہاتھ سے بجائے جائیں۔

7 - باب الاِنْتِبَاذِ فِی الأَوْعِیَةِ وَالتَّوْرِ (برتنوں اور پتھر کے پیالوں میں نبیذ تیار کرنا)

یہ عطف الخاص علی العام سے ہے کیونکہ تور جملۂ اوعیہ میں سے ہے، یہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے پتھر، پیتل یا لکڑی سے بنے برتن کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ صرف چھوٹے برتن کو ہی تور کہتے ہیں بعض نے کہا یہ قِدر کی طرح قدحِ کبیر (یعنی بڑا پیالہ) ہے بعض نے طست (یعنی پلیٹ) کی مثل کہا اور بعض نے اِجّانہ (یعنی ٹب) کی طرح کا، اجانہ وعاء کو کہتے ہیں۔

- 5591 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلاً يَقُولُ أَتَى أَبُو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ فَدَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي عُرْسِهِ فَكَانَتِ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ وَهْيَ الْعَرُوسُ قَالَتْ أَتَدْرُونَ مَا سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْقَعْتُ لَهُ تَمَرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۳۳۲) .أطرافه 5176، 5182، 5183، 5597، - 6685

(أتى أبو أسيد الخ) الوليمہ میں اسی طریق کے ساتھ (دعا النبی ﷺ لعرسہ) گزرا ایک اور طریق کے ساتھ ابو حازم سے یہ الفاظ ہیں: (دعا النبی ﷺ و أصحابه)۔ (قال أ تدرون) سہل قائل ہیں۔(فی تور) الولیمہ میں (من حجارة) بھی تھا، یہ قید اسلیئے کہ دیگر سے بھی بنا ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، اشعث عن ابوزبیر عن جابر کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کیلئے (سقاء) میں نبیذ تیار کی جاتی تھی اگر سقاء نہ ہوتا تو تور میں بقولِ اشعث تور درختوں کی چھال سے بنایا جاتا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، مصنف نے ترجمہ میں(بجائے نقیع کے) انتباذ کا لفظ ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ نقیع کو نبیذ کہہ لیا جاتا تھا تو روایات میں جہاں جہاں نبیذ کا لفظ ہے وہ نقیع پر ہی محمول ہے، کچھ بعد اس عنوان سے ترجمہ آ رہا ہے:(باب نقیع التمر ما لم یسکر) مہلب کہتے ہیں نقیع جب تک مشتد نہ ہو، حلال ہے اگر مشتد و غالی ہو جائے تو حرام ہے حنفیہ کی شرط یہ ہے کہ قذف بالزبد ہو(یعنی اوپر جھاگ آ جائے) کہتے ہیں اگر رات کو نقیع تیار کریں اور دن کو پی لیں یا دن کو تیار کریں اور رات کو پی لیں تو وہ مشتد نہ ہوگا، اس میں حضرت عائشہ سے بھی ایک روایت مروی ہے ان کا اشارہ مسلم کی تخریج کردہ حدیثِ عائشہ کی طرف ہے کہ نبی اکرم کیلئے سقاء (یعنی مشک) میں نبیذ تیار کی جاتی اس کا اوپری منہ بند کر دیا جاتا اسے آپ بوقتِ عشاء نوش فرما لیتے اور عشاء کے وقت نبیذ تیار کی جاتی جسے صبحدم نوش فرما لیتے، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی یہی منقول ہے مزید یہ بھی کہ اس سقاء کو ہم صبح و شام دھوتیں تھیں (تاکہ پرانے شربت کے ذرات باقی نہ رہیں) عبداللہ بن دیلمی کی اپنے والد سے روایت میں ہے کہ ہم نے آنجناب سے کہا زبیب کے ساتھ ہم کیا کریں؟ فرمایا عشاء کے وقت شربت تیار کر کے اسے صبحدم نوش کرلیا کرو، اسے ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا تو ان احادیث میں ایک شب یا ایک یوم (یعنی صبح تا شام) کی تقیید ہے مسلم نے جو ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم کیلئے رات کو سقاء میں زبیب سے نبیذ تیار کی جاتی اگلا سارا دن اور رات اسے پیتے اسی طرح اگلے دن بھی اور (اس دن کی) شام کے وقت بھی اسے پیتے یا پھر خادم کو پلا دیتے اگر کچھ بچ جاتی تو بہا دیتے بقول ابن منذر جس مدت کا حضرت عائشہ نے ذکر کیا اس میں وہ حلواً ہی ہوتا ہے مگر ابن عباس کی روایت میں جس مدت کا ذکر ہے اس کی انتہا آتے آتے اس میں اشتداد و غلیان پیدا ہو جاتا ہے لیکن خدام کو پلانے کا حکم جو وارد ہوا یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابھی یہ صفت پیدا نہ ہوئی تھی کہ اگر پیدا ہوئی ہوتی تو یہ مسکر ہو جاتا اور مسکر تو مطلقا حرام ہے، اس حدیث سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو اس مشروب کا قلیل مقدار میں نوش کرنا جائز قرار دیتے ہیں جس کی کثیر مقدار اگر پی لیں تو نشہ ہو جائے مگر اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ ثابت ہے کہ اس کے ذائقہ میں حمض (یعنی ترشی) یا اس قسم کا کچھ تغیر ظاہر ہوجاتا تو خدام کو پلا دینے کا کہہ دیتے! اسی طرف ابو داؤد نے اشارہ کیا جب اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا اس میں مذکور:(سقاه الخدم) سے مراد یہ ہے کہ اب خراب ہونے کے آثار

ظاہر ہونے کے قریب ہوتے اور بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں (أو) برائے تنویع ہو کیونکہ کہا:(سقاه الخدم أو أمر به فأُهرِيق) یعنی اگر اسکے ذائقہ میں کچھ تغیر پیدا ہو چکا ہوتا مگر ابھی اشتداد کی صفت نہ ہوتی تو خدام کو پلا دینے کا کہہ دیتے اور اگر مشتد ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا حکم دیتے نووی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا یہ دو حالتوں پر محمول ہے اگر شدت ظاہر ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا وگرنہ خادموں کو پلا دینے کا کہہ دیتے، خود تنزُّہاً نہ پیتے !ابن عباس اور عائشہ کی حدیثوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ شرب نقیع (فی یومه) اسے ایک دن سے زائد نوش کرنے میں مانع نہیں، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حال یا زمان کے اختلاف کے ساتھ ہو کہ جو ایک ہی دن پیتے وہ قلیل مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا اور جسے ایک سے زیادہ دن پیتے وہ زیادہ مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا تو اس سے کچھ بچ بھی جاتا تھا یا مثلاً اس کا تعلق موسم کی حدت سے تھا کہ اگر گرمی زیادہ ہوتی تو جلد متغیر ہو جاتا تھا۔

- 8 باب تَرْخِيصِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالظُّرُوفِ بَعْدَ النَّهْيِ

(اولاً نہی کے بعد ہر قسم کے برتنوں کے استعمال کی رخصت دیدی گئی)

اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں ہیں اول حدیثِ جابر جو عام فی الرخصت ہے، ثانی حدیثِ عبداللہ بن عمرو، اس میں مزفت کا استثناء ہے، تیسری حدیث حضرت علی کی ہے جس میں دباء اور مزفت سے نہی مذکور ہے، چوتھی حضرت عائشہ کی اسی کی مثل ہے پانچویں حدیث عبداللہ بن ابواوفی کی ہے جس میں سبز مٹکے سے نہی مذکور ہے، ان کا ظاہرِ صنیع یہ ہے کہ عموم رخصت دوسری احادیث میں مذکور کے ساتھ مخصوص ہے یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے مالک کی رائے وہی جس پر بخاری کی صنیع دال ہے شافعی، ثوری اور مالکیہ کے ابن حبیب کہتے ہیں کہ مکروہ ہے مگر حرام نہیں، تمام کوفیوں کی رائے میں مباح ہے احمد سے دو اقوال منقول ہیں طبری نے حضرت عمر سے ایک روایت مسند کی جس سے مالک کے قول کی تائید ہوتی ہے اور یہ ان کا قول کہ اگر میں مُحمّی قمقم (یعنی گرم برتن) سے پیوں جس سے میرا جل جائے جو جل جائے اور باقی رہے جو باقی رہے یہ اس بات سے مجھے زیادہ پسند ہوگا کہ میں مٹکے کی نبیذ پیوں، ابن عباس سے منقول ہے کہ مٹکے کی نبیذ نہ پی جائے خواہ شہد سے زیادہ میٹھی ہو، نہی کو صحابہ کی ایک جماعت سے مسند کیا ابن بطال کہتے ہیں ان اوعیہ سے نہی فقط اس لئے تھی تاکہ سدِ ذریعہ ہو مگر انہوں نے جب کہا کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں (کہ اور برتن موجود نہیں) تو اجازت دے دی اور ساتھ ہی فرمایا ہر مسکر حرام ہے اور یہ حکم ہر چیز میں ہے جس سے بمعنی النظر الی غیرہ (یعنی دیگر کے مدِ نظر) منع کیا کہ وہ ساقط للضرورت ہے جیسے مثلاً راستوں میں بیٹھنے کی نہی مگر جب اعتذار پیش کیا کہ اس سے چارہ کار نہیں تو (اجازت دیتے ہوئے) فرمایا اگر ایسا ہے تو پھر راستے کو اس کا حق دو (اس کی تفصیل بھی بیان فرمائی) خطابی کہتے ہیں جمہور کی رائے ہے کہ اولاً نہی تھی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا، ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان برتنوں میں انتباذ کی نہی باقی ہے ان میں ابن عمر اور ابن عباس ہیں مالک، احمد اور اسحاق کی بھی یہی رائے ہے، کہتے ہیں اول اصح ہے اور معنائے نہی یہ ہے کہ شراب کی اباحت کا زمانہ ابھی قریب تھا (لہذا ان برتنوں سے بھی منع فرمایا جن میں شراب تیار کی جاتی تھی تاکہ کوئی بے احتیاطی نہ ہو جائے) جب اس کی حرمت اچھی طرح مشتہر ہوگئی تو ہر برتن میں شربت تیار کرنے کو

جائز کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مسکر نہ ہو، گویا جو استمرارِ نہی پر قائم رہے انہیں نسخ کی بابت علم نہ ہو سکا، حازمی کہتے ہیں قولِ مالک کی تائید کرنے والوں کہنا چاہئے کہ ان سب ظروف سے نہی وارد ہوئی تھی پھر ان میں سے ظروف الأدم (یعنی چمڑے کے بنے برتن) اور غیر مزفت مٹکے مستثنیٰ کر دئے گئے باقیوں کی نہی باقی رہی پھر مسلم کی حدیث بریدہ میں وارد تصریح کے ساتھ اس کا تعقب کیا جس کے الفاظ ہیں: (نَهَيْتُكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم) اب یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن میں پی سکتے ہو بس یہ ہے کہ مسکر نہ پیو، کہتے ہیں تطبیق کا طریق یہ ہے کہ کہا جائے جب عام نہی کی گئی تو صحابہ نے اپنی حاجت سے آگاہ کیا تو ظروفِ اُدم کی رخصت دے دی، انہوں نے پھر شکوہ کیا کہ یہ ہر ایک کو تو میسر نہیں تب تمام ظروف کی اجازت دے دی۔

- 5592حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الظُّرُوفِ فَقَالَتِ الأَنْصَارُ إِنَّهُ لاَ بُدَّ لَنَا مِنْهَا قَالَ فَلاَ إِذًا

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے بعض برتنوں سے منع کیا تو انصار نے عرض کی ان سے چارا نہیں تو فرمایا تب نہیں۔

5592 -وَقَالَ خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ بِهَذَا

سفیان سے ثوری اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن سالم) دوسرے طریق میں صراحت ہوئی کہ یہ ابن ابو جعد ہیں۔ (عن الظروف) مسلم کی ابوزبیر عن جابر سے روایت میں ہے: (نهى عن الدباء والمزفت) گویا یہ طریق بخاری کی شرط پر نہ تھا تو حدیثِ جابر کے عقب میں ابن عمرو، علی اور حضرت عائشہ کی اس پر دال روایات ذکر کر دیں۔ (لا بد لنا منها) حضری عن ثوری کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (ليس لنا وعاء) احمد کی وفدِ عبدالقیس والی روایت میں ہے کہ (نہی سن کر) ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ لوگوں کے پاس برتن نہیں ہیں فرمایا ٹھیک ہے طیب کو پی لو اور خراب (یعنی جو مسکر ہو جائے) کو چھوڑ دو، ابو یعلی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، اشج عصری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تمہارے چہرے متغیر کیوں دیکھ رہا ہوں؟ عرض کی: (نحن بأرض وخمة) (یعنی خراب آب و ہوا والے علاقہ میں ہیں) اور ہم ان انبذہ کو نوش کرتے تھے جس سے (يقطع اللحمان في بطوننا) (یعنی ہماری صحت کیلئے مفید تھے) آپ نے جب ان ظروف سے منع فرمایا تو ہماری یہ حالت ہوگئی ہے، فرمایا ظروف حلال یا حرام نہیں ہوتے لیکن ہر مسکر حرام ہے۔

(فلا إذاً) جواب اور جزاء ہے یعنی اگر ان کے بغیر چارہ نہیں تو انہیں ترک نہ کرو، حاصل یہ کہ نہی عدم احتیاج کی تقدیر پر وارد تھی یا یہ ہوا (جب انہوں نے اپنی حاجت ذکر کی تو) اس وقت وحی نازل ہوگئی (جس میں مذکورہ شرط کے ساتھ اجازت دے دی) یا اس مسئلہ میں حکم آنجناب کی رائے کی طرف مفوض تھا، یہ سب احتمالات ان حضرات کا رد کرتے ہیں جنہوں نے جزم کیا کہ یہ حدیث اس امر میں حجت ہے کہ نبی اکرم اجتہاد کے ساتھ بھی احکام صادر فرماتے تھے۔ (و قال لي خليفة) یہ ابن خیاط ہیں، یہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں، یحیی سے مراد قطان ہیں۔

- 5593حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي مُسْلِمٍ الْأَحْوَلِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي عِيَاضٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو -رضى الله عنهما -قَالَ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْأَسْقِيَةِ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ كُلُّ النَّاسِ يَجِدُ سِقَاءً فَرَخَّصَ لَهُمْ فِي الْجَرِّ غَيْرِ الْمُزَفَّتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بِهَذَا وَقَالَ فِيهِ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْأَوْعِيَةِ

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ جب نبی پاک نے مشکوں کے سوااور برتنوں میں نبیذ بھگونے سے منع فرمایا تو لوگوں نے عرض کی کہ سب لوگوں کو مشک نہیں مل سکتی؟ تو آپ نے بن لاکھ لگے گھڑے کے علاوہ، میں نبیذ بھگونے کی اجازت دے دی۔

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں جو سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (عن سلیمان) حمیدی کی سفیان سے روایت میں(حدثنا سلیمان الأحول) ہے ابونعیم نے بھی متخرج میں حمیدی کے حوالے سے اسی طرح نقل کیا۔(عن أبی عیاض العنسی)نون کے ساتھ،عیاض عین کی زیر اور یائے مخفف کے ساتھ، ان کا نام عمرو بن اسود تھا بعض نے قیس بن ثعلبہ کہا اس پر ابونصر کلاباذی نے رجال البخاری میں صاد کیا ہے گویا انہوں نے بخاری کے ابن مدینی سے نقل کی تبع کی، نسائی نے الکنی میں ابوعیاض عمرو بن اسود عنسی لکھا پھر شرحبیل بن عمرو بن مسلم عن عمرو بن اسود حمصی عن ابی عیاض سے روایت نقل کی پھر معاویہ بن صالح عن یحی بن معین سے نقل کیا کہ عمرو بن اسود عنسی کی کنیت ابوعیاض تھی بخاری کے حوالے سے ناقل ہیں کہ مجھے ابن مدینی نے بتلایا کہ اگر ابوعیاض کا نام قیس بن ثعلبہ نہیں تو مجھے نہیں پتہ کہ کیا ہے بقول بخاری دیگر نے عمرو بن اسود کہا نسائی کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ عمرو بن اسود کی کنیت ابوعبدالرحمٰن تھی حاکم ابواحمد نے الکنی میں ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عمر اور حضرت معاویہ سے احادیث کا سماع کیا ان سے روایت کرنے والوں میں مجاہد، خالد بن معدان اور ارطاۃ بن منذر وغیرہم ہیں شرحبیل بن مسلم عن عمرو بن اسود کی روایت میں ہے کہ ان کا گزر ایک مجلس سے ہوا سلام کہا اہلِ مجلس نے کہا اے ابوعیاض اگر آپ ہمارے ساتھ کچھ دیر بیٹھیں، موسی بن کثیر عن مجاہد سے بیان کیا کہ ابوعیاض نے ہمیں خلافتِ معاویہ میں تحدیث کی احمد نے الزہد میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے ابوعیاض کی تعریف کی تھی ابوموسی نے انہیں ذیل الصحابہ میں ذکر کیا اور ابن ابوعاصم کی طرف اس کی نسبت کی میرا ظن ہے کہ ایسا ان کے عہدِ نبوی کے مدرک ہونے کی وجہ سے کیا لیکن ان کی صحبت ثابت نہیں، ابن سعد کہتے ہیں یہ ثقہ اور قلیل الحدیث تھے بقول ابن عبدالبر ان کے ثقات میں سے ہونے پر اجماع ہے اگر یہ متقرر ہے تو ابوعیاض میں راجح یہ ہے کہ مجاہد کی جن سے روایت ہے وہ عمرو بن اسود ہیں اور یہ شامی تھے اور جو قیس بن ثعلبہ ہیں وہ ایک دیگر ابوعیاض ہیں وہ کوفی تھے، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا اور لکھا کہ حضرات عمر، علی اور ابن مسعود وغیرہم سے ان کی روایت ہے ان سے اہل کوفہ نے روایت کی، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس لئے بسط سے ان کے احوال لکھے ہیں کیونکہ مزی نے ان کی بابت استیعاب نہیں کیا اور دونوں کے احوال خلط ملط کر دئے اور بجائے عمرو کے عمیر بن اسود لکھ دیا: عمیر بن اسود شامی عنسی صاحبِ عبادہ بن صامت! میرے ظاہر یہ ہے کہ یہ کوئی دیگر ہیں اگر ایسا ہے تو بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اور اگر مزی کی بات درست ہے تو بخاری میں ان سے ایک اور روایت بھی ہے جو کتاب الجہاد میں خالد بن معدان عن عمیر بن اسود عن ام حرام بن ملحان گزری ہے گویا اس میں ان کا عمدہ (

یعنی ماخذ) یہ ہے کہ خالد بن معدان نے عمرو بن اسود سے بھی روایت کیا، الثقات میں ابن حبان نے ابوعیاض عمیر بن اسود اور ان عمیر بن اسود جو عبادہ بن صامت سے روایت کرتے ہیں، کے مابین فرق کیا اور لکھا ہے کہ دونوں کا نام عمیر ہے، اگر یہ مضبوط ہے تو شائد ابو عیاض کو عمیر اور عمرو کہا جاتا تھا لیکن یہ کوئی اور ہیں صاحب عبادہ نہیں۔ (عن عبدالله بن عمرو) بخاری کے تمام نسخوں میں یہی ہے مسلم کے بعض نسخوں میں ابن عمر ہے بقول جیانی یہ تصحیف ہے۔

(عن الأسقية) اس روایت میں یہی واقع ہے، بخاری اس میں جو مذکور ہے، کے لئے متفطن ہوئے چنانچہ سیاقِ حدیث کے بعد لکھا مجھے عبداللہ بن محمد نے سفیان سے اس روایت کی تحدیث کرتے ہوئے (عن الأوعية) کہا اور یہی راجح ہے اکثر اصحابِ ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا جیسے احمد اور حمیدی نے اپنی اپنی مسند میں اسی طرح مسلم کے ہاں ابن ابی شیبہ اور ابن ابی عمر نے اور اسماعیلی کے ہاں احمد بن عبدہ وغیرہم نے، عیاض کہتے ہیں (الأسقية) راوی کا وہم ہے یہ (الأوعية) ہے کیونکہ آنجناب نے کبھی اسقیہ سے منع نہیں کیا آپ نے تو ظروف سے منع اور اسقیہ میں انتباذ کی اباحت فرمائی تھی، آپ سے عرض کیا گیا تھا کہ سب لوگوں کے پاس تو سقاء نہیں تو آپ نے (سب برتنوں کی اجازت مرحمت کرتے ہوئے) مسکر کا استثناء کیا، وفدِ عبدالقیس کو بھی جب دباء وغیرہ میں انتباذ سے منع کیا تو انہوں نے عرض کی پھر کن میں ہم پئیں؟ فرمایا اسقیۃ الأدم میں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اصل میں روایت یہ ہو کہ آپ نے نبیذ سے منع کیا (إلافي الأسقية) تو کچھ ساقط ہو گیا ان سے قبل حمیدی نے بھی یہ بات کہی چنانچہ الجمع میں لکھتے ہیں شائد متن سے کچھ ناقص رہ گیا اصل میں تھا کہ نبیذ سے منع کیا: (إلافي الأسقية) ابن تین لکھتے ہیں اس کا معنی یہ بنا کہ ظروف سے منع کیا مگر اسقیہ اور یہ عجیب ہے حمیدی کا قول اقرب ہے وگرنہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ حرفِ استثناء کا حذف اور صرف مستثنیٰ کا ذکر غیر جائز ہے الا یہ کہ وہی ادعاء کیا جائے جو حمیدی نے کیا کہ راوی سے کچھ ساقط ہو گیا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مفہوم یہ ہو کہ (مسئلة الأنبذة عن الجرار بسبب الأسقية) میں نہی صادر فرمائی ہو (عن) کا سببیہ استعمال شائع ہے جیسے: (يسمنون عن الأكل) أي بسبب الأكل اسی سے یہ آیت ہے: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) [البقرة: ۳۶] أي بسببها، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ کوئی غلط وسقط نہیں ہوا اور سقاء کا (ما يُسْقىٰ منه) (یعنی جس سے سقاء کیا جائے) پر اطلاق جائز ہے لہذا آپ کے قول (عن الأسقية) سے مراد (عن الأوعية) ہی ہے کیونکہ اوعیہ سے مراد وہ اوعیہ (التي يستقي منها) (جن سے پیا جائے) اسقیہ کے اسم کا اَدم سے بنے برتنوں کے ساتھ اختصاص عرف کے لحاظ سے ہے، ابن سکیت لکھتے ہیں سقاء دودھ اور پانی کے جب کہ وطب صرف دودھ کے برتن کو کہتے ہیں، نحی گھی اور قربہ پانی کے برتن کو کہتے ہیں وگرنہ جو لغت میں قیاس کرنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ سفیان کی صنیع کو منع نہیں قرار دیتے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ برابر تھے تو کبھی اس کے اور کبھی اس کے ساتھ تحدیث کی اسی لئے بخاری نے اسے وہم شمار نہیں کیا۔

(فرخص لهم الخ) ابن ابوعمر کی روایت میں (فأرخَصَ) ہے یہ بھی ایک لغت ہے دونوں ہم معنی ہیں، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (فأذن لهم في شيءٍ منه) اس میں دلالت ہے کہ یہ رخصت ایک ہی دفعہ واقع نہیں ہوئی بلکہ اولاً انتباذ الافی السقاء (یعنی ماسوائے سقاء کے دیگر میں نبیذ تیار کرنے) سے منع کیا ان کے اپنی احتیاج بیان کرنے پر بعض اوعیہ کی اجازت دیدی پھر

بعدازاں عام رخصت دیدی لیکن یہ کہنے والا کہ رخصت بعدازاں واقع ہوئی تھی یہ ثابت کرنے کا مفتقر ہے کہ اس پر دال حدیثِ بریدہ عبداللہ بن عمرو کی اس حدیث سے متاخر ہے۔

(حدثنا عبد الله الخ) یہ جعفی ہیں ابوبکر بن ابوشیبہ نہیں اگرچہ وہ بھی عبداللہ بن محمد ہیں کیونکہ بخاری کا (بھذا) کہنا اس امر کو مشعر ہے کہ ان کا سیاق علی کے سیاق کی طرح ہے ماسوائے اس ایک لفظ کے جب کہ ابن ابوشیبہ کا سیاق علی کے سیاق کے مشابہ نہیں۔ (بھذا) یعنی علی تک اسی اسناد و متن کے ساتھ، اسماعیلی نے اسے عمران بن موسی عن عثمان بن ابی شیبہ عن جریر عن اعمش سے تخریج کرتے ہوئے یہ ذکر کیا: (بإسنادہ مثلہ) ۔ (فتح الباری دار السلام ایڈیشن میں یہاں کچھ خلط ملط سا ہو گیا ہے، آگے لکھا ہے: الحدیث الرابع قولہ : عن الأوعیۃ حالانکہ یہاں کسی روایت میں یہ مذکور نہیں بہرحال اس کی شرح پیش خدمت ہے) اس میں حذف ہے تقدیرِ کلام ہے: (نھیٰ عن الانتباذ فی الأوعیۃ) ابوداؤد کی زیاد بن فیاض عن ابی عیاض کی روایت میں اس کی تبیین ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تنبذوا فی الدباء و الحنتم والنقیر) اسقیہ مِن ادم (یعنی چمڑے کی بنی مشکیں) اور دیگر اوعیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ اسقیہ میں ان کے مسام کے ذریعہ ہوا کی آمدورفت رہتی ہے تو مشروبات جلد خراب نہیں ہوتے جیسے باقی برتنوں کے ہو جاتے ہیں جن میں انتباذ سے منع کیا، یہ بھی کہ اگر سقاء میں مشروب تیار کیا جائے پھر اس کا منہ باندھ دیا جائے تو اِسکار کا خدشہ نہ ہوگا اس لئے کہ جب وہ متغیر و مسکر ہوگا جلد پھٹ جائے گی، اگر نہیں پھٹی تو وہ مسکر نہ ہوا بخلاف اوعیہ کے کیونکہ ان میں تیار کردہ نبیذ مسکر ہو جاتی ہے اور پتہ بھی نہیں چلتا جہاں تک بعض اوعیہ کی رخصت کا تعلق ہے تو یہ اس جہت سے کہ مال کی حفاظت و صیانت ہو کہ اس کے ضیاع سے نہی وارد ہے تو جن سے منع کیا اس کی وجہ سرعت سے ان میں تیار کردہ نبیذ کا مسکر ہو جانا تھا اور جن کی اجازت دی ان میں ایسا نہ تھا لیکن حدیثِ بریدہ تمام کی بابت تعمیمِ اذن میں ظاہر ہے اس قید کے ساتھ کہ مسکر سے بچا جائے، گویا اس اندیشہ سے امن حاصل ہوا ابتداءً اس قسم کے وعاء میں ترکِ شرب کے حکم سے حتی کہ اس کا حال دیکھ لیا گیا کہ آیا مشروب متغیر ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ آزمائش متعین نہیں ہوسکتی تھی شرب کے ساتھ بلکہ بغیر شرب واقع ہوگی بایں طور کہ شدید الغلیان ہو یا جھاگ آ جائے یا اس قسم کی کوئی اور علامت۔ (فقالوا لا بُد لنا) زیاد بن فیاض کی روایت میں ہے کہ کہنے والا ایک اعرابی تھا۔

علامہ انور عبداللہ بن عمر کی حدیث کے الفاظ : (نھی عن الأسقیۃ) کی بابت رقمطراز ہیں کہ یہاں قطعا راوی نے عکس کر دیا نبی اکرم نے اسقیہ سے منع نہیں کیا لیکن آپ نے اولا جرار سے منع کیا پھر ان کی رخصت دیدی تو چاہئے کہ اسقیہ کی جگہ جرار کا لفظ ہو، تم محدثین کی صنیع ملاحظہ کر چکے ہو کہ وہ صرف اسناد کے حال کو دیکھتے ہیں معنی کی مراعات نہیں کرتے تو اگر سند صحیح ہے تو اس حدیث پر صحت کا حکم لگا دیتے ہیں متن میں امعانِ نظر کئے بغیر جیسا کہ اس حدیث میں ہوا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (الأشربۃ) میں نقل کیا نسائی نے (الولیمۃ) میں بھی۔

- 5594 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَلِيٍّ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ . حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا (سابقہ والا مفہوم)

یحی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں، سلیمان سے اعمش اور ابراہیم تیمی سے مراد ابن یزید بن شریک ہیں۔(عن الدباء و المزفت) ابوداؤد کے ہاں مالک بن عمیر عن علی کی روایت میں (و الحنتم و النقیر) بھی ہے۔

- 5595حَدَّثَنِي عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قُلْتُ لِلأَسْوَدِ هَلْ سَأَلْتَ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا يُكْرَهُ أَنْ يُنْتَبَذَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُنْتَبَذَ فِيهِ قَالَتْ نَهَانَا فِي ذَلِكَ أَهْلَ الْبَيْتِ أَنْ نَنْتَبِذَ فِي الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ قُلْتُ أَمَا ذَكَرَتِ الْجَرَّ وَالْحَنْتَمَ قَالَ إِنَّمَا أُحَدِّثُكَ مَا سَمِعْتُ أَفَأُحَدِّثُ مَا لَمْ أَسْمَعْ

ترجمہ: ابراہیم کہتے ہیں میں نے اسود سے پوچھا کیا آپ نے ام المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا تھا کہ کن برتنوں میں نبیذ تیار کرنا مکروہ ہے؟ کہاہاں میں نے کہا تھا کہ نبی پاک نے کن سے منع کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ہم اہل بیت کو دباء(کدو کی تونبی) اور مزفت (لاکھ لگے برتن) سے منع کیا، میں نے کہا کیا آپ نے گھڑے اور سبز مرتبان کا ذکر نہیں کیا، کہنے لگے میں نے جو سنا وہ بیان کیا، کیا وہ بیان کروں جو نہیں سنا؟

شیخِ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں، جب کہ جریر سے ابن عبدالحمید ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید نخعی ہیں جو ابراہیم کے ماموں تھے۔(عم نهى النبي الخ) اصل میں یہ (عن ما) ہے ادغام ہوا، غالبا میم کا اشباع نہیں کیا جاتا، اسماعیلی کی روایت میں عن کے حذف کے ساتھ (ما نهى) ہے۔(أهل البيت) اہل کی زبر کے ساتھ علی الاختصاص یا ضمیر سے بطور بدل۔(أما ذكرت) قائل ابراہیم ہیں اور ان کے قول (قال) کے فاعل اسود ہیں۔(أ فنحدث) کشمیہنی کے نسخہ میں: (أ فأحدث) ہے یہ استفہامِ انکار ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے:(أ فأحدثك ما لم أسمع) ابراہیم نے جر اور حنتم کی بابت اس لئے استفسار کیا کیونکہ چار برتنوں میں انتباذ سے نہی کی حدیث مشہور تھی شائد یہی (أهل البيت) کے ساتھ تقیید میں سرّ ہے کہ دباء اور مزفت ان کے ہاں میسر تھے اس لئے انہی دونوں سے نہی کا اختصاص کیا۔

اسے مسلم نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربة) اور (الوليمة) میں نقل کیا۔

- 5596حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْجَرِّ الأَخْضَرِ قُلْتُ أَنَشْرَبُ فِي الأَبْيَضِ قَالَ لاَ

ترجمہ: عبداللہ بن ابواوفی کہتے ہیں نبی پاک نے سبز مٹکے سے منع کیا میں نے کہا کیا سفید میں پی لیں؟ کہا نہیں۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور شیبانی، ابواسحاق سلیمان بن فیروز ہیں اسماعیلی کی روایت میں ہے:(حدثني سليمان الشيباني)۔(عن الجر الأخضر) اسماعیلی کی روایت میں: (عن نبيذ الجر الأخضر) ہے۔(قلت) قائل شیبانی ہیں۔(قال لا) یعنی اس کا حکم بھی حکم اخضر جیسا ہے تو یہ اس امر کی دلالت ہوئی کہ وصف بالخضرۃ کا کوئی مفہوم نہیں گویا ان دنوں سبز مٹکے عام تھے لہذا بیانِ واقع کے طور سے اخضر کا ذکر ہوا نہ کہ برائے احتراز، ابن عبدالبر لکھتے ہیں میرے نزدیک یہ کلام کسی سائل کے جواب میں

واقع ہوئی ہے گویا پوچھا سبز مٹکے کی نبیذ کا کیا حکم ہے؟ تو منع فرمایا راوی نے سن کر (نهى عن الجر الأخضر) کے الفاظ سے تعبیر کیا ۔ ابن عباس نے نبی اکرم سے روایت کیا کہ (نهى عن نبيذ الجر) کہتے ہیں جر ہر وہ جومٹی سے بنایا جاتا ہے بقول ابن حجر شافعی نے سفیان عن ابی اسحاق عن ابن ابی اوفی سے روایت کیا کہ نبی پاک نے اخضر، ابیض اور احمر مٹکوں کی نبیذ سے ممانعت فرمائی، اگر یہ محفوظ ہے تو اول حدیث میں اختصار ہے! جس حدیث کا ذکر ابن عبدالبر نے کیا اسے مسلم اور ابو داؤد وغیرہما نے تخریج کیا ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حکم سبز اور سفید کے ساتھ ہی معلق نہیں اس کا اصل تعلق اسکار کے ساتھ ہے، ان مٹکوں کا ذکر اس لئے کیا کہ ان میں بسرعت نبیذ متغیر ہو جاتی تھی (اور اس لئے بھی کہ انہی مٹکوں میں شرابیں تیار کرنا عام و شائع تھا) اور ان میں مشروبات کے حدِ اسکار تک پہنچنے کا پتہ بھی نہ چلتا تھا تو منع کر دئے گئے پھر بعد ازاں اس شرط کے ساتھ رخصت دی کہ اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو کہ (ان میں بنائے گئے مشروبات) مسکر تو نہیں ہوئے ، ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابی اوفی سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ وہ سبز مٹکے کی نبیذ نوش کر لیتے تھے ابن مسعود سے بھی روایت کیا کہ ان کے لئے سبز مٹکے میں نبیذ تیار کی جاتی تھی، معقل بن یسار اور صحابہ کرام کی ایک جماعت کی بابت بھی یہی منقول ہے، بعض حضرات نے اس نہی کو سبز مٹکوں کے ساتھ خاص کیا جیسا کہ مسلم نے ابو ہریرہ سے نقل کیا، نووی لکھتے ہیں اکثر یا کثیر کا یہی موقف ہے محدثین ، اہلِ لغت ،غریب (الفاظ کے) شارحین اور فقہاء کے ہاں یہی اصح الاقوال واقواھا ہے، بعض نے کہا یہ مقیرۃ الأجواف (یعنی جن کے اندر کے حصے میں تارکول سا ملا ہوتا تھا) مٹکے تھے انہیں مصر سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بات ابن ابی شیبہ نے حضرت انس سے نقل کی، بعض نے حضرت عائشہ سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت کے ساتھ کہ (أعناقها في جنوبها (یعنی انکے کنڈے ان کے پہلو میں لگے ہوتے تھے) ابولیلی سے منقول ہے کہ یہ ایسے مٹکے تھے جن کے منہ (یعنی ٹونٹیاں) ان کے پہلو میں لگی ہوتی تھیں ان میں طائف سے شراب درآمد کی جاتی وہ ان میں نبیذ تیار کرتے اور شراب کی مُضاہات (یعنی شراب کی طرح کا مشروب بناتے) کرتے ، عطاء سے منقول ہے کہ یہ (طين و دم و شَعر (یعنی مٹی، خون اور بالوں) سے تیار کئے جاتے تھے مسلم میں ابن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے جر کی تفسیر یہ کی کہ ہر وہ جومٹی سے تیار شدہ ہو، ابن عمر نے بھی جر کی جرۃ کے ساتھ معلقا تفسیر کی سعید بن جبیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے بھی اس کا مثل منقول ہے ۔

اسے نسائی نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 9 باب نَقِيعِ التَّمرِ مَا لَمْ يُسْكِرْ (کھجور سے تیار شدہ غیر نشہ آور مشروب؟)

- 5597 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ دَعَا النَّبِيَّ ﷺ لِعُرْسِهِ فَكَانَتِ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَهِيَ الْعَرُوسُ فَقَالَتْ مَا تَدْرُونَ مَا أَنْقَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْقَعْتُ لَهُ تَمَرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 5176، 5182، 5183، 5591، - 6685

10 - باب الْبَاذَقِ وَمَنْ نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الأَشْرِبَةِ

(باذق نامی مشروب اور ہر نشہ آور مشروب کی ممانعت)

وَرَأَى عُمَرُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَمُعَاذٌ شُرْبَ الطِّلاَءِ عَلَى الثُّلُثِ وَشَرِبَ الْبَرَاءُ وَأَبُو جُحَيْفَةَ عَلَى النِّصْفِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اشْرَبِ الْعَصِيرَ مَا دَامَ طَرِيًّا وَقَالَ عُمَرُ وَجَدْتُ مِنْ عُبَيْدِ اللَّهِ رِيحَ شَرَابٍ وَأَنَا سَائِلٌ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْتُهُ

ترجمہ: حضرات عمر، ابوعبیدہ اور معاذ کی رائے تھی کہ جب کوئی مشروب پک کر ایک تہائی رہ جائے تو اسکا پینا جائز ہے، براء اور ابو جحیفہ نے جب پکر کر نصف رہ گیا تو پی لیا، ابن عباس کہتے تھے جب تک مشروب تازہ ہے پی لو، ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے عبیداللہ کے منہ سے کسی مشروب کی بو پائی ہے اور اس بارے تفتیش کرنے والا ہوں اگر یہ کوئی نشہ آور چیز تھی تو حد لگاؤں گا۔

ابن تین نے باذق کو ذال کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے الشیخ ابوالحسن قابسی سے اس پر زیر نقل کی ان سے زبر کی بابت پوچھا گیا تو کہا ہم اس کے واقف نہیں، کہتے ہیں ابوعبدالملک نے بیان کیا کہ شرابِ مطبوخ کو کہتے ہیں بقول ابن تین یہ فارسی معرب ہے جوالیقی کہتے ہیں اس کی اصل باذہ ہے جو طلاء کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عصیر کو پکایا جائے حتی کہ طلاء الابل (اسکا معنی آگے آتا ہے) کی مثل ہو جائے ابن قرقول کہتے ہیں یہ انگور کا جوس ہے جب اسے اس حد تک پکایا جائے کہ مسکر ہو جائے یا جب مشتد ہونے کے بعد اسے پکایا جائے، ابن سیدہ نے المحکم میں ذکر کیا کہ یہ شراب کے اسماء میں سے ہے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ فقاع (یعنی جو کی شراب) سے مشابہ ہے مگر کئی دفعہ مشتد اور مسکر ہو جاتا ہے بقول ابن حجر ان سے اعرف کی اس بارے کلام اس کے برخلاف ہے، باذق کو مثلث بھی کہتے ہیں یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ پکانے سے ایک تہائی باقی رہ گیا، منصف بھی معروف ہے جو پکانے سے آدھا رہ جائے عجم اسے مَیْنُخْتَج کہتے ہیں بعض تاء پر پیش پڑھتے ہیں مصنفِ ابن ابی شیبہ میں تاء کی بجائے دال اور شروع سے میم اور باء بھی محذوف ہے۔

(و من نهى عن كل مسكر الخ) گویا اس کا اخذ اس قولِ عمر سے کیا: (فإن كان يسكر جلدته) حالانکہ ان سے ثلث پر طلاء کے شرب کا جواز بھی منقول ہے تو گویا دونوں آثار سے اخذ کیا کہ مباح وہ جو اصلاً ہی مسکر نہیں جہاں تک ان کا قول: (من الأشربة) ہے تو اس لئے کہ ان کے وارد کردہ آثار مرفوع و موقوف بما یشرب کے ساتھ متعلق ہیں، حدیث: (كل مسكر حرام) کے تمام طرق کا ذکر باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا ہے۔

(و رأى عمر الخ) یعنی ان کی رائے میں شربِ طلاء جائز ہے جب پک کر ایک تہائی رہ جائے، حضرت عمر کا اثر مالک نے مؤطا میں محمود بن لبید انصاری کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں جب حضرت عمر شام آئے تو اہلِ شام نے اس سرزمین کی وباء وثقل کی شکایت کی اور کہا ہمارے لئے تو یہی مشروب ٹھیک ہے، عمر کہنے لگے شہد پیو، کہا وہ ہمیں سوٹ نہیں کرتا، بعض لوگوں نے ان سے کہا کیا آپ کے سامنے یہ شراب پیش کریں جو مسکر نہیں؟ اجازت ملنے پر اسے پکایا حتی کہ ایک تہائی باقی رہ گیا حضرت عمر نے اسے چکھا اور کہا یہ طلاء الابل کی مانند ہے تو انہیں یہ پینے کی اجازت دی اور کہا اے اللہ میں نے ان کے لئے کوئی ایسی چیز حلال نہیں کی جو تیری حرام کردہ ہو، سعید بن منصور نے ابومجلز عن عامر بن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے عمار کو خط میں لکھا: اما بعد ہمارے ہاں ایک قافلہ آیا ہے جن کے پاس سیاہ رنگ کا مشروب تھا گویا وہ طلاءِ ابل ہو، انہوں نے بتلایا کہ وہ اسے پکاتے ہیں حتی کہ دو تہائی اخبث حصہ سوکھ

جاتا اور باقی ایک تہائی رہ جاتا ہے تو اپنے ہاں اعلان کر دو کہ یہ پینا جائز ہے، سعید بن مسیب کے طریق سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے اس مشروب کو حلال قرار دیا جسے پکایا جائے اور پکنے سے ایک تہائی باقی رہ جائے، نسائی نے عبداللہ بن یزید خطمی سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے خط میں لکھا اپنے مشروبات کو پکالیا کرو حتی کہ شیطان کا حصہ سوکھ جائے، اس کا دو تہائی اور تمہارا ایک تہائی ہے! ان آثار کی اسانید صحیح ہیں بعض میں اِفصاح ہے کہ ان مشروبات میں سے محذور وہ جو مسکر ہوں، شیطان کے حصہ سے گویا ان کی مراد جو نسائی کی ابن سیرین کے حوالے سے حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے کہ جب کشتی میں سوار ہوئے حبلہ گم پائی، (حبله بمعنى الكرمة)(یعنی انگور کی بیل) ہے فرشتہ نے بتلایا اسے شیطان نے چھپالیا ہے پھر اسے اس سمیت حاضر کیا گیا تو فرشتہ نے اس سے کہا یہ آپ کا اس میں شریک ہے:(فأحْسِنِ الشِركة)(یعنی حسنِ شراکت کا مظاہرہ کریں) فرمایا اس کا نصف ہوا، کہا مزید احسان کریں ،فرمایا چلو اس کے دو ثلث اور میرا ایک ثلث، کہا آپ نے احسان کیا ہے:(و أنت محسان أن تأكله عنبا و تشربه عصيرا) اور جو ثلث پر پکایا جائے وہ آپ اور آپ کی ذریت کے لئے اور جو ثلث سے زائد ہو وہ شیطان کا حصہ ہوا، ایک دیگر طریق کے ساتھ بھی ابن سیرین عن انس سے یہی نقل کیا، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جا سکتی لہذا یہ حکمِ مرفوع میں ہے، ابن حزم نے غرابت سے کام لیا جب کہا حضرت انس نے حضرت نوح کا زمانہ نہیں پایا لہذا منقطع ہے

جہاں تک ابوعبیدہ جو ابن جراح ہیں اور معاذ جو ابن جبل ہیں کا اثر ہے اسے ابومسلم کجی ،سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ حضرات ابوعبیدہ ،معاذ اور ابوطلحہ پکا کر ایک تہائی رہ جانے والا طلاء پی لیتے تھے، طلاء(هو الدبس شُبّهَ بطلاء الإبل وهو القطران الذي يدهن به)(یعنی طلاءِ ابل قطران ۔کولتار کی مانند ایک شئ جو بعض درختوں سے بنایا جاتا ہے۔ ہے جسکے ساتھ مالش کی جاتی ہے) انگور کا عصیر جب پکایا جائے حتی کہ متحدد (یعنی تیز اور جوش والا) ہو تو وہ طلائے ابل سے مشابہ ہو جاتا ہے وہ عموما اس حالت میں مسکر نہیں ہوتا ، حضرت عمر اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا کی موافقت ابوموسی اور ابودرداء نے بھی کی اسے نسائی نے دونوں سے نقل کیا اسی طرح حضرات علی، ابوامامہ اور خالد بن ولید وغیرہم نے بھی، ابن ابوشیبہ وغیرہ نے ان سے نقل کیا تابعین میں سے ابن مسیّب، حسن اور عکرمہ فقہاء میں سے ثوری ،لیث ، مالک ، احمد اور جُمہور بھی یہی رائے رکھتے ہیں ان کے ہاں نوش کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسکر نہ ہو، ایک گروہ نے تورُّ عا کراہت قرار دی۔

(و شرب البراء الخ) حضرت براء کا اثر ابن ابوشیبہ نے عدی بن ثابت عنہ سے نقل کیا ابوجحیفہ کا اثر بھی ابن ابوشیبہ نے حصین بن عبدالرحمن سے نقل کیا ان کی موافقت حضرات انس اور جریر نے بھی کی، تابعین میں سے ابن حنفیہ اور شریح بھی ان کے متابع ہیں ان سب کا اتفاق ہے کہ اگر مسکر ہو تو حرام ہے، ابوعبیدہ الاشربہ میں لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نصف مسکر ہے اگر ایسا ہے تو حرام ہے بظاہر اس کا تعلق مختلف علاقوں اور ممالک کے انگوروں کی خاصیت (یا انگوروں کی اقسام) پر ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ انہوں نے ایسا عصیر دیکھا جسے اگر ثلث تک پکایا جائے تو اصلاً ہی وہ مسکر نہ ہوتا تھا اور ایسا بھی جو نصف پر مسکر نہ تھا اور بعض وہ جو ربع تک مسکر نہ ہوتا تھا بلکہ کہا ایسا عصیر بھی مشاہدہ میں آیا جو (رُبّا خاثرا)(یعنی پھلوں کے رس کو پکا کر گاڑھا کیا ہوا شیرہ، خاثر جو تہہ میں باقی زیادہ گاڑھا ہو) غیر مسکر ہو جاتا تھا اور ایسا بھی جو اگر پکایا جائے (لا يبقى غير ربعه لا يختر ولا ينفك السكر عنه)(یعنی صرف

ربع باقی رہے مگر پھر بھی گاڑھا نہ ہولیکن صفتِ اسکار اس میں موجود ہے) کہتے ہیں تو واجب ہے کہ صحابہ کرام سے طلاء کے امر میں جو وارد ہوا اسے پکانے پر غیر مسکر ہونے پر محمول قرار دیا جائے ابن عباس سے بسند صحیح ثابت ہے کہ آگ کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتی اسے نسائی نے عطاء عنہ کے طریق سے نقل کیا اور کہا ان کی اشارہ طلاء کی طرف تھا، طاوس سے نقل کیا کہ یہ (یعنی طلاء) شہد کی مانند ہو جاتا تھا اس میں پانی مکس کر کے اسے نوش کیا جاتا کبھی بغیر پانی ملائے کھایا بھی جاتا تھا۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے نسائی نے ابو ثابت ثعلبی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ساتھ تھا کہ ایک شخص آیا اور عصیر کی بابت سوال کیا کہنے لگے تازہ تازہ پی لو، کہنے لگا میں نے مشروب کو پکالیا تھا اور جی میں وسوسہ سا ہے پوچھا کیا اسے پکائے بغیر پیا کرتے تھے؟ کہا نہیں، کہا آگ کسی حرام شئ کو حلال نہیں کر سکتی، یہ سابق الذکر آثار کے اطلاق کو مقید کرتا ہے کہ جسے آگ پر پکایا جانے وہ تازہ رس ہو متخمر ہونے سے پیشتر لیکن اگر شراب بن گئی پھر آگ پر اسے دھرا تو یہ اسے حلال نہ کرے گی مگر ان حضرات کی رائے پر جو تخلیلِ خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفتِ اسکار کو ختم کرنا) کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور اس کے برخلاف ہیں ان کی حجت حضرت انس اور ابوطلحہ سے مروی صحیح حدیث ہے جسے مسلم نے تخریج کیا ابن ابوشیبہ اور نسائی نے سعید بن مسیّب، شعبی اور نخعی سے نقل کیا کہ رس کو پی سکتے ہو جب تک وہ جوش کی حد تک نہ پکا ہو، حسن بصری جب تک متغیر نہ ہو کہتے تھے! یہی کثیر سلف کا قول ہے کہ جب متغیر ہونا شروع ہو تو ممتنع ہے اس کی علامت یہ ہے کہ غلیان شروع ہو جائے ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں بعض نے کہا جب اس کا غلیان منتہی ہو کر ابتدأ في الهدو (یعنی جوش کے بعد ساکن ہونا شروع ہوا)، بعض نے کہا جب غلیان ساکن ہو، ابوحنیفہ کہتے ہیں انگوروں کے رس کو نیء (یعنی تھوڑی دیر پکانا) حرام نہ کرے گا حتی کہ ابلے اور جھاگ مارے ، اگر ایسا ہو تب حرام ہے اور جو اتنا پکایا گیا ہو کہ ایک تہائی رہ گیا تو یہ مطلقا منع نہیں خواہ جوش مارا اور جھاگ آئی، مالک شافعی اور جمہور کہتے ہیں اگر مسکر ہو تو منع ہے قلیل بھی اور کثیر بھی، غال بھی اور غیر غالی بھی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غالی ہو کر پھر اس کا غلیان ساکن ہو جائے اور وہ حدِ اسکار تک پہنچ چکا ہو، یہی اس قائل کی مراد ہے کہ منعِ شرب کی حد یہ ہے کہ متغیر ہو جائے۔

(و قال عمر وجدت الخ) ابن خطاب، عبید اللہ ان کے بیٹے تھے۔ (و أنا سائل الخ) اسے مالک نے زہری عن سائب بن یزید سے موصول کیا، کہتے ہیں حضرت عمر ان کی طرف نکلے اور کہا میں نے فلاں سے شراب کی بو محسوس کی، پوچھا تو اس نے کہا یہ طلاء ہے میں ابھی تحقیق کرتا ہوں کہ کیا پیا تھا اگر مسکر نکلا تو حد نافذ کروں گا تو (تحقیق کرنے پر یہی ثابت ہوا اس پر) حضرت علی نے پوری حد نافذ کی اس کی سند صحیح ہے سعید بن منصور نے ابن عیینہ عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا مجھے خبر ملی ہے کہ عبید اللہ اور اس کے ساتھیوں نے کوئی مشروب پیا ہے اور میں اس بارے تحقیق کرنے والا ہوں اگر وہ مشروب نشہ آور ثابت ہوا تو حد ماروں گا، کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ حضرت عمر انہیں مار رہے ہیں، اس اثر سے بھی اس امر کی تائید ملی کہ پہلے جو گزرا کہ حضرت عمر نے طلاء پی لینے کی اجازت دی تھی یہ اس بات سے مشروط تھا کہ وہ مسکر نہ ہوئی ہو اگر حدِ اسکار تک پہنچ چکی ہو تو ان کے ہاں وہ حلال نہ تھی تبھی حد لاگو کی اور یہ تفصیل طلب نہ کی کہ قلیل مقدار میں پی تھی یا کثیر میں (حالانکہ عبید اللہ اور ان کے ساتھیوں پر نشہ بھی طاری نہ ہوا تھا وگرنہ اس کا بھی ذکر ہوتا اور مزید تحقیق کی ضرورت نہ رہتی) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو کہتے ہیں حضرت عمر کے نزدیک

پکانے پر ایک تہائی باقی رہ جانے کی صورت میں وہ حلال ہے چاہے مسکر ہی ہو کیونکہ انہوں نے اذنِ شرب دی ہے اور کوئی یہ تفصیل ذکر نہیں کی تھی، تعاقب کیا گیا کہ دونوں آثار کے جمع سے تفصیل ثابت ہوتی ہے، ان کے ہاں ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے تو یہ تفصیل سے مستغنی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ اپنے بیٹے سے پوچھا ہو اور اس نے اعتراف کر لیا ہو کہ یہ کچھ پیا تھا دوسروں سے تحقیق کے اثناء علم ہو گیا کہ یہ مسکر تھا یا اس کا بھی اعتراف عبید اللہ ہی نے کر لیا ہو، عبد الرزاق نے معمر عن زہری سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے سائب سے ناقل ہیں کہ حضرت عمر نے ایک جنازہ کے موقع پر ہم سے مخاطب ہو کر کہا میں نے عبید اللہ سے مشروب کی بو پائی ہے میں نے اس سے پوچھا تو کہا یہ طلاء ہے اب میں مزید تحقیق کرنے والا ہوں اگر یہ مسکر ثابت ہوا تو حد لاگو کروں گا بقول ابن حجر یہ سیاق وضاحت کرتا ہے کہ ابن جریج کی روایت جسے عبد الرزاق نے ان کے حوالے کے ساتھ زہری سے نقل کیا اسی قصہ پر مشتمل ہے البتہ مختصر ہے اس میں سائب کے حوالے سے فقط یہ ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص سے کچھ پینے کی بو محسوس کی تو اسے پوری حد ماری اس طرح جو ابن ابو شیبہ نے ابن ابی ذئب عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر بو محسوس ہونے پر حد نافذ کر دیتے تھے تو یہ (اسی قصہ کی بابت اور) نہایت مختصر ہے بلکہ اس میں لُبس بھی ہے معمر کی روایت سے متبین ہوا کہ فقط بو محسوس ہونے پر اجرائے حد کے جواز میں اسے حجت نہ سمجھا جائے

نسائی نے اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ یہ جو ان سے منقول ہوا کہ نبیذ میں پانی مکس کر لیا جب اسے پینے سے بوجھل ہو گئے تھے تو یہ اس کی ترشی کی وجہ سے یا اس کے اشتداد کے باعث تھا، وجہِ دلالت یہ ہے کہ انہوں نے شربِ مسکر پر وجوبِ حد کی تعمیم کی یہ تفصیل جانے بغیر کہ قلیل مقدار پی تھی یا کثیر! تو اس سے دلالت ملی کہ جو نبیذ انہوں نے پی تھی وہ اصلاً حدِ اسکار کو نہ پہنچی تھی، اس سے (شراب کی) بو محسوس ہونے پر اقامتِ حد پر بھی استدلال کیا، فضائل القرآن میں ابن مسعود سے منقول گزرا کہ انہوں نے اس پر عمل کیا، ابن منذر نے عمر بن عبد العزیز اور مالک سے بھی اس کا مثل نقل کیا مالک کہتے ہیں اگر دو عادل گواہ ان لوگوں میں سے جو پہلے شراب کے رسیا تھے پھر توبہ کر لی، گواہی دے دیں کہ یہ شراب کی بو ہی ہے تو حد واجب ہو گی جمہور نے اس میں مخالفت کی اور کہا حد واجب نہ ہو گی مگر اس کے اعتراف پر یا ثبوت پر کیونکہ بو اتفاقاً بھی کسی اور وجہ سے آ سکتی ہے اور شبہ پر حد نافذ نہیں کی جا سکتی حضرت عمر کے اس واقعہ میں یہ صراحت نہیں کہ فقط بو کے سبب حد کا نفاذ کیا بلکہ اس کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں اعتراف یا ثبوت پر بناء کی تھی کیونکہ حد نافذ نہ کی حتی کہ تفتیش کی (یعنی بو محسوس کرنے پر تو شبہ پڑا پھر تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ یہ شراب تھی) حضرت عمر کے قول: (اللهم لا أُحِلُّ لهم شيئا الخ) میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے مطبوخ پینے کی ان کی اجازت سے استدلال کیا کہ ان کے نزدیک مطبوخ کا پینا جائز تھا خواہ نشہ آور ہی ہو کیونکہ یہ تفصیل طلب نہیں کی کہ وہ مسکر ہوتا ہے یا نہیں مگر اس اثرِ عمر کا بقیہ اس امر پر دال ہے کہ یہ تفصیل طلب کی تھی بخلاف اس کے جو طحاوی وغیرہ نے کہا۔

علامہ انور باب (الباذق) کے تحت لکھتے ہیں یہ بادہ یعنی شراب کا معرب ہے، (شرب الطلاء على الثلث) کے تحت کہتے ہیں جانو کہ عصیر کو اگر پکایا جائے تو جب ایک تہائی رہ جائے فساد سے امن میں ہو جاتا ہے اور مسکر بھی نہیں ہوتا اسی طرح متخلل بھی نہیں ہوتا تو اس طبخ سے مقصود اس کا دوام ہے اور تغیر، فساد اور سکر سے اس کی حفاظت ہے، (و شرب البراء الخ) کے تحت لکھتے ہیں منصف حرام ہے کیونکہ مسکر ہوتا ہے، حاشیہ میں مولانا بدر عالم نے ابن حجر کی توجیہہ ذکر کی کہ اس کا تعلق انگوروں کی اقسام اور بلاد کے

مختلف ہونے سے ہے جس کا ذکر سابقہ سطور میں ہوا، (فإن كان يسكر جلدته) کی نسبت سے لکھتے ہیں ان کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عمر کے دو بیٹے جہاد کیلئے مصر گئے تھے امیرِ لشکر عمرو بن عاص تھے عبید اللہ نے طلاء پیا اور گمان کیا کہ یہ مسکر نہیں مگر نشہ طاری ہو گیا حضرت عمر نے اہلِ شام کیلئے طلاء کو حلال قرار دیا ہوا تھا، عبد اللہ حضرت عمرو سے کہنے لگے چونکہ آپ امیر ہیں لہذا حد کا معاملہ آپکی طرف مفوض ہے اگر آپ خفیہ طور پر حد لگا دیں کہ کسی کو پتہ بھی نہ چلے! انہوں نے یہی کیا حضرت عمر تک یہ بات پہنچی تو انہیں کہا (شائد خط میں لکھا) اے عمرو مجھے تم پر از حد وثوق تھا مگر تم نے میرے اپنی بابت میرے گمان کو غلط ثابت کیا تو عبد اللہ کو بلایا (شائد یہ کتابت کی غلطی ہے، عبید اللہ کا قصہ ہے) جو علیل تھے ان پر حد نافذ کی اس میں ان کا انتقال ہو گیا (حدیث باب کے سیاق سے اس قصہ کے واقعات وہ معلوم نہیں ہو رہے جو علامہ نے ذکر کیئے، اس میں تو صراحت سے حضرت عمر کہہ رہے ہیں میں نے عبید اللہ سے کچھ پینے کی بو محسوس کی ہے اب میں تحقیق کرنے والا ہوں اگر شراب ثابت ہوئی تو حد لگا دوں گا) کہتے ہیں حضرت عمر نے یہ حد نشہ پر لگائی تھی نہ کہ طلاء پر اسے تو اہل شام کیلئے حلال قرار دیا تھا اور یہ جو نقل کیا جاتا ہے کہ ان کی قبر پر حد لگائی یہ غلط ہے۔

- 5598حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الْجُوَيْرِيَةِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الْبَاذَقِ .فَقَالَ سَبَقَ مُحَمَّدٌ ﷺ الْبَاذَقَ فَمَا أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ قَالَ الشَّرَابُ الْحَلاَلُ الطَّيِّبُ .قَالَ لَيْسَ بَعْدَ الْحَلاَلِ الطَّيِّبِ إِلاَّ الْحَرَامُ الْخَبِيثُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن عباسؓ سے باذق (انگور کے شیرہ سے ہلکی آنچ میں پکایا ہوا مشروب) کی بابت پوچھا تو کہا نبی پاک کے دور میں یہ نہ تھا اب (مسئلہ یہ ہے کہ) جو نشہ آور ہے وہ حرام ہے، کہا یہ تو حلال اور طیب ہے کہا حلال وطیب کے بعد حرام خبیث ہے (یعنی انگور جو حلال وطیب ہے اسکی شراب بنالی جائے تو وہ حرام وخبیث ہو جاتی ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں، ابو الجویریہ کا نام حطان تھا سورہ المائدۃ میں ان کے احوال گزرے۔ (سبق محمد ﷺ الخ) یعنی یہ نام بعد کی پیداوار ہے اور آپ اس سے قبل ہر مسکر کو حرام قرار دے چکے ہیں بقول ابن بطال ان کی مراد آپ کے فرمان: (كل مسكر حرام) سے ہے اور باذق شہد سے بنی شراب ہے یعنی نام سے کوئی فرق نہیں پڑتا بس جس کی صفت اسکار ہو وہ حرام ہے، کہتے ہیں گویا ابن عباس سمجھے کہ سائل سمجھتا ہے کہ باذق حلال ہے تو اس کی رہنمائی کی اور اصل قاعدہ سے آگاہ کیا ابو لیث سمرقندی لکھتے ہیں مطبوخ مشروب پینے والے کا اگر وہ مسکر ہو، گناہ شراب پینے والے سے بڑا ہے جو جانتا ہے کہ وہ اس کے شرب سے عاصی ہے کیونکہ یہ شخص اسے حلال جان کر پی رہا ہے اور اس امر پر اجماع قائم ہے کہ قلیل شراب بھی اس کے کثیر کی طرح حرام ہے، آپ کا فرمان: (كل مسكر حرام) ثابت ہے لہذا جو مجمع علیہ حرام کو حلال جانے وہ کافر ہے! ابن حجر کہتے ہیں ان سے قبل یہی بات تیسری صدی ہجری کے شروع کے ایک شاعر نے اپنے ان اشعار میں کہی ہے جن میں ایک شخص پر تعریض کی جو مطبوخ شراب کی اباحت کا فتوی دیتا تھا چنانچہ کہا: (و أشربها و أزعُمها حراماً و أرجو عفوَ ربِّ ذِي استنان و يَشرَبُها و يَزعُمها حلالاً و تلك على المُسِيءِ خطيئتان) (یعنی میں تو شراب کو حرام سمجھ کر پیتا ہوں اور اللہ کی بخشش کی امید کرتا ہوں مگر وہ تو اسے حلال جان کر پیتا ہے لہذا اسکا گناہ ڈبل ہے)۔

(قال الشراب الخ) بخاری کے سب نسخوں میں یہی ہے قائل کی تعیین نہیں ہوسکی کہ آیا یہ ابن عباس ہیں یا کوئی اور؟ بظاہر یہ ابن عباس کے قول کا ہی تسلسل ہے قاضی اسماعیل نے بھی الأحکام میں روایتِ عبد الرزاق میں اسی پر جزم کیا، بیہقی نے اس حدیث کو محمد بن ایوب عن محمد بن کثیر شیخِ بخاری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قال الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث) اسے ابن ابوخیثمہ کے طریق سے اور وہ زہیر بن معاویہ ہیں، عن ابی جویریہ سے بھی تخریج کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا مجھے باذق کی بابت فتوی دیجئے تو یہی ذکر کیا آخر میں ہے کہ حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا ہم انگور کے رس کو پکا لیتے ہیں تو وہ (پکانے سے) حلال وطیب ہو جاتا ہے یہ سن کر کہنے لگے سبحان اللہ سبحان اللہ ! حلال طیب پیا کرو حلال طیب کے بعد صرف حرام خبیث ہی ہے اسے سعید بن منصور نے بھی ابوعوانہ عن ابی جویریہ کے طریق سے نقل کیا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ مشبہات حیزِ حرام میں واقع ہیں جو کہ خبیث ہے اور جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں وہ حلال طیب ہے اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں ابن عباس کا یہ اثر انہی سے مروی اس اثر کی تضعیف کرتا ہے: (حرمت الخمر بعينها) اس کا بیان باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا پھر ابن عباس سے مسند کیا کہ (ما أسكر كثيره فقليله حرام) بیہقی نے ابن راہویہ کے طریق سے یحی بن عبید تک جو کہ از ثقات ہیں، صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ آگ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال نہیں بنا سکتی یحی کی ایک اور روایت میں مزید یہ ہے کہ ابن عباس نے ان سے پوچھا کیا یہ مسکر ہے؟ کہا اگر زیادہ مقدار میں پیا جائے تو نشہ ہو جاتا ہے تو کہا: (فكل مسكر حرام) ۔

علامہ انور (سبق محمد ﷺ الباذق) کی بابت کہتے ہیں یعنی یہ اسماء آپ کے بعد ظاہر ہوئے ہیں عہدِ نبوی میں نہ تھے آپ نے ہمارے لئے ایک ضابطہ مقرر فرما دیا اس کی روشنی میں باذق کو دیکھ لو، (قال الشراب الخ) کی نسبت سے کہتے ہیں اس کا معنی سمجھ نہیں آئیگا مگر تغیرِ نغمہ سے یعنی (أ ليس الباذق حلالا طيبا؟) ابن عباس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء دو انواع پر ہیں: حلال طیب اور حرام خبیث تو اگر باذق اول سے نہیں تو لازما پھر دوسری نوع سے ہوئی۔

- 5599حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ الْحَلْوَاءَ وَالْعَسَلَ

أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5614، 5682، 6691، 6972.

ترجمہ: یعنی نبی پاک کو میٹھا اور شہد مرغوب تھا۔

الاطعمہ میں یہ گزر چکی ہے حلواء سکر سے مُعقد ہے عسل کا اس پر عطف عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے کبھی حلواء سکر سے مقعد ہوتا ہے تو اس لحاظ سے دونوں متقارب ہیں، اس باب میں اس کے ایراد کا سبب یہ ہے کہ پکانے سے وہی حلال ہوگا جو حلواء کے معنی میں ہو اور وہ عصیرِ عنب سے جس کا شرب بغیر پکانے کے حلال ہے وہ شہد کے معنی میں ہے کیونکہ وہ اس میں پانی ملا کر اسی وقت (یعنی تازہ کو) پی لیتے تھے۔

11- باب مَنْ رَأَى أَنْ لاَ يَخْلِطَ الْبُسْرَ وَالتَّمْرَ إِذَا كَانَ مُسْكِرًا وَأَنْ لاَ يَجْعَلَ إِدَامَيْنِ فِي إِدَامٍ

(ایک رائے کہ نشہ کے امکان کے پیشِ نظر کچی اور پکی کھجوروں کو مکس کر کے مشروب تیار کرنا منع ہے اور یہ کہ دو سالنوں کو باہم خلط نہ کیا جائے)

ابن بطال کہتے ہیں ان کا قول: (إذا كان مسكرا) خطا ہے کیونکہ خلیطین سے نہی عام ہے اگرچہ دونوں کی کثیر مقدار مسکر نہ ہو کیونکہ دونوں کے مکسچر میں بسرعت اسکار پیدا ہو جاتا ہے بایں طور کہ پینے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو خلیطین سے نہی اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی الوقت مسکر ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ مآل کار وہ مسکر ہو جاتا ہے اگر فی الوقت مسکر ہو تب تو اس کے منہی عنہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کرمانی لکھتے ہیں اس پر یہ خطا نہیں بلکہ علی سبیل المجاز اس کا اطلاق کیا اور یہ مشہور استعمال ہے، ابن منیر نے جواب دیا کہ یہ اعتراض بخاری پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ وہ اسکار سے قبل جوازِ خلیطین کے قائل ہیں اور یا تو اس لئے کہ پہلی حدیث کے مطابق ترجمہ قائم کیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جو وہ لوگوں کو اس وقت پلا رہے تھے وہ مسکر تھا تبھی تحریمِ خمر کی عمومی نہی میں اسے شامل سمجھا حتی کہ کہا: (و إنا لنعدها يومئذ خمراً) تو دلالت ملی کہ یہ مسکر تھا جہاں تک ان کا قول: (و أن لا يجعل إداميں في إدام) ہے تو یہ حضرت جابر اور حضرت ابوقتادہ کی حدیثوں کے مطابق ہے اور یہ نہی عللِ مستقلہ کے ساتھ معلل ہوگی یا تو اسکارِ کثیر کی تحقیق کے مدنظر یا اس توقع کی بنا پر کہ تخلیط کرنے سے بسرعت اسکار ہو سکتا ہے یا پھر علتِ نہی اسراف وشرہ (یعنی فضول خرچی اور حرص) ہے، اسراف کے ساتھ تعلیل نہی عن قران التمر والی حدیث میں مبین ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بظاہر اس ترجمہ سے بخاری کی مراد ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو خلیطین سے نہی کو دو میں سے ایک تاویل کے ساتھ مؤول کرتے ہیں ایک یہ کہ خلیط کو مخلوط پر محمول کیا جائے وہ یہ کہ مثلا اکیلی نبیذِ تمر مشتد ہوئی اسی طرح مثلا اکیلی زبیب کی نبیذ مشتد ہوئی تو دونوں کو خلط ملط کر دیا تا کہ خلّ ہو تو یہ نہی اس تعمدِ تخلیل کے باعث ہے اور یہ بغیر تکلف مطابقِ ترجمہ ہے، دوم یہ کہ اس خلط سے علتِ نہی اسراف ہے تو یہ دو سالنوں کے خلط سے نہی کی مثل ہے، ثانی کی تائید ترجمہ میں ان کا یہ قول کرتا ہے: (و أن لا يجعل إداميں في إدام) ابوبکر اثرم نے بعض حضرات سے نقل کیا کہ انہوں نے نہی عن الخلیطین کو ثانی (یعنی دو سالنوں کے خلط کی نہی) پر محمول کیا ہے اور اسے قِران بین التمر کی نظیر قرار دیا جو الاطعمۃ میں گزری، کہتے ہیں حسب قران بین التمر سے نہی وارد ہے حالانکہ دونوں ایک ہی نوع ہیں تو دو انواع کے مابین قران کی نہی تو بالاولی ہوئی اس لئے بخاری نے جزم بالحکم کرنے کی بجائے (من رأى) کے ساتھ معبر کیا، طحاوی نے ان حضرات کی حمایت کی ہے جو اس نہی کی علت اسراف بیان کرتے ہیں چنانچہ لکھا اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اس زمانہ میں تنگدستی کا شکار تھے انہوں نے اس ضمن میں قران بین التمرین کی نہی بارے ابن عمر کی حدیث پیش کی، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عمر جو نہی عن الخلیطین کے راویوں میں سے بھی ہیں، بسر (یعنی خشک کھجور) کی نبیذ بنایا کرتے تھے تو جب وہ بسر میں کسی تر کھجور کو دیکھتے تو اسے نکال دیتے اس ڈر سے کہ نہی کی خلاف ورزی ہو اور ان کے حسبِ قاعدہ اسے معتمد سمجھنا چاہئے کیونکہ اگر وہ سمجھتے کہ نہی عن الخلیطین نہی عن القران کی مثل ہے تو اس کی مخالفت نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے ہاں (علی غیرہ) ہے۔

- 5600حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنِّي لَأَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا دُجَانَةَ وَسُهَيْلَ ابْنَ الْبَيْضَاءِ خَلِيطَ بُسْرٍ وَتَمْرٍ إِذْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَذَفْتُهَا وَأَنَا سَاقِيهِمْ وَأَصْغَرُهُمْ وَإِنَّا نَعُدُّهَا يَوْمَئِذٍ الْخَمْرَ وَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ سَمِعَ أَنَسًا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:٦٥٥) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5622، 7253

اس کی شرح گزر چکی ، اس میں ہے کہ یہ مشروب تمر و بسر کا خلیط تھا اس سے دلالت ملی کہ نہی عن خلیطین سے مراد جو وہ قبل ازیں بسر و تمر یا اس کے نحو کیا کرتے تھے کیونکہ خلیط میں بسرعت اسکار کی صفت پیدا ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے بخلاف منفرد کے، اس حدیثِ انس کو اول تاویل کے قائلین کے ادعاء پر محمول کرنا ممکن نہیں، بسرعت اسکار پیدا ہونے کے اندیشہ پر علتِ نہی کو محمول کرنا اسراف پر اس کے حمل سے اظہر ہے کیونکہ (مثلا) نصف کلوتمر اور نصف کلو بسر کے خلیط اور کلو خالص زبیب کے مابین کوئی فرق نہیں بلکہ یہ خلیط ان کے لحاظ سے اولی تھا کیونکہ زبیب کی ان کے ہاں قلت تھی بنسبت تمر و رطب کے اور ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیذ بنا لینے کی اذن موجود تھی، قلیل وکثیر کے مابین فرق نہیں کیا، اگر اسراف علت ہوتی تو اس کا اطلاق نہ کرتے! طحاوی نے اختلاف العلماء میں لیث سے نقل کیا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ نبیذِ تمر اور نبیذِ زبیب کو باہم خلط کر کے پیا جائے، نہی اس صورت کی تھی کہ مثلا دونوں کو اکٹھا کیا جائے پھر نبیذ بنائی جائے کیونکہ اس طرح کی نبیذ نسبۃً زیادہ مشتد ہو جانے کا خدشہ تھا۔

(و قال عمرو الخ) قتادہ کے حضرت انس سے سماع کی صراحت مقصود ہے کیونکہ سابق الذکر سند میں عنعنہ ہے مسلم نے اس طریق کو ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (نهى أن يُخلَط التمر و الزهو ثم يُشرَب و أن ذلك كان عامة خمرهم يومئذ) یہ سیاق لفظِ ترجمہ کے محمول علیہ کی نسبت سے اظہر فی المراد ہے، اسنادِ اول میں مسلم نسخہِ نسفی میں منسوب مذکور ہیں یعنی مسلم بن ابراہیم، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔

- 5601حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْبُسْرِ وَ الرُّطَبِ

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے کشمش، کھجور (کے شیرہ) کو اور کچی اور پکی کھجور کو ملا کر بھگونے سے منع کیا کیونکہ اس طرح جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ نہی عن الخلیط بارے صریح نہیں مسلم نے عبدالرزاق اور یحی قطان دونوں ابن جریج سے، کے طریق سے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (لا تجمعوا بين الرطب و بين البسر و بين الزبيب و التمر نبيذا) لیث عن عطاء کے طریق سے نقل کیا: (نهى أن ينبذ التمر و الزبيب جميعا و الرطب و البسر جميعا) (یعنی کھجور اور منقہ کی اکٹھے اور تر اور تازہ کھجوروں کی اکٹھے نبیذ بنانے سے منع کیا)۔

- 5602حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ

عَنُ أَبِيهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُجُمَعَ بَيْنَ التَّمُرِ وَالزَّهُوِ وَالتَّمُرِ وَالزَّبِيبِ وَلُيُنُبَذُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنُهُمَا عَلَى حِدَةٍ

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے منع فرمایا کہ پختہ اور کھدرائی ہوئی کھجور اور پکی ہوئی کھجور اور کشمش ملا کر نبیذ بنائی جائے، فرمایا ہرایک سے الگ الگ نبیذ تیار کی جائے۔

مسلم سے مراد ابن ابراہیم اور ہشام، دستوائی ہیں۔ (نھی) مسلم کی ابن علیہ عن ہشام کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ روایت میں ہے: (لا تُنبذُوا الزھو و الرطب جمیعا)۔ (و ینبذ کل و احد الخ) یعنی ہرایک کی الگ الگ نبیذ تیار کی جائے (پھر جیسا کہ لیث نے کہا چاہیں تو خلط کر کے فوری پی لیں)۔ (علی حدۃ) کشمیھنی کے ہاں (علی حدتہ) ہے اس سے جیسا کہ بیان کیا تاویلِ اول کے رد کی تائید ہوتی ہے مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے جو نبیذ پینا چاہے وہ زبیب، تمر اور بسر کی الگ الگ (تیار شدہ) پیئے، ابن ابوشیبہ، احمد اور نسائی نے حرانی عن ابن عمر کے طریق سے سببِ نہی بھی ذکر کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک نشہ میں دھت کو لایا گیا آپ نے اسے حد ماری پھر پوچھا کیا پیا تھا؟ کہنے لگا تمر و زبیب کی نبیذ پی تھی تب ہدایت فرمائی کہ انہیں خلط نہ کیا کرو ان میں سے ہرایک اکیلی ہی کافی ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب اور کئی دیگر علماء کی رائے ہے کہ اس نہی کا سبب یہ ہے کہ خلط کرنے سے مشتد ہونے سے قبل ہی صفتِ اسکار پیدا ہو سکتی ہے پینے والا سمجھے گا کہ ابھی مسکر نہیں ہوئی حالانکہ وہ ہو چکی ہوگی، کہتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے اصل میں ممتنع تبھی ہوگا جب مسکر ہو اور اس کی علامت مخفی نہیں، بعض مالکیہ کہتے ہیں یہ نہیِ تحریمی ہے، غیر مشتد نبیذ بسر کے غیر مشتد نبیذ تمر کے ساتھ بوقتِ شرب خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے کہ کیا یہ بھی منع ہے یا یہ نہی تیاری کے وقت کے ساتھ مختص ہے؟ تو جمہور نے کہا کوئی فرق نہیں جبکہ لیث کہتے ہیں پیتے وقت خلط کرنے میں حرج نہیں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ سببِ نہی یہ ہے کہ نبیذ میٹھی ہوتی ہے جب ایک اور اس کے ساتھ ملائی جائے گی تو بسرعت مشتد ہو سکتی ہے اور یہ ایک دیگر صورت ہے، گویا نہی خاص ہے اس صورت کے ساتھ کہ ایک کی نبیذ بنائی جائے پھر دوسری اس کے ساتھ ملا لی جائے نہ کہ اکٹھی دونوں کی نبیذ بنائی جائے

نبیذ کے سوا دیگر مشروبات خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے تو ابن تین نے بعض فقہاء سے نقل کیا کہ مریض کے لئے خلطِ مشروبین کرنا مکروہ ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ اکٹھے یا انفراداً اس کے بسرعت اسکار ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، اس کا تعقب کیا گیا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ اس کا قائل ہو سکتا ہے یہ رائے رکھتا ہو کہ علت اسراف ہے جیسا کہ گزرا لیکن مسئلہِ مریض میں یہ اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ اگر مفرد (مشروب) اس کے مرض کی دواء میں کافی ہے وگرنہ مرکب کرنے میں حرج نہیں، ابن عربی لکھتے ہیں تحریم خمر اس کے شرب کے نتیجہ میں ہونے والے نشہ کی وجہ سے ہے اور میٹھی نبیذ پینے کا جواز ہے اگر اس سے نشہ نہ ہو، ان ادعیہ میں انتباذ سے منع کیا تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا، خلیطین کی بابت علماء کے ہاں اختلاف ہے چنانچہ احمد، اسحاق اور اکثر شافعیہ کے ہاں یہ حرام ہے چاہے مسکر نہ بھی ہو، کوفیوں کے ہاں حلال ہے، کہتے ہیں ہمارے علماء اس کی کراہت پر متفق ہیں لیکن اس بارے اختلاف کرتے ہیں کہ یہ کراہت برائے تحریم ہے یا برائے تنزیہہ؟ علتِ منع میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ ایک دوسرے کو مشتد کرتا ہے، بعض نے کہا کیونکہ خلط کرنے

سے بسرعت مسکر ہوسکتا ہے، کہتے ہیں اس امر میں اختلاف نہیں کہ دودھ میں شہد کو ملا لینا خلط نہیں کیونکہ دودھ تو نبیذ نہیں (یعنی خلط کی ممانعت صرف نبیذوں کے ضمن میں ہے) لیکن ابن عبدالحکیم کا قول ہے کہ (شرابئ سکر) (یعنی دو میٹھے مشروبات) کا خلط جائز نہیں جیسے ورد (یعنی زعفران شیر) وجلاب، یہ ضعیف ہے، کہتے ہیں بغرضِ تخلیل خلط کرنے میں اختلاف ہے کہتے ہیں ہمارے لئے چار صورتیں متحصِل ہیں: یہ کہ خلیطین منصوص ہوں (یعنی شرع نے نام لے کر دو اشیاء کا خلط منع کیا ہو) یہ حرام ہے، دوم یہ کہ ایک منصوص اور دوسرا مسکوت عنہ ہے تو اگر ان میں سے ہر ایک اگر مفرداً مسکر ہے تو منصوص پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی حرام ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں مسکوت عنہا ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک مفرداً غیر مسکر ہے تو یہ جائز ہے، کہتے ہیں یہاں ایک چوتھا مرتبہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر دو اشیاء خلط کی جائیں اور ان کے ساتھ کوئی مانعِ اسکار دوائی ملا لی جائے تو مسکوت عنہ میں جواز اور منصوص میں مکروہ ہے، بقول ابن حجر انہوں نے اکثر شافعیہ کی جوبات کہی اسی کے موافق امام شافعی سے ایک نص منقول ہے جنہوں نے لکھا کہ نبی اکرم سے خلیطین سے نہی ثابت ہے لہذا کسی صورت اس کا جواز نہیں مالک سے منقول ہے کہ میں نے اپنے شہر کے اہلِ علم کا یہی موقف پایا خطابی کہتے ہیں ایک جماعت کا ظاہرِ حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہی موقف ہے کہ خلیطین کی تحریم ہے اگرچہ وہ مسکر نہ ہو، یہی مالک، احمد اور اسحاق کا قول ہے اور یہی شافعی کا ظاہرِ مذہب ہے، کہتے ہیں جس نے خلیطین پیا وہ ایک جہت سے آثم ہوا اور اگر اس کے مشتد ہونے کے بعد پیا تب دو جہت سے آثم بنا، لیث نے نہی کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ خلط کر کے نبیذ تیار کی ہو ابن حزم اپنے حسبِ عادت جمود کی روش چلے تو نہی عن خلیطین کو ان پانچ اشیاء میں سے کسی دو کے خلط کے ساتھ خاص کیا: تمر، رطب (تازہ کھجور) زہو (زرد یا سرخ کچی کھجور) بسر (خشک کھجور) اور زبیب تو یہ آپس میں مخلوط ہوں یا ان میں سے کوئی ایک کسی دیگر کے ساتھ مخلوط ہو ان کے ہاں حرام ہے، اگر ان پانچ سے خارج کسی دو کا باہم خلط ہو مثلا دودھ اور شہد کا تو یہ منع نہیں، ان کا رد احمد کی الاشربہ میں تخریج کردہ مختار بن فلفل عن انس سے روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ أن يجمع بين شيئين نبيذا مما يبغى أحدهما على صاحبه) (یعنی نبی پاک نے منع کیا کہ دو ایسی اشیاء کو جمع کر کے نبیذ تیار کی جائے کہ جن میں سے ایک دوسری پہ غالب ہو) قرطبی کے بقول نہی عن خلیطین ظاہر فی التحریم ہے یہی جمہور فقہائے امصار کی رائے ہے صرف مالک سے کراہت کا قول ہے، اس میں کوئی حرج نہیں کے قائلین کا موقف شاذ ہے (ان کی دلیل یہ ہے) کہ ان میں مفردا ہر کوئی حلال ہے لہذا مجتمعاً بھی حلت ہے، کہتے ہیں یہ نص کی مخالفت اور قیاس مع وجود الفارق ہے! یہ دو وجہ سے فاسد ہے پھر یہ دونوں کے الگ الگ جواز اور اجتماعا تحریم کے ساتھ منتقض ہے، کہتے ہیں اس سے بھی عجیب تر ان حضرات کی تاویل ہے جو اس نہی کو بابِ اسراف سے قرار دیتے ہیں بقول ان کے یہ تبدیل (یعنی تحریف) ہے نہ کہ تاویل اور صحیح احادیث اس کے بطلان پر شاہد ہیں، کہتے ہیں شراب کو ادام کا تسمیہ دینا شریعت، لغت اور عرف سے غفلت ہے احادیث سے مفہوم جو ہے وہ خلط کے سبب اسراعِ شدت کا خوف ہے اسی پر ان تمام کے خلط سے نہی میں اقتصار کرنا ہوگا جو بسرعت متغیر ہو سکتے ہیں، کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے افراط سے کام لیا اور خلط سے منع کیا اگرچہ علتِ مذکورہ نہ پائی جائے (یعنی مطلقا خلط سے منع کے قائل ہوئے) تو انہیں چاہئے کہ شہد اور دودھ کے خلیط سے بھی منع کریں، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابن عربی نے محمد بن عبد اللہ بن عبدالحکیم سے مشروبات میں ہر طرح کے خلط سے منع کا قول نقل کیا اور اس پر اظہارِ تعجب کیا ہے۔

علامہ انور (باب من رأى أن لا يخلط الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ نہی اس میں تسارعِ فساد کے سبب ہے تو یہ نہی سدِ ذرائع کی قبیل سے ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری سے گمان تھا کہ وہ حنفیہ پر سخت تنقید کریں گے لیکن وہ تو خاموشی سے گزر گئے اور کسی شئ سے تعرض نہیں کیا، نسائی نے کتاب الاشربہ کو اپنی کتاب کے آخر میں رکھا ہے اور کافی سخت کلام کی، میں نے ان کے سوانح میں پڑھا کہ وہ نبیذ پینے کے ساتھ متہم تھے تبھی ان کی تغلیظ کا راز میرے لئے ظاہر ہوا کہ وہ دراصل اپنے آپکا دفاع کر رہے ہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربہ اور الوليمة) میں نقل کیا۔

12- باب شُرْبِ اللَّبَنِ (دودھ پینا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴾ (فرمایا: گوبر اور خون کے درمیان میں سے خالص اور پینے والوں کیلئے زود ہضم دودھ عطا کیا)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ میں اطالتِ تفنُّن کیا تا کہ اس قول کا رد کریں کہ دودھ اگر کثرت سے پیا جائے تو یہ نشہ آور ہے تو ان نصوص کے ساتھ رد کیا، یہ غیر مستقیم قول ہے کیونکہ مجرد دودھ مسکر نہیں نادراً کبھی اس میں کسی تغیر کی وجہ سے ایسا اتفاق ہو جاتا ہے، دیگر کا کہنا ہے کہ بعض کا زعم ہے کہ اگر دودھ طویل عرصہ پڑا رہے اور متغیر ہو جائے تو اس میں اسکار کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا بھی نادر الوقوع ہے اس سے اس کے شارب کی تاثیم لازم نہیں الا یہ کہ اسے علم ہو کہ یہ پینے سے نشہ طاری ہو جائے گا پھر بھی پی لے! ہاں اس میں کسی دیگر کو خلط کرنے سے وہ مسکر ہو جائے گا اس صورت میں اس کا پینا حرام ہے بقول ابن حجر سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرین سے نقل کیا کہ انہوں نے سنا ابن عمر سے مشروبات کی بابت پوچھا گیا تو جواباً کہا فلاں لوگ فلاں فلاں اشیاء سے شراب تیار کرتے ہیں حتی کہ پانچ انواع ذکر کیں، مجھے ان میں سے صرف شہد، جو اور دودھ ہی یاد ہیں، کہتے ہیں میں دودھ کا نام لینے سے ڈرتا تھا حتی کہ مجھے بتلایا گیا کہ آرمیدیا میں دودھ سے شراب تیار کی جاتی ہے جسے پی کر جلد ہی نشہ سے وہ گر پڑتا ہے، باب کے شروع میں مذکور آیت سے اس امر پر استدلال کیا کہ پانی (بھی) اگر متغیر ہو جائے پھر اس پر ایک طویل عرصہ گزرے حتی کہ خود بخود اس کا تغیر دور ہو اور سابقہ حالت واپس آ جائے تو اس کے ساتھ تطہُر جائز ہوگا، یہ جب وہ کثیر ہو اسی طرح اگر قلیل ہو مگر نجاست سے متغیر نہ ہوا ہو تو بھی، یہ متفق علیہ ہے جہاں تک قلیل پانی جو نجاست کے ساتھ متغیر ہو چکا تو اگر خود بخود اس کا تغیر دور ہو جائے تو اس کے مطہر ہونے میں اختلاف ہے، مالکیہ کے ہاں مشہور یہ کہ مطہر ہے ظاہرِ استدلال بھی اس کی تقویت کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے، بُعد میں اس سے قریب ہی ان حضرات کا استدلال ہے جو اس کے ساتھ منی کی طہارت پر استدلال کرتے ہیں، اس کی تقریر یہ ہے کہ دودھ فرث ودم کے ساتھ خلط ملط ہوا پھر بدل کر اور خالص ہو کر باہر نکلا بظاہر اسی طرح منی کا معاملہ ہے اگرچہ خون سے منقصر (یعنی نمودار) ہے مگر غیر صفتِ دم پر ہے لہذا نجس نہیں۔

(و قول الله الخ) غیر ابوذر نے (لبنا خالصا) بھی مزاد کیا، ان کے غیر اور غیرِ نسفی نے بقیہ آیت بھی ذکر کی اکثر نسخوں میں شروع میں (یخرج) ہے حالانکہ آیت میں یوں ہے: (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ)[النحل : ٦٦]

یخرج سورت کی ایک دیگر آیت میں ہے:(يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُوۡنِهَا شَرَابٌ مُّخۡتَلِفٌ اَلۡوَانُهٗ)[النحل: ۶۹]بعض نسخوں میں اور اسی پر اسماعیلی اور ابن بطال وغیرہما چلے (یخرج)محذوف ہے بظاہر اس کا اضافہ بخاری کے کسی ناقل نے (غلطی سے) کر دیا یہ آیت چوپاؤں کے تمام انواع کے دودھ کی حلت میں صریح ہے کیونکہ اس کے ساتھ وقوعِ امتنان ہوا تو تمام انعام کے البان کو حالِ حیات میں یہ شامل ہے،فرث وہ جو کرش (یعنی اوجھری) میں جمع ہوتا ہے بقول قزاز یہ وہ جو کرش سے نکلے تم کہو گے:(فرثت الشیٔ) جب اسے برتن سے نکال کر نوش کرو،خروج کے بعد اسے سرجین اور زبل کہتے ہیں قزار نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جانور جب چارہ کھاتا ہے اور وہ اس کے کرش میں مستقر ہو جاتا ہے تو اس کا اسفل (یعنی نچلا) فرث، درمیان میں دودھ اور بالائی حصہ خون ہوتا ہے، جگر اس پر مسلط ہے جو خون کی تقسیم اور شریانوں میں اس کے جریان کا عمل کرتا ہے وہی تھنوں میں دودھ جاری کرتا ہے کرش میں صرف فرث باقی رہ جاتا ہے۔(لبنا خالصا) سے مراد کہ نہ اس میں خون کی سرخی اور نہ گوبر کی قذارت ہوتی ہے،اس باب کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

- 5603حَدَّثَنَا عَبۡدَانُ أَخۡبَرَنَا عَبۡدُ اللَّهِ أَخۡبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهۡرِيِّ عَنۡ سَعِيدِ بۡنِ الۡمُسَيَّبِ عَنۡ أَبِي هُرَيۡرَةَ قَالَ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيۡلَةَ أُسۡرِيَ بِهِ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَقَدَحِ خَمۡرٍ
(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۰۴) .أطرافه 3394، 3437، 4709، - 5576

اس بارے بحث گزری ہے،خمر ولبن کے مابین تخییر کی حکمت حالانکہ خمر حرام اور دودھ حلال ہے، یہ ہے کہ تب تک شراب حرام نہ تھی یا اس لئے کہ وہ جنت کی شراب تھی جو حرام نہیں، (ليلة أسرى به) میں لیلۃ پر تنوین بھی بیان کی گئی ہے میرے حسبِ علم روایت میں اضافت ہے۔

- 5604حَدَّثَنَا الۡحُمَيۡدِيُّ سَمِعَ سُفۡيَانَ أَخۡبَرَنَا سَالِمٌ أَبُو النَّضۡرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَيۡرًا مَوۡلَى أُمِّ الۡفَضۡلِ يُحَدِّثُ عَنۡ أُمِّ الۡفَضۡلِ قَالَتۡ شَكَّ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوۡمَ عَرَفَةَ فَأَرۡسَلۡتُ إِلَيۡهِ بِإِنَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ فَشَرِبَ فَكَانَ سُفۡيَانُ رُبَّمَا قَالَ شَكَّ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوۡمَ عَرَفَةَ فَأَرۡسَلَتۡ إِلَيۡهِ أُمُّ الۡفَضۡلِ فَإِذَا وُقِفَ عَلَيۡهِ قَالَ هُوَ عَنۡ أُمِّ الۡفَضۡلِ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۵۷۶) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5618، - 5636

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں ، یہ الصیام میں مشروحا گزری۔(و كان سفيان ربما الخ) یعنی کبھی سفیان ام الفضل کا واسطہ ذکر نہ کرتے گویا مرسلا اسے تحدیث کیا کرتے تھے جب اس بارے پوچھا جاتا کہ کیا یہ موصول ہے یا مرسل؟ تو کہتے یہ ام الفضل سے ہے(و كان سفيان) کے قائل حمیدی ہیں الحج میں ابن مدینی عن سفیان سے اس زیادت کے بغیر گزری ہے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا دونوں روایتوں کے مابین کوئی مخالفت نہیں کیونکہ جائز ہے کہ ام الفضل اپنے آپ کو غائب ظاہر کر کے کہیں :(فأرسلت أم الفضل) یعنی علی سبیل التجرید۔

- 5605حَدَّثَنَا قُتَيۡبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الۡأَعۡمَشِ عَنۡ أَبِي صَالِحٍ وَأَبِي سُفۡيَانَ عَنۡ جَابِرِ بۡنِ عَبۡدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيۡدٍ بِقَدَحٍ مِنۡ لَبَنٍ مِنَ النَّقِيعِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا خَمَّرۡتَهُ وَلَوۡ أَنۡ

تَعرُضَ عَلَيهِ عُودًا .طرفه - 5606

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ ابوحمید انصاری مقام نقیع میں ایک پیالہ میں نبی پاک کے پاس دودھ لائے تو آپ نے ان سے فرمایا اس کوڈھانک کر کیوں نہ لائے ، ایک چوڑی سی تختی ہی اس پر رکھ لیتے۔

(عن أبي صالح و أبي الخ) اکثر اصحاب اعمش نے ان سے یہی نقل کیا مسلم کے ہاں ابومعاویہ نے ان سے فقط ابو صالح کا ذکر کیا اسماعیلی نے اسے ایک اور حوالے کے ساتھ حفص عن اعمش عن ابی سفیان عن جابر نقل کیا ہے اسی طرح (عن أبي صالح عن أبي هريرة) بھی مگر یہ شاذ ہے محفوظ (عن جابر) ہے۔ (من النقيع) کہا گیا چوپاؤں کی چراگاہ کے بطور جو علاقہ محفوظ کیا جاتا ہے، بعض نے اس کا غیر کہا کتاب الجمعہ میں نقیع الخضمات کا ذکر گزرا ہے تو یہ تعدد پر دال ہے یہ ایک وادی تھی جہاں پانی جمع ہوتا تھا (الناقع) بمعنی (المجتمع) ہے بعض نے کہا یہاں برتن تیار کئے جاتے تھے جبکہ بعض نے کہا صحن مراد ہے اسے خطابی نے ذکر کیا خلیل سے منقول ہے وہ وادی جہاں درخت ہوں، ابن تین کے بقول ابوالحسن قابسی نے نون کی جگہ باء ذکر کیا ہے عیاض نے بھی ابو بحر بن عاص سے یہی نقل کیا مگر یہ تصحیف ہے بقیع تو مدینہ کا قبرستان ہے قرطبی کے بقول اکثر نے نون کے ساتھ ذکر کیا یہ عقیق کی جانب مدینہ سے بیس فرسخ دور ایک جگہ تھی۔ (ألا) بمعنی ھلا۔ (تعرض) بقول اصمعی تائے مفتوح اور ضمِ راء کے ساتھ ہے یہی جمہور کی روایت ہے ابوعبید نے راء پر زیر بھی جائز قرار دی یہ عرض سے ماخوذ ہے ای (تجعل العود عليه بالعرض) معنی یہ کہ اگر پورا نہ بھی ڈھانپے تو کم از کم اس پر کوئی لکڑی وغیرہ عرضاً رکھ دے، میرا خیال ہے عرضِ عُود کے ساتھ اکتفاء میں راز یہ ہے کہ (أن تعاطي التغطية) (یعنی ڈھانپنے کی علامت ہو) یا عرض تسمیہ کے ساتھ مقترن ہے تو عرض تسمیہ کی علامت تصور ہوگی تو شیاطین کو قریب آنے سے مانع ہوگی اس بارے چند ابواب کے بعد بحث ہوگی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش عن ابی صالح وحدہ عن جابر سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ آپ نے پانی طلب فرمایا ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا ہم آپ کو نبیذ نہ پیش کریں؟ فرمایا کیوں نہیں؟ تو وہ شخص دوڑتا ہوا گیا اور ایک قدحِ نبیذ لئے آیا آپ نے فرمایا:(ألا خمَّرْتَه؟)(یعنی ڈھانپا کیوں نہیں؟) مسلم کی ہی ابن جریج عن ابی زبیر سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت جابر سے سنا کہتے ہیں ابوحمید ساعدی کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس (لبن من النقيع)کا پیالہ بھرا ہوا لایا جو ڈھانپا ہوا نہ تھا تو بظاہر یہ قصہ ابوحمید کا ہے اور جابر بھی وہاں حاضر تھے جبکہ نبیذ کا قصہ انہوں نے ابوحمید سے اخذ کیا اور ابو حمید کو مبہما ذکر کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابوحمید نے ہی انہیں یہ قصہ بیان کرتے ہوئے اپنے آپ کو مبہم رکھا ہو کسی اور کا ہونا بھی محتمل ہے اور یہی میرے لئے ظاہر ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 5606حَدَّثَنَا عُمَرُ بنُ حَفصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعمَشُ قَالَ سَمِعتُ أَبَا صَالِحٍ يَذكُرُ أُرَاهُ عَن جَابِرٍؓ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيدٍ رَجُلٌ مِنَ الأَنصَارِ مِنَ النَّقِيعِ بِإِنَاءٍ مِن لَبَنٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَّا خَمَّرتَهُ وَلَو أَن تَعرُضَ عَلَيهِ عُودًا وَحَدَّثَنِي أَبُو سُفيَانَ عَن جَابِرٍ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا
.(سابقہ) طرفه - 5605

- 5607حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ ؓ قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ مَكَّةَ وَأَبُو بَكْرٍ مَعَهُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَرَرْنَا بِرَاعٍ وَقَدْ عَطِشَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَبُو بَكْرٍ ؓ فَحَلَبْتُ كُثْبَةً مِنْ لَبَنٍ فِي قَدَحٍ فَشَرِبَ حَتَّى رَضِيتُ وَأَتَانَا سُرَاقَةُ بْنُ جُعْشُمٍ عَلَى فَرَسٍ فَدَعَا عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ سُرَاقَةُ أَنْ لاَ يَدْعُوَ عَلَيْهِ وَأَنْ يَرْجِعَ فَفَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۳۱) أطرافه 2439، 3615، 3652، 3908، 6587 - 3917

شعبہ نے ابو اسحاق سے یہی سیاق روایت کیا ہے اسرائیل نے ابو اسحاق سے مطولا یہ حدیث نقل کی، الھجرۃ میں یہ گزری ہے۔ (فجلبت) وہاں تھا کہ راعی کو دوہنے کا کہالھذا یہاں انکی اپنی طرف یہ نسبت مجازی ہے۔ (کثبۃ) خلیل کہتے ہیں ہر قلیل جسے تو نے جمع کیا کثبہ ہے بقول ابن فارس دودھ یا تمر کا قطعہ، ابوزید کہتے ہیں پیالہ بھر دودھ کو بھی کثبہ کہا جائے گا بعض نے کہا ایک وقت کا اونٹنی کا دودھ، شیخ بخاری محمود ابن غیلان ہیں جبکہ نضر سے مراد ابن شمیل ہیں، آنجناب کے یہ دودھ پی لینے کی احسن توجیہہ حالانکہ چرواہے نے بتلایا تھا کہ ریوڑ کا وہ مالک نہیں، یہ ہے کہ عربوں کے عرف میں یہ تسامح موجود تھا یا مالک نے اسے اجازت دے رکھی تھی کہ جو گزرنے والا طلب کرے اسے دے دیا کرے کئی دیگر احتمالات بھی ہیں جو الھجرۃ میں مذکور ہوئے۔

- 5608حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ نِعْمَ الصَّدَقَةُ اللِّقْحَةُ الصَّفِيُّ مِنْحَةً وَالشَّاةُ الصَّفِيُّ مِنْحَةً تَغْدُو بِإِنَاءٍ وَتَرُوحُ بِآخَرَ
(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۲) .طرفه - 2629

(اللقحۃ) لام کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے قاف ساکن ہے جو قریب العھد بالولادت ہو، صفی بروزن عظیم یہ (الکثیرۃ اللبن) ہے (زیادہ دودھ والی) یہ بمعنی مفعول ہے ای (مصطفاۃ مختارۃ) (تغدو و تروح) میں اشارہ ہے کہ مستعیر اس کے دودھ کا مستاصل نہ ہوگا، اس کا مفصل بیان کتاب العاریۃ میں گزرا۔

- 5609حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ الأَوْزَاعِيِّ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ إِنَّ لَهُ دَسَمًا .طرفه - 211
ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے دودھ نوش کیا پھر (نماز ادا کرنے کیلئے) کلی کی اور فرمایا اس میں چکناہٹ ہوتی ہے۔

- 5610 وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعْتُ إِلَى السِّدْرَةِ فَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ نَهَرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهَرَانِ بَاطِنَانِ فَأَمَّا

الظَّاهِرَانِ النِّيلُ وَالْفُرَاتُ وَأَمَّا الْبَاطِنَانِ فَنَهَرَانِ فِي الْجَنَّةِ فَأُتِيتُ بِثَلَاثَةِ أَقْدَاحٍ قَدَحٌ فِيهِ لَبَنٌ وَقَدَحٌ فِيهِ عَسَلٌ وَقَدَحٌ فِيهِ خَمْرٌ فَأَخَذْتُ الَّذِي فِيهِ اللَّبَنُ فَشَرِبْتُ فَقِيلَ لِي أَصَبْتَ الْفِطْرَةَ أَنْتَ وَأُمَّتُكَ، قَالَ هِشَامٌ وَسَعِيدٌ وَهَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَنْهَارِ نَحْوَهُ وَلَمْ يَذْكُرُوا ثَلَاثَةَ أَقْدَاحٍ

أطرافه 3570، 4964، 6581، - 7517.

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا مجھے سدرۃ المنتہیٰ تک اٹھایا گیا تو وہاں چار دریا دیکھے دو ظاہری اور دو باطنی ظاہری جو ہیں وہ نیل وفرات اور باطنی جنت کے دو دریا ہیں پھر میرے پاس تین پیالے لائے گئے ایک میں دودھ، ایک میں شہد اور ایک میں شراب تھی تو میں نے دودھ والا پیالہ لیا اور اسے پی لیا تو مجھے کہا گیا آپ اور آپ کی امت نے فطرت کو پالیا۔

دودھ پینے کے بعد (اگر نماز پڑھنی ہو اور وضوء بھی ہو تو) کلی کرنے کی بابت، اس کی شرح کتاب الطھارۃ میں گزری ہے اسے ابوجعفر طبری نے عقیل عن زہری سے صیغۂ امر کے ساتھ نقل کیا: (تَمَضْمَضُوا مِن اللبن) ۔(و قال ابراهيم) اسے ابوعوانہ، اسماعیلی اور طبرانی نے معجم صغیر میں موصول کیا ابن مندہ کی غرائبِ شعبہ میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے، طبرانی کہتے ہیں اسے شعبہ سے صرف ابراہیم بن طہمان نے روایت کیا ہے اور ان سے حفص بن عبداللہ نیشاپوری اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ (رفعت إلى الخ) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ مجہول ہے، مستملی کے ہاں (دفعت) ہے وہ (أنا) کے صیغہ کے بطور ہے تب (إلى) حرف جر ہے۔ (و قال هشام) یعنی دستوائی، ہمام سے ابن یحیی اور سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں یعنی ان سب نے قتادہ سے یہ حدیث روایت کی اور اسناد میں حضرت انس کے بعد مالک بن صعصعہ کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے جو شعبہ نے ذکر نہیں کیا۔ (في الأنهار نحوه) یعنی ان حضرات نے متن میں ذکرِ انہار پر توافُق کیا ان کی روایت میں (سدرة المنتهى) کے بعد مزید یہ عبارت بھی ہے: (فإذا نبقها كأنه قلال هجر و ورقها كأنها آذان الفيلة في أصلها أربعة أنهار)۔

(و لم يذكرو الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (ولم يذكر) ہے اس نفی کا ظاہر یہ ہے کہ ان تینوں کی روایتوں میں اقداح کا ذکر واقع نہیں، یہ بدء الخلق میں گزری ہدبہ عن ہمام کی روایت کے ساتھ معترض ہے جس کے الفاظ ہیں: (ثم أتيت بإناءٍ مِن خمر و إناءٍ مِن لبن و إناءٍ من عسل) تو محتمل ہے کہ نفیِ مذکور سے مراد خاص اقداح (کے لفظ) کے ذکر کی نفی ہو، یہ احتمال بھی ہے کہ نسخۂ کشمیہنی میں مذکور صیغۂ مفرد ہی محفوظ ہو اور فاعل ہشام دستوائی ہوں چنانچہ بدء الخلق میں یزید بن زریع عن سعید و ہشام جمیعا عن قتادہ سے مطولا اس کی روایت میں اصلاً ہی آنیہ کا ذکر موجود نہیں لیکن مسلم نے عبدالاعلی عن ہشام سے روایت میں یہ عبارت نقل کی: (ثم أُتِيتُ بإناءَ يْنِ أحدُهما خمر والآخر لبن فعرضا عليَّ) پھر معاذ بن ہشام عن ابیہ کے طریق سے (نحوه) ذکر کیا سیاق نقل نہیں کیا نسائی نے اسے یحیی قطان عن ہشام سے تخریج کیا اور اس میں بھی آنیہ کا ذکر موجود نہیں اس سے واضح ہوا کہ روایتِ ہمام میں تینوں کا ذکر ہے اگر چہ ذکرِ عدد اور وصفِ ظروف کی صراحت نہیں کی جبکہ سعید کی روایت میں فقط دو اناء کا ذکر ہے اور ہشام کے ہاں اس قسم کا کوئی ذکر ہی نہیں، اسماعیلی نے دو اناء والی روایت کو راجح قرار دیا حدیثِ شعبہ کے عقب میں لکھتے ہیں یہ شعبہ کی حدیث ہے جبکہ

اول الباب مذکور سعید بن مسیّب عن ابو ہریرہ کی روایت اسناد کے اعتبار سے اس سے اصح واولی ہے یہی کہا حالانکہ انہوں نے حدیثِ ہمام عن جماعۃ عن ہدبہ تخریج کی ہے بعینہ اسی طرح جو بخاری نے نقل کی اور حافظ راوی کی زیادت مقبول ہے پھر ان کے متابع ہیں بھی، دو برتنوں کا ذکر تیسرے کی نفی نہیں کرتا، میں نے پہلے حدیثِ اسراء پر اپنی کلام کے اثناء لکھا ہے کہ آنجناب پر یہ عرضِ آنیہ دو مرتبہ ہوا ہے ایک دفعہ معراج سے قبل (یعنی آسمانوں کی طرف آپ کو لے جائے جانے سے قبل) ایک مرتبہ جب آپ بیت المقدس میں تھے اور دوسری مرتبہ جب آپ سدرۃ المنتہی میں تھے اس سے جملہ اشکال رفع ہو جاتے ہیں،

ابن منیر لکھتے ہیں شہد چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں حکمت کا ذکر نہیں ہوا جیسے شراب چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں ہوا، شائد حکمت یہ تھی کہ دودھ انفع ہے اس سے ہڈیاں مضبوط اور گوشت اُگتا ہے وہ اکیلا بھی ایک مکمل غذا ہے کسی صورتِ اسراف میں داخل نہیں، زہد کی طرف اقرب ہے اور کسی صورت ورع اور اس کے مابین منافات نہیں (یعنی شہد صرف مالداروں کو ہی نصیب ہوتا ہے پھر اس کے مسلسل استعمال سے آدمی عبادات میں کچھ سست ہو سکتا ہے) شہد اگرچہ حلال ہے مگر مستلذات میں سے ہے عین ممکن ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا اس آیت کے حکم میں مندرج ہو: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا)[الأحقاف: ۲۰] بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں راز وہ جو حدیثِ اسراء کے بعض طرق میں مذکور ہوا کہ آپ کو پیاس لگی تو اقداح لائے گئے آپ نے دودھ کے پیالہ کو ترجیح دی کیونکہ بنسبت شراب وشہد کے اس میں پیاس بجھانے کی زیادہ صلاحیت تھی تو یہی دودھ اختیار کرنے میں اصلی سبب ہے پھر کئی دیگر جہات سے بھی اس کی ترجیح مصادف ہوئی اس بارے کچھ بحث ذکر ہو چکی ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس کے لئے یہ معکر نہیں جو مذکور گزرا، آگے بھی آئے گا کہ آپ کو حلواء اور شہد پسند تھا کیونکہ یہ پسندیدگی (مقتصداً فی تناوله) تھی (یعنی انہیں تناول کرنے میں اعتدال سے کام لیتے یا مطلب یہ کہ شوق سے کھاتے) نہ کہ اسے عادت بنا لینے میں اور نہ تنطعاً (یعنی اس میں مبالغہ وتکلف کرنا)، حضرت جبریل کے شراب کی بابت قول کہ اگر اسے اختیار کرتے تو آپ کی امت گمراہ ہو جاتی، سے ماخوذ کیا جا سکتا ہے کہ شراب پینے کا نتیجہ گمراہی ہے اور یہ کسی معین مقدار کے ساتھ مختص نہیں، آپ پر عرضِ آنیہ ایک قسم کا اظہارِ تیسیر اور آپ کی طرف تفویضِ امور کا اشارہ تھا۔

- 13باب اسْتِعْذَابِ الْمَاءِ (میٹھے پانی کی طلب وخواہش کرنا)

- 5611حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ أَنْصَارِيٍّ بِالْمَدِينَةِ مَالاً مِنْ نَخْلٍ وَكَانَ أَحَبُّ مَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرُحَاءَ وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَ الْمَسْجِدِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ قَالَ أَنَسٌ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ قَامَ أَبُو طَلْحَةَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ وَإِنَّ أَحَبَّ مَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ

أَرَاكَ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَخٍ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ أَوْ رَايِحٌ شَكَّ عَبْدُ اللَّهِ وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَفِي بَنِي عَمِّهِ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى رَايِحٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۷۳) .أطرافه 1461، 2318، 2752، 2758، 2769، 4554، - 4555

اس کے جملہ:(و يشرب من ماء فيها طيب) سے غرضِ ترجمہ ہے حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ترجمہ میں مذکور خاص یہ لفظ بھی ہے، اس میں ہے: (كان رسول الله ﷺ يُسْتَعْذَبُ له الماءُ مِنْ بيوت السقيا) سقیا کی بابت قتیبہ کہتے ہیں یہ ایک چشمہ کا نام تھا جو مدینہ سے دو دن کی مسافت پر تھا ابو داؤد نے اس حدیث کی جید سند کے ساتھ تخریج کی اور ساتھ میں ان کا یہ قول بھی ذکر کیا، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ابوالہیثم بن تیہان کے قصہ میں مذکور ہے کہ آنجناب جب ان کے ہاں تشریف لائے اور ان کی بابت دریافت کیا تو ان کی زوجہ نے جواب میں کہا: (ذهب يَسْتَعْذِبُ لنا من الماء) (یعنی ہمارے لئے میٹھا پانی لینے گئے ہیں) اسے مسلم نے نقل کیا واقدی نے ابورافع کی بیوی سلمی کی حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ جب نبی اکرم نے حضرت ابوایوب انصاری کے ہاں نزول فرمایا تو وہ آپ کیلئے مالک بن نضر والدِ انس کے کنویں سے میٹھا پانی منگوایا کرتے تھے پھر حضرت انس، ہند اور حارث جو اسماء کے بیٹے تھے، پر ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ بیوتِ سقیاء سے ازواج مطہرات کے گھروں میں پانی لائیں آپ کا غلام رباح کبھی بئرِ عرس اور کبھی بیوتِ سقیاء سے آپ کیلئے پانی لاتا، ابن بطال کہتے ہیں میٹھے پانی کی طلب زہد کے منافی نہیں اور نہ یہ مذموم ترفُّہ میں داخل ہے بخلاف پانی میں کستوری وغیرہ کوئی خوشبو ملا لینے کے، مالک نے اسے اسراف کی وجہ سے مکروہ جانا میٹھے پانی کی طلب اور اسکا شرب مباح ہے صالحین کا یہ فعل رہا ہے کھارا پانی پینے میں کوئی فضیلت کی بات نہیں، کہتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ استطابتِ اطعمہ (یعنی لذیز کھانوں کی طلب) جائز ہے اور یہ اہلِ خیر کا فعل ہے! ثابت ہے کہ آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) [المائدة: ۸۷] ان حضرات کے بارہ میں نازل ہوئی جنہوں نے عزم کیا تھا کہ لذیذ کھانوں سے احتراز برتیں گے، کہتے ہیں اگر یہ اللہ کے ارادہ ومشیت کے منافی ہوتا تو اس کے ذکر کے ساتھ امتنان نہ کرتا بلکہ انہیں حرام سمجھنے سے نہی دال ہے کہ وہ چاہتا ہے کہ اس کے بندے ان سے محظوظ ہوں تا کہ اس طرح اللہ کی نعمتوں کا شکر بجالائیں اگرچہ اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے سے ہم قاصر ہیں ،ابن منیر کہتے ہیں جہاں تک یہ بات کہ استعذ ابِ ماء زہد وورع کے منافی نہیں تو یہ واضح ہے مگر لذیذ اطعمہ پر اس سے استدلال بعید ہے، ابن تین لکھتے ہیں یہ حدیث کسی باغ (وغیرہ) سے بغیر قیمت پانی پی لینے کے جواز پر اصل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ماذون لہ کے وہاں داخل ہونے میں کوئی شک نہیں مگر دیگر کیلئے یہ بات کہنا محلِ نظر ہے۔

(رايح أو رابح) اول کا معنی یہ ہے کہ اس کا اجرا سے ملتا رہے گا کبھی منقطع نہ ہوگا ثانی کا معنی ہے: (كثير الربح) (بہت نفع والا)۔(قال اسماعيل الخ) یعنی ابن ابواویس، ان کی روایت تفسیر آل عمران جبکہ یحی بن یحی کی الوکالۃ میں گزر چکی ہیں الوکالہ میں اس کی مفصل شرح ہوئی تھی۔

14 - باب شَوْبِ اللَّبَنِ بِالْمَاءِ (لسی بنالینا)

ترجمہ میں شرب کا لفظ ذکر کیا تا کہ دودھ کو فروخت کرتے ہوئے اس میں پانی ملا لینے سے احتراز ہو جو غش ہے (ساری بڑی خرابیوں کی طرح یہ خرابی بھی پاکستانی معاشرہ میں بدرجہ اَتم موجود ہے چراغ لے کر ڈھونڈھنے سے بھی گھروں میں دودھ سپلائی کرنے والا کوئی شخص ایسا نہ ملے گا جو دودھ میں پانی کی ملاوٹ نہ کرتا ہو اب تو لوگ ان سے ملتمس ہوتے ہیں کہ جناب پانی ڈالیں مگر ذرا صاف) کشمیہنی کے ہاں (شوب) ہے یہ بمعنی خلط ہے ابن منیر اس کی شرح میں کہتے ہیں اس کا مقصود یہ ہے کہ یہ خلیطین سے سابق الذکر نہی میں شامل نہیں، یہ سابق الذکر اس توجیہہ کا مؤید ہے کہ ان خلیطین سے نہی مراد ہے جب دونوں میں سے ہر ایک مسکر کی جنس سے ہو، عرب جو گرم علاقوں کے باسی تھے، دودھ دوہ کر اس میں اسلیئے پانی کی آمیزش کرتے تھے تا کہ اس کی حرارت کم ہو (یعنی اگر فوری طور پر پینا چاہیں)۔

5612 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا وَأَتَى دَارَهُ فَحَلَبْتُ شَاةً فَشُبْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْبِئْرِ فَتَنَاوَلَ الْقَدَحَ فَشَرِبَ وَعَنْ يَسَارِهِ أَبُو بَكْرٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أَعْرَابِيٌّ فَأَعْطَى الْأَعْرَابِيَّ فَضْلَهُ ثُمَّ قَالَ الْأَيْمَنَ فَالْأَيْمَنَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۵۲). أطرافه 2352، 2571، 5619 -

شیخ بخاری عبد اللہ بن عثمان ہیں (عبدان ان کا لقب تھا) جو ابن مبارک سے راوی ہیں، یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (و أتى داره) دارِ انس مراد ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے یعنی انہوں نے آپ کو تب دیکھا جب آپ ان کے ہاں تشریف لائے، الھبہ میں ابو طوالہ عن انس کے طریق سے یہ الفاظ گزرے: (أتانا رسول اللهﷺ فى دارنا هذه فاستسقى فحَلَبنا شاةً لنا) تو اس روایت میں تعیین کی کہ حضرت انس نے دوہا تھا۔ (و أبوبكر عن يساره) ابو طوالہ کی روایت میں حضرت عمر کے بارہ میں ہے کہ وہ آپ کے سامنے تھے الشرب میں شعیب عن زہری کے طریق سے گزرا کہ حضرت عمر نے کہا یہ ابو بکر ہیں، خطابی وغیرہ لکھتے ہیں زمانہِ جاہلیت میں رؤساء اور ملوک کی عادتِ جاریہ یہ تھی کہ وہ شرب میں ایمن کی تقدیم کے قائل تھے حتی کہ عمرو بن کلثوم اپنے قصیدہ میں کہتا ہے: (و كانَ الكأسُ مَجْرَاها اليمينا) (عمرو مشہور جاہلی شاعر اور اپنے قبیلہ کا سردار تھا یہ شعر اس کے معلقہ کا ہے، پہلا مصرعہ ہے: حَبَسْتِ الْكَأْسَ عَنَّا أُمَّ عَمْرو) تو حضرت عمر ڈرے کہ اعرابی جو دائیں جانب بیٹھا تھا کو ابو بکر پر مقدم نہ کر دیں تو اس وجہ سے کہا کہ ان کے ہاں محتمل تھا کہ آپ حضرت ابو بکر کو ترجیح دیں اور اس طرح اب سنت یہ ہو کہ افضل کو ایمن پر فوقیت حاصل ہے مگر آپ نے اپنے فعل وقول کے ساتھ تبیین فرمائی کہ اس عادت کو سنت نے تبدیل نہیں کیا اور وہ مستمر ہے اور اس ضمن میں ایمن افضل پر مقدم ہے، اس سے افضل کا حطِ رتبہ لازم نہیں یہ دراصل یمین کی یسار پر فضیلت کے سبب ہے (نہ کہ ایمن کی دیگر پر افضلیت)۔

(فأعطى الخ) الھبہ میں گزرا کہ بعض نے گمان کیا کہ یہ خالد بن ولید تھے مگر یہ وہم ہے طبرانی کی عبد اللہ بن ابو حبیبہ سے روایت میں ہے کہتے ہیں نبی اکرم ہمارے ہاں قباء کی مسجد میں آئے میں آیا اور آپ کی دائیں طرف بیٹھ گیا ابو بکر آپ کی بائیں جانب

تھے آپ نے پانی طلب کیا تو پی کر مجھے پکڑا دیا تو یہ بھی ایک دیگر واقعہ ہے کیونکہ زیر نظر واقعہ حضرت انس کے گھر میں پیش آیا تھا پھر اس انصاری کی بابت اعرابی کا لفظ استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ (ثم قال الأيمن فالأيمن) ابوطوالہ کی روایت میں : (الأيمنون فالأيمنون) ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر: (مقدمون) یا (أحَقُّ) یا (يُقَدَّم الأيمنون) ہے، روایتِ باب میں رفع بھی جائز ہے علی ماتقدم اور نصب بھی کہ (قَدِّمُوا) یا (أَعْطُوْا) کو مقدر مانا جائے، الهبہ کی روایت میں تھا: (ألا فَيَمِّنُوْا) بعض نے الایمن کے تکرار سے استنباط کیا ہے کہ ترتیب یہ رہنی چاہئے کہ دائیں پھر اس کا دائیں پھر۔۔۔۔۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اعرابی کے بعد حضرت عمر نے پیا پھر ابوبکر کی باری آئی لیکن بظاہر حضرت عمر نے ایثار سے کام لیتے ہوئے حضرت ابوبکر کو پینے دیا ہوگا

حدیث سے مذکورہ فوائد کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی مجلسِ علم وغیرہ میں آئے وہ کسی اپنے سے افضل واولیٰ کے سبب اپنی جگہ سے ہٹایا نہ جائے بلکہ ہر آنے والا بغیر کسی کو ڈسٹرب کئے جہاں جگہ ملے بیٹھ جائے البتہ اگر کسی نے ایثار سے کام لیتے ہوئے اپنی جگہ پیش کر دی تو ایسا کرنا جائز ہے، یہ بھی کہ جو کسی شئ کا حقدار ہے بڑا ہو یا چھوٹا اس کی اذن سے ہی اس کا حق کسی اور کو دیا جائے (اور اگر وہ انکار کرے جیسے اسی طرح کی ایک مجلس میں حضرت ابوبکر کیلئے اپنا حق چھوڑنے سے نبی پاک کے استیذان کے باوجود ابن عباس نے انکار کیا تھا، تو یہ بھی اسکا حق ہے) یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک مجلس کے حاضرین اس مجلس میں اگر کوئی اکل وشرب کا سامان آئے تو وہ اس میں شرکاء ہیں اور یہ علی سبیل الفضل ہے نہ کہ علی سبیلِ لزوم کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ اس کا مطالبہ کرنا واجب نہیں، یہ بات ابن عبد البر نے کہی اس کا محل تب ہے اگر وہاں امام (یعنی حاکم) یا اس کا قائم مقام موجود نہ ہو، اگر وہ ہے تو اسے ہی حقِ تصرف ہوگا، بقیہ فوائد تین ابواب کے بعد آئیں گے۔

- 5613حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فِي شَنَّةٍ وَإِلاَّ كَرَعْنَا قَالَ وَالرَّجُلُ يُحَوِّلُ الْمَاءَ فِي حَائِطِهِ قَالَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي مَاءٌ بَائِتٌ فَانْطَلِقْ إِلَى الْعَرِيشِ قَالَ فَانْطَلَقَ بِهِمَا فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ قَالَ فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ شَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ .طرفه - 5621

ترجمہ: جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ایک انصاری کے پاس گئے اور آپ کے ساتھ ایک ساتھی (ابوبکرؓ) بھی تھے پس نبی پاک نے اس شخص سے فرمایا اگر رات کا پانی (باسی) تمہاری مشک میں ہو تو (برتن سے) پلاؤ ورنہ ہم (یہیں) اوکھ سے منہ لگا کر پی لیں گے (راوی) کہتے ہیں کہ یہ شخص اپنے باغ کو پانی دے رہا تھا (اس لیے نبی ﷺ نے یہ فرمایا) اس شخص نے عرض کی آپ جھونپڑی میں تشریف لے چلئے میرے پاس رات کا پانی ہے وہ دونوں کو وہاں لے گیا اور ایک پیالہ میں پانی اور اپنی بکری کا دودھ اس میں دوہ کر لایا اور رسول اللہ نے پی لیا پھر جو آپ کے ساتھ آئے تھے انھوں نے بھی پیا۔

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں ابو عامر سے مراد عقدی جبکہ سعید بن حارث، انصاری ہیں۔ (علی رجل من الأنصار)

مقدمہ میں ذکر کیا کہ یہ ابوہیثم بن تیہان تھے اب اس سے رجوع کرتا ہوں کیونکہ احمد نے اسحاق بن عیسی عن فلیح سے باب کی پہلی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم انصار کی ایک قوم کے ہاں ان کے ایک مریض کی عیادت کرنے آئے ابوالہیثم کا قصہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے، ابن مردویہ نے تفسیر التکاثر میں اس کے سب طرق جمع کیے تو ابن عباس، ابوعسیب اور ابوسعید سے ذکر کیا کسی طریق میں بھی عبادہ مذکور نہیں تو بظاہر وہ ایک دیگر قصہ ہے پھر میں اس کے مستند سے واقف ہوا یہ جسے واقدی نے ہیثم بن نصر اسلمی کی حدیث میں ذکر کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کا خادم و دربان تھا میں بئرِ جاثم سے جو ابوہیثم بن تیہان کا کنواں تھا، آپ کیلئے پانی لایا کرتا تھا اس کا پانی نہایت پاکیزہ تھا گرمی کے ایک دن آپ حضرت ابوبکر کے ہمراہ ابوہیثم کے ہاں تشریف لائے اور فرمایا کیا ٹھنڈا پانی موجود ہے؟ وہ ایک ڈول لائے جس میں برف کی طرح ٹھنڈا پانی تھا اس میں اپنی بکری کا دودھ ملایا اور آپ کی خدمتِ اقدس میں پیش کیا پھر عرض کی یا رسول اللہ ہمارا یہ عریش (یعنی چھتہ) نہایت ٹھنڈا ہے آپ یہاں قیلولہ فرمائیں تو آپ مع حضرت ابوبکر کے اس میں داخل ہوئے ابوہیثم کئی انواع کی تازہ کھجوریں بھی لائے۔

(صاحبه) یہ جناب ابوبکر تھے جیسا کہ واضح ہوا۔ (فقال له) اسماعیلی کی روایت میں اس سے قبل ہے: (و إلى جانبه ماء في رَكِيّ) رکی موجود پانی کے کنویں کو کہتے ہیں آگے ایک روایت میں آئے گا کہ آپ نے سلام کیا۔ (في شنة) یعنی پرانی مشک بقول داؤدی قِدم کی وجہ سے جس کے بال زائل ہو چکے ہوں مہلب کہتے ہیں ماءِ بائت (یعنی رات کا رکھا پانی) طلب کرنے میں حکمت یہ تھی کہ وہ ٹھنڈا اور مصفیٰ ہوگا جہاں تک دودھ خلط کر کے (یعنی لسی بنا کر) پیش کرنے کا تعلق ہے تو شائد یہ نہایت گرم دن تھا جیسے حضرت ابوبکر اور راعی کا قصہ تھا ابن حجر کے بقول دونوں قصے مختلف ہیں حضرت ابوبکر کا دودھ میں پانی ملانا اس وجہ سے تھا کہ نہایت گرمی تھی جبکہ اس قصہ میں اس انصاری صحابی نے نہ چاہا کہ صرف پانی ہی پیش کریں تو ضیافت کی خاطر آپ کے حسبِ طلب پانی حاضر کر کے آپ کو مرغوب ایک اور شئ یعنی دودھ بھی لا حاضر کیا۔

(و إلا كرعنا) کرع بغیر برتن اور کف کے منہ لگا کر پانی پینے کو کہتے ہیں ابن تین لکھتے ہیں ابوعبدالملک نے بیان کیا کہ کراع دونوں ہاتھوں سے پانی پینے کو کہتے ہیں مگر اہل لغت کی رائے اس کے برخلاف ہے، بقول ابن حجر اس کا رد ابن ماجہ کی ابن عمر سے نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتا ہے: (مررنا على بركة فجعلنا نكرع فيها فقال رسول اللهﷺ لا تكرعوا و لكن اغسلوا أيديكم ثم اشربوا بها) (یعنی ہمارا گزر ایک تالاب سے ہوا تو ہم نے منہ لگا کر پینا شروع کیا تو آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ ہاتھ دھولو پھر ان کے ساتھ پیو) لیکن اس کی سند میں ضعف ہے اگر محفوظ ہے تو یہ نہی تنزیہی ہے اور فعل بیانِ جواز کیلئے ہے یا قصہِ جابر نہی سے قبل کا ہے یا نہی غیر حالتِ ضرورت کی ہے اور یہ اس ضرورت کے تحت کہ اگر پانی ٹھنڈا نہیں ہے تو منہ لگا کر پیا جاسکتا ہے ضرورتِ عطش کے مدنظر تاکہ بار بار منہ لگانے سے نفس کراہت محسوس نہ کرے کبھی سیرابی کی غرض اس طرح پوری نہیں ہوسکتی، یہ آخری توجیہہ ابن بطال نے ذکر کی، شرب بالفم کو کرع اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بہائم کا فعل ہے کہ وہ منہ لگا کر پیتے ہیں اور غالب صورتِ حال یہ ہے کہ وہ یہ کرتے ہوئے اپنے اکارع (یعنی پائے) پانی میں داخل کر دیتے ہیں (اسی سے اس فعل پر یہ لفظ بولا گیا) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نهانا رسول اللهﷺ أن نشرب على بطوننا

(یعنی پیٹ کے بل پینے سے منع کیا) یہی کرع ہے مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے، یہ اگر ثابت ہے تو محتمل ہے کہ یہ نہی صرف اسی صورت کے ساتھ خاص ہے کہ شارب پیٹ کے بل لیٹا ہوا ہو اور حضرت جابر کی حدیث کو بلند جگہ سے منہ کے ساتھ پانی پینے پر محمول کیا جائے گا جہاں لیٹنے کی ضرورت نہ پڑے احمد کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إلا تجرَّعنا) یعنی (شربنا جُرعَةً جرعة) (یعنی گھونٹ گھونٹ پینا) یہ اس احتمالِ مذکور کیلئے معکر ہو سکتا ہے۔

(إلى العريش) لکڑی اور ثُمام (یعنی بانسوں وغیرہ) سے بنا خیمہ سا (چھتہ) کبھی کھجور کی چھال سے قبہ کی مانند یا لکڑیوں سے بنا کر اس پر چھت سی بنائی جاتی ہے۔ (فسكب فى قدح) روایتِ احمد میں ہے: (فسكب ماءً في قدح)۔ (من داجن له) احمد اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے کہ بکری کو دوہا۔ (ثم شرب الرجل) احمد کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نوش فرمایا پھر اپنے صاحب کو پلایا بظاہر آپ کے ساتھی آپ کا بچا ہوا نوش کیا لیکن احمد کی اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے: (ثم سقاه ثم صنع لصاحبه مثل ذلك) یعنی صاحب کیلئے بھی نبی اکرم کی طرح تیار کیا (یعنی الگ سے) یہی ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مثلیت کا تعلق مطلقا شرب سے ہو، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ گرم دن میں ٹھنڈا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں (ٹھنڈے دن میں بھی حرج نہیں) اور یہ اللہ تعالیٰ کے جملہ انعامات میں سے ہے، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ روزِ قیامت بندے سے سب سے پہلے اس چیز کا حساب ہوگا کہ کہا جائے گا کیا میں نے تیرے جسم کو صحت عطا نہیں کی تھی اور تجھے ٹھنڈے پانی سے سیراب نہیں کیا تھا؟ اسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

15 - باب شَرَابِ الْحَلْوَاءِ وَالْعَسَلِ (کسی بھی میٹھی شئ اور شہد کا شربت)

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا يَحِلُّ شُرْبُ بَوْلِ النَّاسِ لِشِدَّةٍ تَنْزِلُ لأَنَّهُ رِجْسٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي السَّكَرِ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

(زہری کہتے ہیں کسی بھی سخت صورتحال میں لوگوں کا پیشاب پینا جائز نہیں کیونکہ یہ پلید ہے اللہ تعالیٰ کہتا ہے: تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں، ابن مسعود نے نشہ آور اشیاء کی بابت کہا اللہ نے حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی)۔

مستملی کے نسخہ میں حلواء مد جبکہ دیگر کے ہاں قصر کے ساتھ ہے دونوں لغت ہیں خطابی کہتے ہیں: (هي ما يُعَدُّ مِن العسل و نحوه) (یعنی جو شہد وغیرہ سے تیار کی جائے) ابن تین نے داودی سے نقل کیا: (هي النقيع الحلو) (یعنی میٹھا شربت) اسی پر بخاری کا ترجمہ میں ذکر کردہ لفظ: (شراب) دال ہے بقول ابن حجر انہوں نے یہی کہا مگر یہ اس کی ایک نوع ہے خطابی نے جو کہا وہ مقتضائے عرف ہے بقول ابن بطال حلویٰ ہر میٹھی چیز کو کہتے ہیں بقول ابن حجر بات تو ٹھیک کہی مگر عرف مستقر ہوا اس امر پر کہ وہ انواع حلو جو پیے نہیں جاتے (بلکہ تناول کئے جاتے ہیں) انہیں حلویٰ اور جو پیے جاتے ہیں انہیں نقیع وغیرہ کہتے ہیں تو حلوی کے لفظ کا مشروبات کے ساتھ اختصاص لازم نہیں۔

(و قال الزهري الخ) اسے عبد الرزاق نے معمر عن زہری سے موصول کیا ابن تین نے یہ توجیہ کی کہ نبی اکرم نے بول کو

رجس کہا ہے اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ)[الأعراف: ۱۵۷] اور رجس جملہ خبائث سے ہے اسی لئے ابن بطال نے کہا فقہاء زہری کے قول کے برخلاف رائے رکھتے ہیں، زہری کے استدلال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ حالتِ اضطراری میں مردار کھانا جائز ہے اور وہ بھی رجس ہے اور حالِ بول کا اشد یہ ہے کہ وہ نجاست وتحریم میں مردار، خون اور لحمِ خنزیر کی مثل ہے اور اضطراری حالت میں ان کے تناول کر لینے کے جواز میں اختلاف نہیں، بعض علماء نے زہری کی طرف سے جواب میں یہ احتمال ذکر کیا کہ انکی رائے تھی کہ قیاس کا رخصتوں میں دخل نہیں اور رخصت فقط مردار میں دی گئی ہے نہ کہ پیشاب میں، ابن حجر کے بقول یہ زہری کے مذہب سے بعید نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابن اخی زہری سے نقل کیا کہ زہری سفر میں یوم عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے، کہا گیا آپ رمضان میں تو حالتِ سفر میں افطار کرتے ہیں؟ تو کہا اللہ تعالی نے رمضان کے روزوں کی بابت کہا ہے: (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)[البقرة :۱۸۴] اور یہ بات عاشوراء کیلئے نہیں کہی (گویا ثابت ہوا کہ زہری رخصتوں میں قیاس کرنے کے قائل نہ تھے) ابن تین کہتے ہیں کہا جا سکتا ہے کہ مردار کی رخصت تو سدِ رمق کیلئے ہے مگر پیشاب پیاس کو دور نہیں کرتا، اگر یہ بات صحیح ہے تو زہری کا کہنا درست ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں بقول ابن حجر اس کی نظیر اگلے اثر میں آتی ہے۔

(و قال ابن مسعود الخ) ابن تین کہتے ہیں سَکَر میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ شراب ہے بعض نے کہا وہ جس کا شرب جائز ہے جیسے نقیعِ تمر، مشتد ہونے سے قبل اور سرکہ کی طرح، بعض نے کہا یہ نبیذِ تمر ہے جب مشتد ہو، بقول ابن حجر تفسیرِ سورہ النحل میں اکثر اہلِ علم سے اللہ تعالی کے اس فرمان کی تفسیر میں گزرا: (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سُكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا)[النحل: ۶۷] کہ (سکر) وہ جو حرام کیا گیا اور رزقِ حسن جو اشیاء حلال کی گئیں، طبری نے ابو رزین جو کے از کبار تابعین ہیں، سے نقل کیا کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل نازل ہوئی تھی نخعی سے بھی یہی نقل کیا حسن بصری سے بھی اس کا ہم معنی منقول ہے پھر شعبی سے نقل کیا کہ سکر نقیعِ زبیب ہے مشتد ہونے سے قبل اور خل ہے، طبری نے یہی قول اختیار کیا اور اس کی حمایت کی کیونکہ اس سے دعوائے نسخ لازم نہیں آتا اور امتنان مستمر ہے جس کو آیت متضمن ہے، ظاہری معنی پر بخلاف اول قول کے کہ وہ نسخ کو مستلزم ہے اور اصل اس کا عدم ہے بقول ابن حجر یہ آیت میں محتمل ہے لیکن وہ اس اثر میں مسکر پر محمول ہے، نسائی نے صحیح اسانید کے ساتھ نخعی، شعبی اور سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ سکر سے مراد خمر ہے تطبیق یہ ممکن ہے کہ سکر لغتِ عجم میں شراب اور لغتِ عرب میں نقیعِ غیر مشتد ہے اس کی تائید طبری کی قتادہ سے منقول اس قول سے ملتی ہے کہ سکر خمورِ اعاجم ہیں اس پر ابن مسعود کا یہ قول منطبق ہوتا ہے! ابن تین نے ابن قصار سے نقل کیا کہ ابن مسعود سے کسی حرام شیٔ کو بغرض علاج استعمال کرنے کی بابت سوال ہوا تو یہ جواب دیا تھا اور مرادِ بخاری سے اللہ ہی خوب واقف ہے! ابن حجر کہتے ہیں یہ اثرِ مذکور فوائدِ علی بن حرب طائی میں ابن عیینہ عن منصور عن ابی وائل سے مروی ہے، کہتے ہیں ہمارا ایک شخص خثیم بن عداء نامی بیمار پڑ گیا پیٹ کی کوئی تکلیف لاحق ہوئی جسے صفر کہتے ہیں تو دوا کے بطور سکر تجویز کیا گیا اس نے کسی کو ابن مسعود سے پوچھنے بھیجا تو یہی ذکر کیا اسے ابن ابوشیبہ نے جریر عن منصور سے نقل کیا اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے، احمد نے اسے کتاب الاشربہ اور طبرانی نے کبیر میں ابو وائل سے نحوہ نقل کیا ہے۔ نسخہِ داؤد بن نصیر طائی میں بھی بسند صحیح مسروق سے مروی ہے کہ ابن مسعود نے کہا اپنی اولاد کو خمر نہ پلاؤ وہ فطرت پر پیدا کئے گئے ہیں اور اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ان سے روایت کیا، اس سے تفسیرِ سکر

میں ہمارے اولا کے قول کی تائید ملتی ہے، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اسی طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم نے حضرت عبداللہ سے مجدرین (چیچک زدہ) یا محصبین (یعنی خسرہ زدہ) کی بابت پوچھا جن کیلئے سکر تجویز کیا گیا تھا تو یہی ذکر کیا، ابن مسعود کے اس جواب کا شاہد بھی موجود ہے جسے ابویعلی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ام سلمہ سے روایت کیا کہتی ہیں میری ایک بیٹی بیمار پڑی میں نے اس کے لیے کوز (مٹی کی انگیٹھی) میں نبیذ تیار کی نبی اکرم آئے اور نبیذ ابل رہی تھی پوچھا یہ کیا ہے؟ میں نے بتلایا تو فرمایا اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفانہیں رکھی، پھر ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ ابن مسعود کا قول حق ہے کیونکہ اللہ تعالی نے شراب کو حرام کیا اور اس میں ضرورت (یعنی کسی حالتِ اضطراری) کا بھی ذکر نہیں کیا جبکہ مردار وغیرہ کو مباح کرتے ہوئے حالت اضطراری کا ذکر کیا، کہتے ہیں داؤدی سمجھے ہیں کہ ابن مسعود نے شراب کا ذکر حالتِ اضطراری کے ضمن میں کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں انہوں نے تداوِی کے ضمن میں کیا اور اس سے منع کیا کیونکہ انسان ان کے ساتھ علاج میں کشادگی تو پاتا ہے مگر ان سے نفع یقینی نہیں، بخلاف سدِ رمق کھانے کے، نووی نے بھی یہی کہا لقمہ اتارنے کیلئے شراب کا گھونٹ بھر لینے اور اس کے ساتھ علاج کرنے کے مابین فرق کرتے ہوئے، تو تداوی جائز نہیں کیونکہ اساغتِ لقمہ تو اس کے ساتھ متحقق ہے جبکہ شفاء متحقق نہیں، طحاوی نے شافعی سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ بھوک یا پیاس ختم کرنے کیلئے شراب پینا جائز نہیں کیونکہ اس سے بھوک اور پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا بلکہ ادر زیادہ محسوس ہوتی ہے اور پھر عقل بھی زائل ہو جاتی ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بھوک و پیاس مٹاتی ہے یا نہیں؟ یہ تو سوال ہی نہیں کیا گیا تھا (سوال تو اسکے بغرض علاج استعمال کی بابت تھا) جہاں تک عقل زائل کرنے والی بات ہے تو یہ بھی محلِ بحث نہیں بلکہ یہ سدِ رمق کا معاملہ ہے اور اس سے عقل زائل ہونے کا اندیشہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر شافعی کی مراد یہ باور کرانا ہے کہ اگر تھوڑی مقدار میں یہ تناول کی جائے تو اس سے بھوک یا پیاس کا ازالہ نہ ہوگا اور اگر زیادہ مقدار میں استعمال کی تو اس سے عقل زائل ہو جائے گی اور ایسی صفت کی حامل شیٔ کے ساتھ علاج مناسب نہیں کیونکہ ممکن ہے ایک بیماری کا علاج کرتے کرتے اس سے اشد مرض میں مبتلا ہو جائے! بہرحال شراب کے ساتھ علاج اور پیاس بجھانے کا مسئلہ (یعنی حالتِ اضطراری میں) مختلف فیہ ہے مالک کہتے ہیں نہ پیے (یعنی اسکا کوئی فائدہ نہیں) کیونکہ پیاس اور زیادہ بھڑکے گی شافعیہ کے ہاں بھی یہی اصح ہے لیکن تعلیل مقتضی ہے کہ منع کرنا مقصود ہے اس شراب سے جو ایسی شیٔ سے تیار کی گئی ہو جس کی طبع گرم ہے جیسے انگور اور زبیب، جو بارد شیٔ مثلاً جو سے تیار شدہ ہو اس میں نہیں،

جہاں تک علاج کے لئے استعمال کا تعلق ہے تو بعض نے کہا جو منافع قبل از تحریم اس میں تھے وہ تحریم کے بعد اس سے سلب کر لئے گئے بدلیل سابق الذکر حدیث کے پھر اس کی حرمت قطعی ہے جبکہ اس کا دواء ہونا مشکوک ہے بلکہ حدیث کے اطلاق سے تو راجح ہوتا ہے کہ یہ دواء نہیں پھر اختلاف اس کی اس مقدار کی بابت ہے جس سے نشہ نہیں ہوتا، اتنی مقدار کہ نشہ ہو جائے، کا علاج کے لئے استعمال کا عدم جواز متفق علیہ ہے ماسوا ایک صورت کے کہ جسے وقتی طور پر غافل کرنا مقصود ہوتا کہ اکلہ (وہ مرض جو عضو سڑا دے) زدہ عضو کاٹ دیا جائے، اللہ اس سے بچائے، رافعی نے مطلقاً اس کے ساتھ تداوی میں اختلاف پر تخریج کی ہے نووی نے یہاں جواز کو صحیح قرار دیا اور لکھا کہ چاہئے کہ اس کا محل تب ہو اگر باقی اعضاء کی سلامتی کا یا جان بچانے کا یہی راستہ بچا ہو، تداوی کے جواز کے قائلین نے اس ثانی کی تصریح کی ہے حنفیہ نے مطلقاً اس کا جواز قرار دیا کیونکہ ضرورت (یعنی حالتِ اضطراری) تو مردار کو بھی مباح کر دیتی ہے

حالانکہ ممکن نہیں کہ یہ ایسی حالت کی طرف منقلب ہو جس میں حلال ہو جائے جب کہ شراب کو تو خل میں بدلا جا سکتا ہے جس سے وہ حلال ہو جائے گی تو یہ مردار کی نسبت اولی ہے (کہ ضرورت کے تحت اس کے ساتھ علاج کر لیا جائے یا بھوک و پیاس کے ازالہ کے لئے حالت اضطراری میں استعمال کر لی جائے) بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر ایسی ضرورت لاحق ہوئی کہ اسے ظنِ غالب ہے کہ اس کے استعمال سے اس سے نجات پائے گا تو اس کا استعمال جائز ہے مثلا بالفرض اگر لقمہ حلق میں پھنس جائے، اس صورت میں اصح اس کا جواز ہے کہ یہ محض تداوی سے نہیں، اواخر الطب میں تداوی بالخمر سے نہی پر دال روایات ذکر ہوں گی جس سے مذہبِ صحیح کی تائید ملتی ہے۔

- 5614حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلْوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5682، 6691، 6972

ابن تین کہتے ہیں ترجمہ ایک شئ کا قائم کیا پھر اس کے عکس لائے اور عکس کے ساتھ ہی اشیاء متبین ہوتی ہیں: (و بِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ) پھر مطابقِ ترجمہ نص کی طرف عود کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ زہری کے ذکر کے ساتھ اس آیت کے طرف اشارہ مقصود ہو: (أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) [المائدة : ۵] کیونکہ حلواء اور شہد بھی طیبات میں سے ہیں تو یہ حلال ہے اور ابن مسعود کے قول کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ)[النحل: ٦٩] تو اس کے ساتھ امتنان اس کی حلت پر دال ہے تو اللہ نے حرام شئ میں شفاء نہیں رکھی، ابن منیر لکھتے ہیں اپنے قول: (شراب الحلواء) کے ساتھ اس امر پہ توجہ دلائی کہ یہ وہ معہود حلوی نہیں جسے دورِ حاضر کے خوش حال لوگوں نے اختیار کیا ہے یہ تو ایک میٹھا مشروب تھا شہد میں پانی وغیرہ ملا کر، یہ بھی محتمل ہے کہ حلوی کا اطلاق معقود، ماکول یا مشروب سے اعم پر ہو جیسے شہد اگر جامد ہے تو کھایا بھی جاتا ہے اور اگر سیال ہے تو مشروب کے بطور استعمال کیا جاتا ہے کبھی اس میں پانی خلط کر کے مشروب تیار کیا جاتا ہے، کتاب الطلاق میں حضرت حفصہ کے قصہ میں گزرا کہ کسی خاتون نے انہیں شہد کا ڈبہ ہدیہ کیا تھا تو نبی پاک نے اس میں سے پیا، نووی کہتے ہیں اس حدیث میں حلوی سے مراد ہر میٹھی چیز ہے اور اس کے بعد شہد کا ذکر اس کے شرف و مزیت پر تنبیہ کی غرض سے ہے، یہ خاص بعد العام کی قبیل سے ہے اس میں لذائذ ماکولات و مشروبات کے استعمال کا جواز ملا اور یہ زہد و مراقبہ کے منافی نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابو سلیمان دارانی سے نقل کیا کہ قولِ عائشہ: (كان يعجبه الحلوى) اس کے لئے کثرتِ تشہی کے معنی میں نہیں کہ آپ اسکے نہایت مشتاق تھے اور انہیں تیار کرانے اور پکوانے کا خصوصی اہتمام کرتے رہتے تھے جیسے اہل ترفہ و شرہ کی عادت ہے بلکہ مفہوم یہ کہ اگر اس قسم کی کوئی چیز آپ کے سامنے پیش کی جاتی تو آپ شوق سے تناول یا نوش فرماتے تھے جس سے علم ہوتا کہ اس کا ذائقہ آپ کو اچھا لگا ہے! اس میں اخلاط شتی (یعنی کئی چیزوں کے اختلاط) سے حلاوات اور اطعمہ تیار کر لینے کا جواز بھی ملا۔

- 16باب الشُّرْبِ قَائِمًا (کھڑے ہو کر پینا)

ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ ان کے نزدیک کھڑے ہو کر پینے کی کراہت بارے جو احادیث

ذکر کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں، یہی کہا مگر یہ عمدہ بات نہیں بلکہ ان کی صنیع سے ظاہر یہ ہوتا ہے (اس امر کا اثبات کر رہے ہیں) کہ جب احادیث باہم متعارض ہوں تو حکم ثابت نہیں ہوتا۔

- 5615حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنِ النَّزَّالِ قَالَ أَتَى عَلِيٌّ عَلَى بَابِ الرَّحَبَةِ فَشَرِبَ قَائِمًا فَقَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَشْرَبَ وَهُوَ قَائِمٌ وَإِنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَعَلَ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ .طرفه - 5616

ترجمہ: علیؓ سے روایت ہے کہ وہ (کوفہ کی مسجد میں اس کے) چبوترے کے دروازے پر آئے اور کھڑے کھڑے پیا پھر کہا کہ بے شک کچھ لوگ اس طرح کھڑے ہو کر پانی پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں حالانکہ میں نے خود نبی پاک کو اسی طرح پیتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح تم نے مجھے پیتے ہوئے دیکھا۔

(عن النزال) فضائلِ قرآن وغیرہ میں ابن مسعود سے ان کی روایت گزری ہے بخاری میں ان سے دو ہی روایتیں ہیں، اس حدیث کو مسعر نے بھی عبدالملک بن میسرہ سے مختصرا اور شعبہ نے ان سے مطولا روایت کیا ہے اعمش بھی طولِ سیاق کے نقل کرنے میں ان کے موافق ہیں مسعر، ان کے شیخ اور ان کے شیخِ شیخ ہلالی اور کوفی ہیں ابونعیم بھی کوفی تھے جب کہ حضرت علی کے بھی آخری چند سال کوفہ میں گزرے اس طرح سند کے سب رواۃ کوفی ہیں۔

(على باب الرحبة) رحبہ کھلی جگہ کو کہتے ہیں جوہری کہتے ہیں اس سے (أرض رحبة) حائے ساکن کے ساتھ ہے ای (متسعة)، رحبة المسجد حائے متحرک کے ساتھ، یعنی اس کا صحن ابن تین لکھتے ہیں اس پر حدیث میں سکون کے ساتھ پڑھا جائے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ کوفہ کے لئے بمنزلہ رحبِ مسجد ہو تب تحریک کے ساتھ پڑھنا ہوگا، یہی صحیح ہے، کہتے ہیں (حوائج) حاجة کی غیر قیاسی جمع ہے اصمعی نے اسے مولد قرار دیا، جمع حاجات اور حاج ہے ابن ولاد کے بقول حوجاء حاجت اور اس کی جمع حواجی تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف بھی جائز ہے! کہتے ہیں شائد حوائج حواجی سے مقلوب ہے جیسے سوائع سواعی سے ہے، ابوعبید ہروی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ اصل حائجة ہے لہذا اس کی جمع حوائج صحیح ہے۔ (ثم أتى بماء) اسماعیلی کے ہاں عمرو بن مرزوق عن شعبہ کی روایت میں ہے: (فدعا بوضوء) ترمذی کی اعمش عن عبدالملک بن میسرہ سے روایت میں ہے: (ثم أتى على بِكُوزٍ مِن ماء) نسائی اور طبالسی کے ہاں بھی یہی ہے۔

(فشرب الخ) یہاں یہی ہے بہز کی روایت میں ہے: (فأخذ منه كفا فمسح وجهه و ذراعيه و رأسه و رجليه) طبالسی کے ہاں بھی اسی طرح اسماعیلی کی ابن مرزوق کی روایت میں بھی یہی ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اصل میں: (و ذكر على رأسه و رجليه) ہے اور آدم نے سیاق میں توقف کیا تو اس عبارت کے ساتھ تعبیر کیا: (و ذكر رأسه و رجليه) اعمش کی روایت میں ہے: (فغسل يديه و مضمض و استنشق و مسح بوجهه و ذراعيه و رأسه) اسماعیلی کی علی بن جعد عن شعبہ سے روایت میں ہے: (فمسح بوجهه و رأسه و رجليه) ابوولید عن شعبہ کی روایت میں ذکرِ غسل وتثلیث فی الجمیع ہے (یعنی ان مذکور اعضاء کو تین دفعہ دھونے کا ذکر) یہ شاذ اور اکثر اصحابِ شعبہ کی روایت کے مخالف ہے بظاہر یہ ان سے راوی احمد بن

ابراہیم واسطی جو اس میں اسماعیلی کے شیخ ہیں، کا وہم ہے دارقطنی نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، جو صفت انہوں نے ذکر کی یہ وضوءِ کامل کے اِسباغ کی ہے جب کہ آخرِ حدیث حضرت علی کا قول مذکور ہے کہ یہ ایسے شخص کا وضوء ہے جس کا وضوء نہیں ٹوٹا (گویا عدم اسباغِ وضوء پر یہ دال ہے)۔

(ثم قام الخ) یہی سب روایات میں محفوظ ہے، یہاں جو مذکور ہے کہ ایک مرتبہ وضوء سے قبل پانی پیا اور ایک دفعہ اس کے بعد تو یہ سوائے روایتِ آدم کے کہیں نہیں دیکھا۔ (ثم قال الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے گویا معنی یہ ہے کہ کچھ لوگ مکروہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کھڑے ہوکر پیئے، نسخۂ کشمیہنی میں (قیاما) ہے، یہ واضح ہے طیالسی کی روایت میں بھی ہے :(أن یشربوا قیاما)۔

(صنع کما صنعت) یعنی کھڑے ہوکر پانی پینا، اسماعیلی کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں : (شرب فضلة وضوئه قائما کما شربت) احمد کے ہاں اور دو دیگر طرق سے بھی مذکور ہے کہ حضرت علی نے کھڑے ہوئے پانی پیا جب دیکھا کہ لوگوں نے اس کا برا منایا ہے تو کہا میں نے نبی اکرم کو کھڑے ہوئے بھی پیتے دیکھا ہے اور بیٹھ کر بھی، نسائی اور اسماعیلی کے ہاں شعبہ سے متعدد طرق کے ساتھ روایت کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے :(وھذا وضوءُ مَنْ لم یُحْدِث) یہ شرطِ صحیح پر ہے ترمذی کے ہاں اعمش سے روایت میں بھی یہ ہے، اس حدیث سے کھڑے شخص کے لئے جوازِ شرب پر استدلال کیا گیا ہے، یہ اس بارے نہی کی صریح احادیث کے معارض ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے روایت میں ہے :(إن النبی ﷺ زجر عن الشرب قائما) انہی کی ابوسعید سے روایت میں اس کا مثل ہے اور اس میں (نھی) کا لفظ ہے ترمذی کے ہاں بھی حضرت جارود سے اور اسے انہوں نے حسن قرار دیا، اس کا مثل ہے، مسلم کی ابوغطفان عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے : (لا یشربن أحدکم قائما فَمَنْ نَسِیَ فَلْیَسْتَقِئْ) (یعنی کسی نے اگر بھولے سے کھڑے ہوکر پی لیا تو وہ قیٔ کرے) اسے احمد نے بھی تخریج کیا ابن حبان نے بھی ابوصالح عن ابی ہریرہ سے روایت کی صحت کا حکم لگایا، اس کے الفاظ ہیں :(لو یعلم الذی یشرب وھو قائم لاستقاء) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کھڑے ہوئے پانی پیتے دیکھا تو فرمایا : (قِهْ) (قیٔ کردو) اس نے کہا : (لمه ؟) فرمایا پسند کرو گے کہ تمہارے ساتھ بلی بھی پی رہی ہو؟ کہا نہیں، فرمایا تمہارے اس نے پیا ہے جو اس سے اشرّ ہے یعنی شیطان ! یہی شعبہ عن ابی زیاد طحان کی حسن بن علی عنہ کی روایت میں ہے ابوزیاد کا نام معلوم نہیں یحیی بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے مسلم نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے کھڑے ہوکر پینے سے منع فرمایا قتادہ کہتے ہیں ہم نے انس سے کہا کھانے کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ کہا یہ اشر و اخبث ہے، کہا گیا ہے اکل کو انہوں نے اس لئے اشر قرار دیا کہ پینے کی نسبت اس میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے تو یہ احادیث ہیں جو اس بارے منع کے ضمن میں ہیں، مازری کہتے ہیں لوگوں کے ہاں اس بارے اختلاف ہے جمہور کی رائے میں اس کا جواز جبکہ ایک قوم نے مکروہ قرار دیا ہمارے بعض شیوخ کا کہنا ہے شائد نہی کا پس منظر یہ ہے کہ پانی آنے پر پہلے سے کھڑے ایک شخص نے استبداد کرتے ہوئے اس کے شرب میں مبادرت کی اور اس قاعدہ سے پہلو تہی کی کہ قوم کے ساقی کو سب سے آخر میں پینا چاہئے پھر یہ بھی کہ حدیثِ ابو ہریرہ میں جو قیٔ کا حکم ہے یہ بالاتفاق وجوبی نہیں، کہتے ہیں بعض شیوخ کا کہنا ہے اظہر یہ ہے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ پر موقوف ہے کہتے ہیں حدیثِ ابو ہریرہ اکل کو بھی متضمن ہے حالانکہ کھڑے ہونے کی حالت میں جوازِ اکل میں کوئی

اختلاف نہیں، کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ حالتِ قیام میں جواز کی جو احادیث ہیں وہ جواز پر دلالت کناں جبکہ نہی کی احادیث استحباب پر محمول اور اولی و اکمل پر رغبت دلاتی ہیں، یا حالتِ قیام میں شرب ضار ہے تو اس وجہ سے انکار فرمایا اور خود آپ نے اس لئے ایسا کیا کہ آپ اس ضرر سے مامون تھے! کہتے ہیں اس ثانی پر آپ کا قول: (فمن نسی فلیستقیٔ) محمول کیا جائے گا کہ ایسا کرنا محرکِ خلط (یعنی خون، بلغم، سودا اور صفرا) ہے جس کا علاج قیٔ ہے، نخعی کا قول اس کا مؤید ہے کہ پیٹ کی ایک مرض کے سبب اس سے منع کیا تھا اھ ملخصاً، عیاض کہتے ہیں مالک اور بخاری نے نہی کی احادیث تخریج نہیں کیں جبکہ مسلم نے قتادہ عن انس اور ابوعیسی عن ابی سعید سے نہیں تخریج کیا، یہ معنعن ہے شعبہ قتادہ کی ان احادیث سے احتراز کرتے تھے جن میں تصریح بالتحدیث نہ ہوتی، ابوعیسی غیر مشہور ہیں اور اس میں قتادہ کا اضطراب اسے معلول ثابت کرتا ہے پھر اس میں دیگر احادیث کی مخالفت بھی ہے! جہاں تک حدیثِ ابو ہریرہ ہے تو اس کی سند میں عمر بن حمزہ ہیں اور ان سے یہ اخذ نہیں کی جاسکتی کیونکہ غیر کی روایت ان کی روایت کے مخالف ہے صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے،

نووی کی اس بارے بحث کا ملخص یہ ہے کہ ان احادیث کا معنی بعض علماء پر مشکل ہوا حتی کہ ان کی بابت اقوالِ باطلہ کا اصدار کیا حتی کہ بعض کو ضعیف قرار دینے کی جسارت کر ڈالی، غلطیوں کی اشاعت نہیں کرنا چاہئے بلکہ صواب کو ہی ذکر کرنا چاہئے، ان احادیث میں کوئی اشکال نہیں اور نہ ان میں ضعف ہے بلکہ درست یہ ہے کہ ان میں مذکور نہی تنزیہی ہے اور آپکا کھڑے ہوئے پانی پینا بیانِ جواز کیلئے تھا بعض کا دعوائے نسخ وغیرہ غلط ہے نسخ کی بات تبھی کی جاتی ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم ہو (کہ پہلے کون سی بات کہی اور بعد میں کون سی) آنجناب کا بیانِ جواز کیلئے کوئی کام کرنا آپ کے حق میں وہ مکروہ نہیں ہونا اصلاً آپ ایک یا متعدد مرتبہ بیانِ جواز کیلئے کوئی فعل انجام دیتے تھے جبکہ افضل پر مواظبت فرماتے، امر بالاستقاءۃ استحباب پر محمول ہے تو اس حدیثِ صریح و صحیح کی وجہ سے جس نے کھڑے ہوئے پانی پیا اس کے لئے مستحب ہے کہ قیٔ کر دے، کسی امر کا جب وجوب پر محمول کرنا متعذر ہو تو اسے استحبابی قرار دیا جاتا ہے جہاں تک عیاض کا یہ قول کہ اہلِ علم کے ہاں اس بارے کوئی اختلاف نہیں کہ کھڑے ہو کر پینے والے پر قیٔ کرنا واجب نہیں اس کا اشارہ اس حدیث کی تضعیف کی طرف تھا تو ان کا یہ اشارہ ناقابلِ التفات ہے، اہلِ علم کا قیٔ کرنے کو واجب قرار نہ دینا اس کے استحباب کیلئے مانع نہیں جس نے منعِ استحباب پر اجماع کا دعوی کیا وہ مجازف (یعنی بے تکی باتیں کرنے والا) ہے سنتِ صحیحہ کو توہمات، دعاوی اور ترہات (باطل باتوں) کے ساتھ کیونکر ترک کیا جاسکتا ہے؟ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عیاض نے تو اصلاً استحباب سے تعرض ہی نہیں کیا بلکہ اتفاقِ مذکور کی بات تو مازری نے کی ہے جہاں تک عیاض کا ان احادیث کی تضعیف کرنا ہے تو نووی نے (ان کی ذکر کردہ وجوہِ ضعف کا) جواب نہیں دیا، انصاف کی بات یہ ہے کہ عالم کی حجت بالصدر رد نہ کی جائے جہاں تک ان کا حدیثِ انس کی تضعیف کی اشارت کہ قتادہ مدلس ہیں اور اس میں انہوں نے عنعنہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ سند میں اس امر کی صراحت ہے جو ان کے حضرت انس سے سماع کو مقتضی ہے کہ اس میں ہے ہم نے حجرت انس سے اکل کی بابت پوچھا، جہاں تک حدیثِ ابی سعید کی تضعیف کی بات کہ ابوعیسی غیر مشہور ہیں تو ان سے قبل یہی بات ابن مدینی نے بھی کہی تھی کیونکہ ان سے صرف قتادہ ہی راوی ہیں لیکن طبری اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اس طرح کی روایت شواہد میں چل جاتی ہے ان کا دعوائے اضطراب مردود ہے کیونکہ قتادہ کی اس میں دو سندیں ہیں اور وہ حافظ ہیں، رہی عمر بن حمزہ کی وجہ سے حدیثِ ابو ہریرہ کو ضعیف قرار دینا تو وہ مختلف فیہ ہیں اس قسم کی روایات مسلم

متابعات میں نقل کر لیتے ہیں احمد اور ابن حبان کے ہاں اعمش نے ابو صالح عن ابی ہریرہ سے ان کی متابعت کی ہے تو مجموع طرق کے مدنظر یہ حدیث صحیح ہے، نووی کہتے ہیں۔ ہمارے شیخ نے بھی شرحِ ترمذی میں انکی تبع کی، کہ آپ کا قول: (فمن نسی) کا ظاہری مفہوم مراد نہیں بلکہ عامد کیلئے بھی بطریق اولی مستحب ہے کہ ایسا کرے، ناسی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ نہی جاننے کے بعد ایک مومن شخص بھولے سے ہی اس کا ارتکاب کرسکتا ہے بقول ابن حجر کبھی نسیان کا لفظ استعمال کر کے اس سے مراد ترک ہوتا ہے تو یہ سہو وعمد دونوں کو مشتمل ہے گویا امتثالِ امر کے ترک اور قائماً شرب کی سزا کے طور سے حکم ہوا کہ قیٔ کرے قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ یہ نہی تحریمی ہے اگرچہ ظاہریہ کے اصول پر انہیں یہ قرار دینا چاہئے تھا،

ان کی اس بات کا تعاقب ہوا کہ ابن حزم (ظاہری) نے اس کے تحریمی ہونے پر جزم کیا ہے عدم تحریم کے قائلین کا تمسک باب کی حدیثِ علی سے ہے، ترمذی نے ابن عمر کی اس روایت کو صحیح قرار دیا جس میں کہتے ہیں ہم عہدِ نبوی میں چلتے پھرتے کھالیتے اور کھڑے ہوئے پی لیتے تھے اس باب میں حضرت سعد بن ابو وقاص سے بھی یہ مروی ہے اسے ترمذی نے تخریج کیا اور عبداللہ بن انیس سے بھی، اسے طبرانی نے نقل کیا بزار کے ہاں حضرت انس اور اثرم اور ترمذی کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی روایات موجود ہیں، اسے حسن کہا حضرت عائشہ سے بھی یہ مروی ہے اسے بزار اور ابوعلی طوسی نے نے نقل کیا الاحکام میں ام سلیم سے بھی اس کا نحو مروی کیا اسے ابن شاہین نے تخریج کیا ابن ابو حاتم کے ہاں عبداللہ بن سائب عن خباب عن ابیہ عن جدہ سے روایت بھی ہے حضرت کبشہ کہتی ہیں میں نبی اکرم کے گھر میں تھی تو آپ نے ایک لٹکتی ہوئی مشک سے پانی پیا (یعنی کھڑے ہوکر) اسے ترمذی نے نقل کیا اور صحیح قرار دیا، کلثم سے بھی اس کا نحو مروی ہے اسے ابو موسی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت عمر سے کھڑے ہوکر پینا ثابت ہے اسے طبری نے نقل کیا موطا میں ہے کہ حضرات عمر، عثمان اور علی کھڑے پی لیتے تھے اور حضرات عائشہ اور سعد بھی اس میں حرج نہ سمجھتے تابعین کی ایک جماعت سے بھی اس کی رخصت ثابت ہے! علماء کے اس ضمن میں کئی مسالک ہیں ایک ترجیح ہے کہ احادیثِ جواز نہی کی احادیث سے اثبت ہیں، یہ ابوبکر اثرم کا طریقہ ہے لکھتے ہیں حدیثِ انس یعنی نہی میں جید الاسناد ہے مگر ان سے اس کا خلاف بھی منقول ہے یعنی جواز، کہتے ہیں ان کی حدیثِ نہی کے طریق کے حدیثِ جواز کے طریق سے اثبت ہونے سے لازم نہیں کہ اس کا مقابل اقوی نہ ہو کیونکہ کبھی کسی سے کمتر کوئی خاص شیٔ نقل کرنے میں مترجح ہونا بھی ممکن ہے چنانچہ ابن عمر سے بعض روایات نقل کرنے میں نافع سالم سے راجح ہوئے ہیں حالانکہ تثبت میں سالم ان پر مقدم ہیں اسی طرح شریک دو روایتوں میں ثوری پر مقدم قرار پائے ہیں جبکہ سفیان جملہ احادیث میں ان پر مقدم ہیں پھر ابو ہریرہ سے ان کا یہ قول مسند کیا: (لا بأس بالشرب قائما) کہ کھڑے ہوئے پینے میں کوئی حرج نہیں، اثرم کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ ان سے منقول روایتِ نہی ثابت نہیں وگرنہ یہ بات نہ کہتے، کہتے ہیں احادیثِ نہی کے ضعف پر یہ امر بھی دال ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ کھڑے پینے والے پہ واجب نہیں کہ قیٔ کرے! مسلکِ دوم دعوائے نسخ ہے اثرم اور ابن شاہین اسی طرف مائل ہیں چنانچہ دونوں نے قرار دیا کہ احادیثِ نہی۔ بالفرض اگر یہ ثابت ہیں، احادیثِ جواز کے ساتھ منسوخ ہیں اس کا قرینہ خلفائے راشدین اور معظم صحابہ وتابعین کا تعامُل ہے، ابن حزم کا دعوی اس کے برعکس ہے کہ جواز نہی کی احادیث کے ساتھ منسوخ ہے، اس امر سے تمسک کیا کہ جواز وفق الاصل تھا اور احادیثِ نہی نے حکمِ شرع مقرر کر دیا تو جو نہی کے بعد جواز کا مدعی ہو اس کے ذمہ

بیان ہے کیونکہ نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ احادیثِ جواز متاخر ہیں کیونکہ حجِ وداع کے موقع پر یہ فرمایا تھا جیسا کہ اسی باب کی حدیثِ ابن عباس میں ذکر ہے کہ نبی اکرم نے کھڑے ہوکر پانی پیا اور جب یہ نبی اکرم کا اس ضمن کا آخری فعل ہے تو یہ دال علی جواز ہوا پھر بعد ازاں خلفائے راشدین کا تعامل بھی اس کا مؤید ہے! تیسرا مسلک یہ ہے کہ کسی نوع کی تاویل کے ساتھ ان دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق دی جائے چنانچہ ابوالفرج ثقفی (فی نصرة الصحاح) میں لکھتے ہیں کہ یہاں قیام سے مراد مشی (یعنی چلنا) ہے کہا جاتا ہے: (قام فی الأمر) إذا مشیٰ فیه (قمت فی حاجتی، إذا سعیت فیها وقضیتها) (یعنی حاجت برآری کرنا) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: (إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا)[آل عمران: ۷۵] أی مُواظباً بالمشی إلیه (یعنی تقاضہ کرنے مسلسل جاتے رہنا)، طحاوی ایک اور تاویل کی طرف مائل ہوئے وہ یہ کہ نہی محمول ہے اس شخص پر جس نے پیتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی، یہ اگر بعض الفاظِ حدیث میں مسلم ہے تو بقیہ میں نہیں، دیگر اہلِ علم کا اس بابت مسلک یہ رہا کہ احادیثِ نہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے جبکہ احادیثِ اثبات کو بیانِ جواز پر، یہ خطابی، ابن بطال اور آخرون کا طریقہ ہے، یہی احسن المسالک و سلمھا اور اعتراض سے ابعد ہے، اثرم نے بھی آخراً اسی طرف اشارہ کیا اور کہا اگر کراہت ثابت ہے تو اسے ارشاد و تأدیب پر محمول کیا جائے نہ کہ تحریم پر، طبری کا بھی یہی جزم ہے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا اگر یہ جائز تھا پھر نبی پاک نے حرام کر دیا یا حرام تھا تو پھر جائز قرار دیا تو احادیث میں اس کا واضح بیان ہوتا تو جب یہ روایات باہم متعارض ہیں تو اس کے ساتھ ہم ان کے درمیان تطبیق دیں گے، بعض نے کہا کھڑے ہوکر پینے سے نہی طب کی رو سے ہے تاکہ کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے چنانچہ بیٹھ کر پینا امکن (یعنی زیادہ آسانی پیدا کرنے والا)، ابعد من الشرق (یعنی اچھو لگنے اندیشہ کم ہوگا) اور جگر یا حلق میں تکلیف سے بچاتا ہے، کھڑے ہوکر پینے والا ان میں سے کسی ضرر میں مبتلا ہوسکتا ہے، حدیثِ علی سے ثابت ہوا کہ عالم اگر دیکھے کہ لوگ کسی شئ سے اجتناب برتتے ہیں اور وہ اس کے جواز کو جانتا ہے تو اسے چاہئے کہ وجہِ صواب بیان کر دے مبادا یہ نہ ہو کہ طولِ عہد سے لوگ اسے حرام سمجھنے لگ جائیں تو اس اندیشہ سے (اپنے قول وفعل کے ذریعہ) حکم بیان کرنے میں مبادرت کرے خواہ اس سے اس بارے کسی نے سوال نہ بھی کیا ہو۔

اسے ابوداؤد نے (الأشربة) اور نسائی نے (الطهارة) میں نقل کیا۔

علامہ انور باب (الشرب قائما) کے تحت کہتے ہیں میرا خیال ہے یہ تنزیہی کراہت سے زیادہ کچھ نہیں، (عن علی بن أبی طالب أنه صلی الظهر) کی بابت کہتے ہیں یہ روایت طحاوی کے ہاں بھی ہے اس میں ہے کہ انہوں نے پاؤں پر مسح کیا، میں کہتا ہوں یہ وضوء کے اوپر وضوء تھا، (إنما یجرجر) کا معنی اردو میں لکھا ہے: گھونٹ گھونٹ ڈالنا۔

- 5616حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ النَّزَّالَ بْنَ سَبْرَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ قَعَدَ فِي حَوَائِجِ النَّاسِ فِي رَحَبَةِ الْكُوفَةِ حَتَّى حَضَرَتْ صَلاَةُ الْعَصْرِ ثُمَّ أُتِيَ بِمَاءٍ فَشَرِبَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَذَكَرَ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ ثُمَّ قَامَ فَشَرِبَ فَضْلَهُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُونَ الشُّرْبَ قَائِمًا وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَنَعَ مِثْلَ مَا صَنَعْتُ

(سابقہ) .طرفه 5615

- 5617حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ شَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ قَائِمًا مِنْ زَمْزَمَ .طرفه - 1637

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا۔

(حدثنا سفيان الخ) کرمانی لکھتے ہیں کلاباذی نے ذکر کیا ہے کہ ابونعیم کا سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں سے سماع ہے اور ان دونوں نے عاصم احول سے روایت لی ہے تو یہاں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا محتمل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں احتمال یکساں قوت کے نہیں ابونعیم ثوری سے روایت میں اور ان کے ساتھ رہنے میں زیادہ مشہور ہیں اور ابن عیینہ سے ان کی روایات قلیل ہیں اور اگر راوی اپنے شیخ کی نسبت ذکر نہ کرے (اور اس نام کا حامل کوئی دیگر محدث بھی ہو) تو وہی قرار دیا جاتا ہے جن سے اس کی روایت مشہور وکثیر ہے۔ اسی لئے اطراف میں مزی نے جزم کے ساتھ انہیں ثوری قرار دیا ہے محدثین کے ہاں اس قسم کے احوال میں یہی عام قاعدہ ہے خطیب کی اس موضوع پر ایک تصنیف ہے بعنوان (المكمل لبيان المهمل) بعینہ یہی حدیث سفیان بن عیینہ نے بھی عاصم احول سے سن کی ہے اسے احمد نے تخریج کیا مسلم نے بھی اسے ابن عیینہ سے نقل کیا احمد نے ایک اور حوالے سے اسے سفیان ثوری عن عاصم بھی تخریج کیا لیکن ابونعیم کی یہ روایت ثوری سے ہونا ہی راجح ہے۔

(قائما من زمزم) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر واسطہ کے ساتھ عاصم سے اسی روایت میں ہے عاصم کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر عکرمہ سے کیا تو انہوں نے قسم کھائی کہ آپ تو اس وقت سوار تھے اس کا بیان کتاب الحج میں گزرا، ابو داؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے سوار ہو کر طواف کیا پھر اونٹنی کو جگہ بٹھلا کر دو رکعتیں ادا فرمائیں تو شائد اسی موقع پر آب زمزم نوش فرمایا ہو اس سے قبل کہ سواری کی طرف واپس جائیں اور صفا کی طرف نکلیں بلکہ یہی متعین ہے کیونکہ عکرمہ نے مذکورہ بات قسم اٹھا کر اس وجہ سے کہی کہ آنجناب نے اونٹنی پر سوار طواف اور سعی کیا تھا لیکن اس حدیث میں مذکور ہوا کہ طواف کی دو رکعتیں ادا کرنے کیلئے نیچے اترے تھے تو کوئی مانع نہیں کہ اس کے بعد سقایہ زمزم تشریف لے جا کر پانی نوش فرمایا ہو جیسا کہ شعبی نے ابن عباس سے محفوظ رکھا۔

- 17باب مَنْ شَرِبَ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ (سواری کی حالت میں نوش کرنا)

ابن عربی نے لکھا اس میں قائماً شرب پر کوئی حجت نہیں کیونکہ اونٹ پر سوار تو بیٹھا ہوتا ہے نہ کہ کھڑا، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری کی یہ حالت نقل کرنے سے مراد اسکے حکم کا بیان کرنا ہے کہ آیا یہ نہی کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ آپ کے فعل پر مشتمل اس حدیث کا ایراد جواز پر دال ہے تو یہ منہی عنہا صورت میں داخل نہیں گویا ان کے مدِ نظر عکرمہ کا قول ہے جو انہوں نے ابن عباس سے شعبی کے حوالے سے سابقہ باب میں مذکور کی بابت کہا کہ آنجناب نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا تھا تو مراد یہ تھا کہ آپ راکب تھے اور راکب قائم سے مشابہ ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ سائر ہے اور قاعد سے بھی مشابہ ہے کہ سواری پر مستقر ہے۔

- 5618حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا أَبُو النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ أَنَّهَا أَرْسَلَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ فَأَخَذَ بِيَدِهِ فَشَرِبَهُ زَادَ مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَلَى بَعِيرِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5604، - 5636

شیخِ بخاری کی کنیت ابوغسان ہے، نہدی ایک دیگر محدث اوران کے کبارشیوخ میں سے ہیں۔ (زاد مالك الخ) یہ ابن انس ہیں مراد یہ کہ انہوں نے عبد العزیز بن ابوسلمہ کی متابعت کی اور (علی بعیرہ) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے یہ روایت تاماً مع شرح کے کتاب الصیام میں گزری ہے۔

- 18باب الأَيْمَنَ فَالأَيْمَنَ فِي الشُّرْبِ (داہنی طرف سے پلانا شروع کیا جائے)

- 5619حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ بِلَبَنٍ قَدْ شِيبَ بِمَاءٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أَعْرَابِيٌّ وَعَنْ شِمَالِهِ أَبُو بَكْرٍ فَشَرِبَ ثُمَّ أَعْطَى الأَعْرَابِيَّ وَقَالَ الأَيْمَنَ الأَيْمَنَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2352، 2571، - 5612

اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں آمدہ باب کی حدیث میں بھی وہی شیخ بخاری ہیں۔ (فی الشرب) ترجمہ تمام مشروبات کو شامل ہے، جمہور کے ہاں یہی مستحب ہے ابن حزم اسے واجب کہتے ہیں اکیلے مالک سے اس کا صرف پانی کے ساتھ خاص ہونا منقول ہے بقول ابن عبد البر مالک کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں عیاض کہتے ہیں ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ سنت سے نصاً صرف پانی کی بابت ہی ثابت ہے اور دیگر مشروبات میں ایمن کی تقدیم قیاس کے ساتھ ہے، ابن عربی کہتے ہیں گویا پانی کے ساتھ اس کا اختصاص اسلئے کہ کہا گیا ہے پانی کسی کی ملک نہیں ہوتا بخلاف بقیہ سارے مشروبات کے، اسی لئے اختلاف کیا گیا کہ آیا پانی میں سود کا جریان ہے یا نہیں اور کیا اس کی چوری میں قطعِ ید ہوگا؟ (فی الشرب) کا ظاہر قول یہ ہے کہ ماکولات میں ایسا نہیں مگر حدیثِ انس میں اس کے برخلاف مذکور ہے، آگے اس کا بیان آئے گا۔

- 19باب هَلْ يَسْتَأْذِنُ الرَّجُلُ مَنْ عَنْ يَمِينِهِ فِي الشُّرْبِ لِيُعْطِيَ الأَكْبَرَ

(اگر بائیں طرف بڑی عمر کا ہے تو کیا دائیں طرف والے سے اجازت طلب کی جا سکتی ہے؟)

گویا اس لئے بتِ حکم نہیں کیا کہ یہ واقعہ عین ہے تو اختصاص کا احتمال ہو سکتا ہے تو تمام جلساء کیلئے حکم مطرد نہ ہوگا۔

- 5620حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ وَعَنْ يَمِينِهِ غُلَامٌ وَعَنْ يَسَارِهِ الْأَشْيَاخُ فَقَالَ لِلْغُلَامِ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أُعْطِيَ هَؤُلَاءِ فَقَالَ الْغُلَامُ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا أُوثِرُ بِنَصِيبِي مِنْكَ أَحَدًا قَالَ فَتَلَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي يَدِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۵۲) .أطرافه 2351، 2366، 2451، 2602، - 2605

اوائل الشرب میں یہ گزر چکی وہاں اس لڑکے کا اور بعض اشیاخ کے نام بھی مذکور تھے۔ (أ تأذن لی) حدیثِ انس میں مذکور واقعہ میں ان اعرابی سے آپ نے استیذان نہیں کیا تھا جو آپکے دائیں جانب اور ابوبکر بائیں جانب تھے تو نووی وغیرہ نے اس ضمن میں لکھا کہ سبب یہ ہے کہ ابن عباس آپ کے چچازاد تھے تو وہ استیذان کے جواب میں اِدلال (یعنی کچھ اپنا حق جتلانے) کا مظاہرہ کر سکنے کا حق رکھتے تھے، بائیں جانب بھی اقارب الغلام تھے اس کے باوجود بیانِ حکم کیلئے چاہا کہ یہ استیذان فرمائیں کیونکہ سنت تقدیمِ ایمن ہے چاہے اس طرف بنسبت بائیں طرف والے کے کوئی مفضول ہی بیٹھا ہو، اسی قصہ پہ مشتمل حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ اس موقع پر آنجناب نے ان کے ساتھ تلطف وشفقت کا اظہار کیا اور فرمایا: (الشربة لك و إن شئت آثرتَ بها خالداً) سنن میں یہی ہے احمد کی روایت کے الفاظ ہیں: (و إنْ شئت آثرت به عمك) حقیقی چچا نہ تھے بلکہ ان سے زیادہ عمر والے ہونے کے سبب کہا شائد وہ انکے والد حضرت عباس کی عمر میں ہوں اگر چہ ایک جہت سے ابن عباس کے اقران میں سے تھے کہ ان کے خالہ زاد تھے مگر جاہلیت میں صاحبِ شرف وریاست ہونے کے باوجود اسلام میں متاخر تھے اسی لئے اجازت مانگی بخلاف جنابِ ابوبکر کے کہ ان کا قدم فی الاسلام آنجناب کی طرف سے واقع ہر فعل ان کی طمانیت کا مقتضی تھا اور ان میں کوئی کبیدگی درآنے کا احتمال نہ تھا اسی لئے ان کیلئے اعرابی صحابی سے اجازت نہ لی اور شائد آپ نے اندیشہ محسوس کیا کہ اس استیذان سے وہ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ ابوبکر کے بعد بقیہ حاضرین کو دیں گے اور انکی باری آخر میں آئے گی تو قرب العہد بالاسلام ہونے کی وجہ سے ان کے دل میں کچھ کبیدگی آسکتی تھی تو آنحضرت اپنی عادت مبارکہ کے مطابق طریقِ تالیف پر چلے، یہ بھی بعید نہیں کہ وہ کبرائے قوم میں سے ہوں تبھی (اس خاص مجلس میں آپکے ہمراہ اور آپ کے داہنی جانب فروکش تھے یہ جیسا کہ قبل ازیں خطابی کی کلام ذکر ہوئی جہتِ یمین کی جہتِ یسار پر افضلیت کا اظہار ہے، حضرت سہل کی اور سابقہ باب میں حضرت انس کی روایت القسامۃ میں مذکور حدیثِ سہل بن ابوخیثمہ کے معارض سمجھی جاسکتی ہے جس میں نبی اکرم کا یہ فرمان مذکور ہے: (کبر کبر) (یعنی پہلے بڑوں کو موقع دو)) اسی طرح کتاب الطهارة میں گزری حدیثِ ابن عمر جس میں پہلے بڑے کو مسواک پکڑانے کا امر تھا اس سے بھی اخص حضرت ابن عباس کی حدیث جسے ابویعلی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب پینے کو عطا کرتے تو ہدایت دیتے: (ابدأوا بالکبیر) (بڑے سے آغاز کرو) تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ یہ اس حال پر محمول ہے کہ سب شرکاء متساوی حالت میں بیٹھے ہوں مثلاً سب ہی سامنے یا بائیں یا پیچھے بیٹھے ہوں یا اس طور کہ آپ تشریف فرما نہ ہوں تو یہ صورتحال تقدیمِ ایمن کے عموم سے خارج ہے، بدائت بالکبیر کے امر کے عموم سے یہ صورت خاص ہے کہ بعض رئیس کے داہنی اور بعض اس کے بائیں جانب بیٹھ گئے تو اس صورت میں (دائیں طرف بیٹھے ہوئے) صغیر کو کبیر اور مفضول کو فاضل پر ترجیح حاصل ہوگی، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ ایمن مجرد جہتِ یمین میں بیٹھنے کے سبب ہی صاحبِ امتیاز نہ ہوا بلکہ رئیس کی داہنی جانب میں اس کا ہونا اس امتیاز

کے خصوص کا سبب ہے تو اس فضیلت کا وہ افضل کی وجہ سے حقدار ہوا، ابن منیر کہتے ہیں یمین کی تفضیل شرعی اور یسار کی تفضیل طبعی ہے تو اول کو تعبّد میں داخل کر دیا، اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ اگر فاعل کی فضیلت اور وظیفہ کی فضیلت باہم متعارض ہوں تو فضیلتِ وظیفہ کا اعتبار ہوگا جیسے (بطور مثال) اگر مرد وعورت کے جنازے لائے جائیں اور صورتحال یہ ہے کہ عورت کا ولی مرد کے ولی سے افضل ہے تو مرد کو مقدم کیا جائے گا حالانکہ وہ مفضول ہے کیونکہ جنازہ وظیفہ ہے تو اس کی افضلیت کا اعتبار کیا گیا نہ کہ مصلّی علیہا کی افضلیت کا، کہتے ہیں شائد اس میں راز یہ ہے کہ رجولیت اور میمنت ایسا امر ہے کہ ہر ایک اس کا قائل ہے بخلاف فاعل کی افضلیت کے کہ اس میں اصل ظن ہے چاہے نفس الامر میں یہ مقطوع بہ ہو لیکن یہ ان امور سے ہے جو کبھی بعض سے مخفی ہو سکتے ہیں جیسے صدیق اکبر اس اعرابی کے علم کی نسبت سے۔

(أ تأذن لی الخ) بظاہر اگر وہ اجازت دے دیتے تو آپ انہیں عطا کرتے اس سے اس قسم کے معاملات میں ایثار کر لینے کا جواز ملا، یہ اس اعتبار سے باعثِ اشکال ہے کہ مشہور یہ ہے کہ (لا إیثار بالقرب) (یعنی قربت میں کوئی ایثار نہیں) اس بابت امام الحرمین لکھتے ہیں عبادات میں تبرع جائز نہیں دیگر میں اس کا جواز ہے، کہا جا سکتا ہے کہ قرب عبادت سے اعم ہے اس قاعدہ پر پہلی صف سے کسی کو کھینچ کر پیچھے کر لینے کا جواز تا کہ اکیلے نمازی کی صف بنے، وارد ہو سکتا ہے کیونکہ اکیلے کے صف میں کھڑے ہونے پر زجر مروی ہے تو مجذوب کی جاذب کیلئے یہ مساعدت اسے حاصل قربت کے ساتھ ایثار کا مظاہرہ ہے کیونکہ جب وہ پہلی صف میں کھڑا تھا تو پہلی صف کی فضیلت اسے حاصل تھی (جس کی قربانی دے کر پیچھے چلا آیا) تا کہ جاذب کے لئے ایک فضیلت کا حصول ممکن کرے جو کہ اس کی نماز کے بطلان بارے موجود اختلاف سے خروج ہے، اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ یہ ایثار کی تعریف پر پورا نہیں اترتا کیونکہ حقیقتِ ایثار یہ ہے کہ اپنا استحقاق غیر کو دیدے اور یہاں اس نے کھینچنے والے کو کچھ نہیں دیا بلکہ صرف یہ کیا کہ اپنی مصلحت پر اس کی مصلحت کو ترجیح دی کیونکہ جاذب کیلئے اس کے تحصیلِ مقصود پر اس مساعدت میں إعطاء نہیں اس چیز کا جو مجذوب کو حاصل تھی۔

(فتلہ) بقول خطابی عنف (یعنی سختی اور تھوڑا ناگواری کا احساس کراتے ہوئے) کے ساتھ ان کے ہاتھ میں پکڑایا، اس کا اصل (رمی علی التل) ہے، تل اونچی جگہ (ٹیلے) کو کہتے ہیں پھر ہر شئ میں مستعمل ہوا جو اسے ماری جائے بعض نے کہا یہ تَلْتَل سے ہے جو گردن کو کہتے ہیں اسی سے یہ آیت ہے: (وَ تَلَّهُ لِلْجَبِیْنِ) [الصافات: ۱۰۳] یعنی پچھاڑ کر گردن کا اِلقاء کرنا اور پہلو زمین کے ساتھ لگا دینا، اول تفسیر حدیثِ باب کے ساتھ الیق ہے بعض نے خطابی کی وضعِ عنق کی اس تقیید کا انکار کیا (یعنی ان کے ہاں مطلقا وضع ۔ یعنی کسی بھی شئ کو ۔ مراد ہے)۔

- 20 باب الْكَرْعِ فِي الْحَوْضِ (حوض سے منہ لگا کر پینا)

- 5621 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَصَاحِبُهُ فَرَدَّ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي وَهِيَ سَاعَةٌ حَارَّةٌ وَهُوَ يُحَوِّلُ

فِی حَائِطٍ لَهُ یَعْنِی الْمَاءَ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ فِی شَنَّةٍ وَإِلَّا كَرَعْنَا وَالرَّجُلُ یُحَوِّلُ الْمَاءَ فِی حَائِطٍ فَقَالَ الرَّجُلُ یَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِی مَاءٌ بَاتَ فِی شَنَّةٍ فَانْطَلَقَ إِلَى الْعَرِیشِ فَسَكَبَ فِی قَدَحٍ مَاءً ثُمَّ حَلَبَ عَلَیْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ فَشَرِبَ النَّبِیُّ ﷺ ثُمَّ أَعَادَ فَشَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِی جَاءَ مَعَهُ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .طرفه - 5613

یہ اسی کتاب میں مشروحا گزر چکی ہے ترجمہ میں حوض کے ساتھ مقید کیا کیونکہ وہاں بیان کیا تھا کہ حضرت جابر نے قولہ: (وهو يحول الماء) کا ان کے نبی اکرم کے ساتھ اثنائے مخاطبت دو مرتبہ اعادہ کیا اور بظاہر وہ کنویں کی تہہ سے اوپر کی جانب منتقل کر رہا تھا گویا وہاں کوئی حوض تھا جس میں پانی جمع کرتے پھر وہاں سے باغ کو لگاتے تھے۔

21 - باب خِدْمَةِ الصِّغَارِ الْكِبَارَ (چھوٹوں کا بڑوں کی خدمت کرنا)

5622 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِیهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى الْحَیِّ أَسْقِیهِمْ عُمُومَتِی وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِیخَ فَقِیلَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَالَ أَكْفِئْهَا فَكَفَأْنَا قُلْتُ لأَنَسٍ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطَبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرَهُمْ فَلَمْ یُنْكِرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِی بَعْضُ أَصْحَابِی أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا یَقُولُ كَانَتْ خَمْرَهُمْ یَوْمَئِذٍ

(اس کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5600، 7253

یہ الاشربہ کے اوائل میں مفصلا مشروح ہو چکی ہے۔

22 - باب تَغْطِیَةِ الإِنَاءِ (برتن ڈھانپ کر رکھا جائے)

5623 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَیْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِی عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضى الله عنهما- یَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّیْلِ أَوْ أَمْسَیْتُمْ فَكُفُّوا صِبْیَانَكُمْ فَإِنَّ الشَّیَاطِینَ تَنْتَشِرُ حِینَئِذٍ فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّیْلِ فَحُلُّوهُمْ فَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فَإِنَّ الشَّیْطَانَ لاَ یَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَخَمِّرُوا آنِیَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا عَلَیْهَا شَیْئًا وَأَطْفِئُوا مَصَابِیحَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۷۵۲) .أطرافه 3280، 3304، 3316، 5624، 6295، 6296 -

(و خمروا آنیتکم) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 5624حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ إِذَا رَقَدْتُمْ وَغَلِّقُوا الأَبْوَابَ وَأَوْكُوا الأَسْقِيَةَ وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ -وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَلَوْ بِعُودٍ تَعْرُضُهُ عَلَيْهِ

(سابقہ) .أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 6295، 6296 -

اس میں مقصودِ ترجمہ :(خمروا الطعام الخ) ہے، بدء الخلق میں کچھ شرح حدیث گزری باقی تفصیل کتاب الاستیذان میں ذکر ہوگی۔

- 23 باب اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ (مشک سے منہ لگا کر پینا)

- 5625حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ يَعْنِي أَنْ تُكْسَرَ أَفْوَاهُهَا فَيُشْرَبَ مِنْهَا .طرفه - 5626

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم مشک کو الٹی کرنے سے منع فرماتے تھے یعنی آپ نے مشکوں کا منہ موڑ کر (ان سے) پانی پینے سے منع فرمایا ہے۔

اختناث خنث سے افتعال ہے:(وهو الانطواء والتكسر والانثناء)(یعنی لپیٹنا اور توڑنا مڑوڑنا) اسقیہ سقاء کی جمع ہے چمڑے سے بنے برتنوں کو کہتے ہیں چھوٹے ہوں یا بڑے! بعض کے مطابق قربہ تو بڑی چھوٹی دونوں کو مگر سقاء صرف چھوٹے برتن کو کہتے ہیں۔

(يعني أن تكسر الخ) کسر سے مراد موڑنا ہے حقیقی کسر مراد نہیں، یعنی کے قائل کی اس روایت میں تصریح نہیں احمد کی ابونضر عن ابن ابی ذئب سے روایت میں (يعني) کا لفظ محذوف ہے اس طرح یہ تفسیر حدیث میں مدرج ہوگئی، دوسرے طریق میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں انہوں نے مرفوع حصہ یونس عن زہری سے جبکہ تفسیر معمر سے تردد کے صیغہ کے ساتھ نقل کی ہے اسماعیلی نے اسے ابن وہب عن یونس وابن ابی ذئب معاً سے مدرجاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں:(ينهى عن اختناث الأسقية أو الشرب أن يشرب من أفواهها) اس میں حرف تردد موجود ہے مسلم کی ابن وہب عن یونس وحدہ کے طریق سے یہ الفاظ ہیں:(عن اختناث الأسقية أن يشرب من أفواهها) یہ اشبہ ہے کہ یہ اختناث کی تفسیر ہے نہ کہ راوی کا شک اس بابت کہ حدیث میں کون سا لفظ واقع ہوا لیکن بظاہر تفسیر نفس الخبر میں ہے، مسلم نے اسے عبد الرزاق عن معمر عن زہری سے بھی نقل کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ کہا:(مثله) اس میں ہے:(غير أنه قال و اختناثها أن يقلب رأسها ثم يشرب) یہ بھی مدرج ہے، خطابی نے جزم کیا کہ اختناث کی یہ تفسیر کلام زہری ہے، تفسیرِ مطلق یعنی (الشرب من أفواهها) مقید (بكسر الفم أو يقلب الرأس) پر محمول کی جائے گی، مسندِ ابی بکر بن ابوشیبہ میں یزید بن ہارون عن ابن ابی ذئب سے حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک آدمی نے سقاء سے (منہ لگا کر) پانی پیا تو

اس کے پیٹ میں سانپ چلا گیا تو نبی اکرم نے ممانعت فرمادی، آگے یہی عبارت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی یہ ابوبکر وعثمان ابنا ابو شیبہ کے حوالوں سے یزید سے جدا جدا نقل کیا۔

(أفواهها) فم کی جمع، یہ فم کا اپنے اصل کی طرف لوٹنا مفترض کرتے ہوئے ہے کہ اس کی اصل فوہ تھی اس سے ایک ہاء کم کر دی گئی ضمیر ساتھ ملانے کی شکل میں استثقالِ ہاء ین کے مدنظر کہ اگر کہیں: (فوهه) تو اس کے عدم احتمال میں ہاء کے حذف کے بعد ساکن ہونے کی وجہ سے واو بھی حذف کر دی گئی اور اس کے عوض میم آ گئی تو بنا(فم) یہ جب مفرداً استعمال ہو، یہ بھی جائز ہے کہ اضافت کی صورت میں فاء پر اقتصار کیا جائے لیکن اس شکل میں ایک حرکتِ مشبعہ مزید کر دی جائیگی جس کا اعراب بالحروف مختلف ہوگا، اگر مضمر کی طرف مضاف ہو تو (کفت الحر کا ت)؟ میم کے ساتھ اضافت صرف ضرورتِ شعری ہی میں ہوتی ہے جیسے یہ شعر: (يصبح عطشان وفي البحر فَمُهُ) اگر جمع یا تصغیر استعمال کریں تو اصل کی طرف لوٹا لیتے ہیں تو کہیں گے: (فويه و أفواه) فمیم اور افمام نہیں کہتے۔

اسے ماسوائے نسائی کے سب اصحابِ صحاح نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

5626 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنِ اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ مَعْمَرٌ أَوْ غَيْرُهُ هُوَ الشُّرْبُ مِنْ أَفْوَاهِهَا

(سابقه) .طرفه - 5625

24 - باب الشُّرْبِ مِنْ فَمِ السِّقَاءِ (مشک کے منہ سے منہ لگا کر پینا)

فم تخفیفِ میم کے ساتھ ہے اس کی تشدید بھی جائز ہے ایک روایت میں (من في السقاء) ہے اس کی توجیہہ گزر چکی، ابن منیر کہتے ہیں ماقبل ترجمہ پر قناعت نہیں کی تاکہ یہ گمان نہ ہو کہ نہی صرف صورتِ اختناث کے ساتھ ہی خاص ہے تو بیان کیا کہ نہی عام ہے اس صورت میں کہ اختناث ممکن ہو یا یہ کہ ممکن نہ ہو (كالفخار مثلا) (یعنی ٹھیکری، پکی ہوئی مٹی)۔

5627 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ قَالَ لَنَا عِكْرِمَةُ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَشْيَاءَ قِصَارٍ حَدَّثَنَا بِهَا أَبُو هُرَيْرَةَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فَمِ الْقِرْبَةِ أَوِ السِّقَاءِ وَأَنْ يَمْنَعَ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي دَارِهِ

.طرفاه 2463، - 5628

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے مشک یا مشکیزہ (راوی کا شک ہے) کے منہ، (سوراخ) سے پینے سے منع فرمایا ہے اور اس سے بھی کہ (کوئی) اپنے ہمسائے کو اپنی دیوار میں کھونٹی گاڑنے سے منع کرے۔

(قال لنا عكرمة) حمیدی عن سفیان کی روایت میں (أخبرنا عكرمة) ہے ابونعیم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا

۔ (من فم الخ) یہ راوی کا شک ہے ممکن ہے یہ سفیان ہوں، عبد الجبار بن علاء عن سفیان کی روایت میں اسماعیلی کے ہاں (من فی السقاء) ہے جبکہ انہی کی ابن ابو عمر کی روایت میں (من فم القربة) ہے۔ (و أن یمنع جاره الخ) کتاب المظالم کے اوائل میں اس کی شرح گزری، کرمانی کہتے ہیں پہلے یہ کہہ کر پوچھا: (ألا أخبر کم بأشیاء) (یعنی جمع کا لفظ استعمال کیا) مگر پھر دو ہی چیزیں ذکر کیں تو ممکن ہے زیادہ اشیاء بیان کی ہوں تو بعض رواۃ نے اختصار کیا یا اس کی توجیہ یہ ہے کہ اقلِ جمع دو ہے بقول ابن حجر اختصار ممکن ہے عمداً ہو یا نسیاناً، احمد نے یہی حدیث حماد بن زید عن ایوب سے اسی سند کے ساتھ نقل کی، وہاں یہ دو چیزیں ذکر کر کے کھڑے ہوئے پینے سے نہی بھی ذکر کی، مسندِ حمیدی کی روایت سے بھی دلالت ملتی ہے کہ تین اشیاء ذکر کی تھیں اس میں: (الشرب من فی السقاء أو القربة) کے بعد ہے: (هذا آخرها)۔

- 5628حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِیلُ أَخْبَرَنَا أَیُّوبُ عَنْ عِکْرِمَةَ عَنْ أَبِی هریرةؓ نَهَی النَّبِیُّ ﷺ أَنْ یُشْرَبَ مِنْ فِی السِّقَاءِ

.(سابقہ) طرفاه 2463، - 5627

اسماعیل سے مراد ابن ابی علیہ ہیں۔ (أن یشرب من فی السقاء) احمد نے اسماعیل سے اسی سند ومتن کے ساتھ یہ بھی مزاد کیا: (قال أیوب فأُنبِئتُ أن رجلا شرب مِنْ فی السقاء فخرجت حیة) کہ ایک شخص نے مشک سے منہ لگا کر پانی پیا تو سانپ نکل آیا، اسماعیلی نے بھی یہ عباد بن موسی عن اسماعیل سے نقل کیا حاکم کو وہم لگا جب اس حدیث کو مستدرک میں اس زیادت سمیت نقل کیا حالانکہ یہ زیادت صحیح کی شرط پر نہیں کیونکہ راوی غیر مسمیٰ ہے اور موصول نہیں لیکن ابن ماجہ نے اسے سلمہ بن وہرام عن عکرمہ سے مرفوع کے نحو نقل کیا اس کے آخر میں ہے کہ ایک شخص اس نہی کے بعد رات کو اٹھا سقاء کا منہ موڑا (پانی پینے کیلئے) تو اس سے سانپ نکل آیا، یہ اس بارے صریح ہے کہ واقعہِ مذکور نہی کے بعد پیش آیا بخلاف ابن ابی ذئب کی سابق الذکر روایت کے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس نہی کا سبب بنا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ نہی سے قبل بھی پیش آیا جس کے باعث یہ ہدایت صادر کی گئی پھر بعد ازاں بھی پیش آیا، نووی کہتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، مگر ان کا اسے متفق علیہ کہنا محلِ نظر ہے آگے ذکر آتا ہے، اس تین وغیرہ نے مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مشکوں سے منہ لگا کر پینے کو جائز کہا اور کہا مجھے اس بارے نہی نہیں پہنچی، ابن بطال نے اس قول کا شد ومد سے رد کیا ہے، ابن منیر نے ان کی طرف سے یہ عذر پیش کیا کہ ان کی مراد وہ نہی جو محمول علی تحریم ہو، تو اس قول کے ساتھ اعتذار اولی اور حجت قائم ہے اس پر جسے نہی کا علم پہنچا، نووی کہتے ہیں اس نہی کے تنزیہی ہونے کی تائید اس بارے رخصت کی احادیث کرتی ہیں، بقول ابن حجر میں نے کسی مرفوع حدیث میں جواز پر دال کوئی شیٔ نہیں دیکھی ماسوا نبی اکرم کے فعل کے جبکہ نہی بارے سب احادیث قولی ہیں تو اگر علتِ نہی کو دیکھیں تو یہی ارجح ہیں، علماء نے جو سب اس بابت ذکر کیا وہ اس امر کا مقتضی ہے کہ نبی اکرم اس سے مامون ومحفوظ تھے (یعنی آپ کو منہ لگا کر پینے سے کسی نقصان کے پہنچنے کا خدشہ نہ تھا) یا تو آپ کی عصمت کی وجہ سے (وَ اللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ کی طرف اشارہ ہے) یا آپکی طیبِ نکہت کی وجہ سے اور یا پانی ڈالنے میں آپکے رفق کی وجہ سے، اس کا بیان علتِ نہی کے سیاق میں وارد ہوا ہے مثلاً مذکور ہوا کہ برتن میں پانی بھرتے ہوئے اندیشہ ہوتا ہے کہ ہوام (یعنی جراثیم اور حشرات) میں

سے کچھ اس میں داخل ہو جائے جو پینے والا اگر منہ لگا کر پئے تو اس کے پیٹ میں چلا جائے اور اسے پتہ بھی نہ چلے! یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ اگر مکمل احتیاط و مشاہدہ سے پانی بھرا ہے پھر اس کا منہ اچھی طرح باندھ دیا تو اب اس کے لئے جائز ہے کہ منہ لگا کر پی لے، یہ نہی اسے متناول نہ ہوگی (کہ اب مذکورہ اندیشہ نہ رہا) اسی طرح علتِ نہی کے ذکر میں حاکم نے قوی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت نقل کی جس کے الفاظ ہیں: (نهى أن يشرب من في السقاء لأن ذلك يُنتِنُه)(یعنی مشک سے منہ لگا کر پینے سے منع کیا کیونکہ اس طرح یہ پانی کو بدبودار بنا سکتا ہے) تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ ایسے پینے والے کے ساتھ خاص ہے جو منہ لگا کر پیتے ہوئے سانس بھی اندر لے یا اپنا منہ برتن کے اندر تک لے جائے، جو مشک (یا بوتل وغیرہ) سے اپنے منہ میں پانی ڈالے اسے چھوئے بغیر تو وہ اس نہی میں داخل نہ ہوگا، یہ علت بھی مذکور ہوئی کہ اس طرح ممکن ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اس کے منہ میں آ جائے تو اچھو لگ جائے یا کپڑے بھیگ جائیں (تو جو اس ضمن میں احتیاط کرے وہ بھی دائرۂ نہی میں نہ آئے گا)، ابن عربی لکھتے ہیں ان تینوں میں سے ایک وجہ بھی ثبوتِ کراہت میں کافی ہے تینوں کے ساتھ کراہت قوت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، الشیخ محمد بن ابوحمرہ کی اس بارے کلام کا ملخص یہ ہے کہ علتِ نہی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا خدشہ ہوا کہ برتن میں کوئی (موذی) حیوان ہو یا زور سے پانی انڈیلے اور اچھو لگ جائے یا اس کے زور سے دل کے گرد کی کمزور شریانیں کٹ جائیں جو اس کی موت کا باعث بن جائے یا برتن یا مشک وغیرہ کا منہ اس کے بخاراتِ تنفّس کے ساتھ آلودہ ہو جائے یا اس کی تھوک پانی میں لگ جائے تو دوسرا کوئی کراہت محسوس کرے یا اس لئے کہ مسلسل یہ کرنے سے برتن خراب ہو سکتا ہے تو یہ تضییعِ مال ہوگا، کہتے ہیں فقہ جس کو مقتضی ہے یہ ہے کہ بعید نہیں کہ نہی ان سب امور کی وجہ سے صادر ہوئی ہو اور ان میں کچھ کراہت اور کچھ تحریم کو مقتضی ہیں اور اس قسم میں قاعدہ یہ ہے کہ قول بالتحریم کو ترجیح حاصل ہے ابن حزم نے جزم کے ساتھ تحریم قرار دیا کیونکہ نہی ثابت ہے اور احادیثِ رخصت کو اصلِ اباحت پر محمول کیا، ابوبکر اثرم صاحبِ احمد نے مطلقا کہا کہ نہی کی احادیث اباحت کی ناسخ ہیں کیونکہ ایسا کرنا پہلے سے ان کا معمول تھا حتی کہ سانپ پیٹ میں داخل ہونے کا واقعہ پیش آیا جس کے باعث اس طرح پینے سے منع کر دیا گیا،

ابن حجر کہتے ہیں جواز بارے احادیث میں سے جو ترمذی نے عبدالرحمٰن بن ابی عمرہ عن جدتہ کبشہ تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا، کہتی ہیں میں نبی اکرم کے ہاں گئی تو آپ نے ایک لٹکتی ہوئی مشک سے منہ لگا کر پانی پیا، اس باب میں عبداللہ بن انیس سے ابوداؤد نے، ترمذی کے ہاں ام سلمہ سے شمائل میں، مسندِ احمد، طحاوی کی المعانی اور طبرانی کے ہاں روایتیں ہیں، ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں اگر کبشہ کی اس روایت کی بابت یہ عذر ذکر کیا جائے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور کوئی برتن میسر نہ تھا اور کف کے ساتھ پینا ممکن نہ تھا تب کراہت نہیں (یعنی ضرورت کے تحت ایسا کیا) اسی پر ان مذکورہ احادیث کو محمول کیا جائے (کہ کوئی مجبوری ہوگی) اور اگر کسی قسم کا عذر نہ ہو تو پھر احادیثِ نہی پر عمل کرنا ہوگا بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سب احادیثِ جواز میں مذکور ہے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور معلق مشک سے شربِ غیرِ معلق کی نسبت اخص ہے اور اخبارِ جواز میں مطلقا رخصت پر دلالت نہیں بلکہ صرف اس ایک صورت میں اور اسے ضرورت و مجبوری پر محمول کرنا انہیں منسوخ قرار دینے سے اولیٰ ہے! ابن عربی نے بھی قبل ازیں ہمارے شیخ کی بات سے ملتی جلتی تاویل بیان کی تو کہا محتمل ہے کہ آنجناب کا منہ لگا کر پینا ضرورت کے تحت ہو یا تو اثنائے جنگ یا یہ کہ برتن موجود نہ تھا یا موجود بھی تھا مگر

وہ خالی نہ تھا پھر کہا یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے دراصل اداوہ سے پانی پیا ہو اور نہی اس امر پر محمول ہے کہ مثلا مشک بڑی ہے کیونکہ یہ وجودِ ہوام کا مظنہ ہے (یعنی امکان ہے) بقول ابن حجر ہوام تو چھوٹی مشک میں بھی ہو سکتے ہیں اور ضرر کسی چھوٹی وجہ سے بھی لاحق ہو سکتا ہے۔

- 5629حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما -قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فِي السِّقَاءِ (ایضاً)

اسے ابن ماجہ نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 25 باب النَّهْىِ عَنِ التَّنَفُّسِ فِى الإِنَاءِ (برتن میں سانس لینے سے ممانعت)

- 5630حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَتَنَفَّسْ فِى الإِنَاءِ وَإِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَمْسَحْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَإِذَا تَمَسَّحَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ .

طرفاه 153، - 154

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی پیے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب پیشاب کرے تو دائیں ہاتھ سے ذکر نہ پکڑے اور استنجا کرے تو بھی دایاں ہاتھ استعمال نہ کرے۔

یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے۔ (فلا يتنفس في الإناء) ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ عبداللہ بن ابی قتادہ عن ابیہ سے (نفخ في الإناء) (پانی میں پھونک مارنے) کی نہی نقل کی، ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں حدیثِ ابن عباس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے برتن میں سانس لینے اور پھونک مارنے سے منع فرمایا، نفخ فی الاناء اور اس میں سانس لینے کی نہی میں متعدد احادیث ہیں کیونکہ کئی دفعہ آدمی کا سانس کچھ کھانے کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے یا کافی عرصہ سے مثلا مسواک نہیں کیا یا وہ بخارِ معدہ میں مبتلا ہے (یا کسی بھی مرض میں) تو ان سب کے اثرات برتن میں جا سکتے ہیں اور ان حالات میں پھونک مارنا سانس لینے سے بھی اشد ثابت ہو سکتا ہے۔

- 26 باب الشُّرْبِ بِنَفَسَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةٍ (دو یا تین سانس لے کر پیا جائے)

(بنفسين) حالانکہ حدیثِ باب میں: (كان يتنفس) ہے گویا چاہا کہ اس حدیثِ باب اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین تطبیق دیں کہ بظاہر باہم متعارض ہیں کہ اول برتن کے اندر سانس لینے سے نہی میں صریح اور ثانی مثبتِ تنفُّس ہے تو اسے دو (الگ) حالتوں پر محمول کیا ہے تو حالتِ نہی برتن کے اندر سانس لینے کی ہے جبکہ دوسری حالت برتن کے باہر سانس لینا، پھر اول ظاہرِ نہی پر ہے اور ثانی کی تقدیر یہ کہ برتن سے پینے کے دوران (منہ اس سے ہٹا کر) سانس لینا، ابن منیر کہتے ہیں ابن بطال نے دونوں حدیثوں کے مابین تعارض کا سوال اٹھایا اور خوب تفصیل سے دونوں کے مابین تطبیق کر کے جواب دیا اور بخاری اس سب سے مجرد عبارتِ ترجمہ کے

ساتھ مستغنی ہوئے تو اول میں اناء کو تنفس کا ظرف بنایا اور اس سے نہی کو اس کے استقذار کی وجہ سے قرار دیا اور ثانی میں کہا: (الشرب بنفسين) تو نفس کو شرب بنایا یعنی (پیتے ہوئے) ایک سانس پر اقتصار نہ کرے بلکہ شربین کے درمیان منہ برتن سے باہر کر کے دو یا تین سانسوں کے ساتھ فصل کرے تو اس سے انتفائے تعارض ہوا، اسماعیلی کہتے ہیں مفہوم یہ کہ پی کر سانس لیتے نہ کہ برتن کے اندر، کہتے ہیں اگر اس (مذکور) پر محمول نہ کیا جائے تو دونوں حدیثیں باہم متعارض نظر آئیں گی پھر ایک کو لامحالہ منسوخ قرار دینا پڑے گا اور اصل عدم نسخ ہے اور تطبیق دینا کسی بھی طور اگر ممکن ہو تو یہ اولیٰ ہے پھر حدیث ابوسعید کی طرف اشارہ کیا جسے ترمذی نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ نبی کریم نے پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ایک شخص بولا اگر برتن میں کوئی تنکا دیکھوں؟ فرمایا اسے بہا دو (یعنی تنکے کو) ابن ماجہ کے ہاں ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے جب تمہارا کوئی پیئے تو برتن میں سانس نہ لے اگر چاہے کہ عود کرے (یعنی سانس لینا چاہے) تو برتن کو الگ کر لے پھر اگر چاہے تو دوبارہ پیئے، اثرم کہتے ہیں اس میں اختلافِ روایت جواز پر دال ہے اور یہ کہ تین وقفوں سے پیئے اور برتن میں سانس لینے سے نہی کا مطلب ہے کہ اس کے اندر منہ کر کے نہ لے، مالک نے اس سے ایک ہی سانس میں (اگر کوئی کر سکتا ہے) پینے کے جواز پر استدلال کیا، ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیب اور ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا، عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ برتن کے اندر سانس لینے سے منع کیا ہے تو اگر کوئی چاہے تو ایک ہی سانس میں پی سکتا ہے! بقول ابن حجر یہ اچھی تفصیل ہے، حاکم کی ابوقتادہ سے مرفوع حدیث میں ایک سانس کے ساتھ پینے کا امر وارد ہے یہ اسی مذکورہ تفصیل پر محمول ہے۔

- 5631 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ وَأَبُو نُعَيْمٍ قَالَا حَدَّثَنَا عَزْرَةُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ أَنَسٌ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَنَفَّسُ ثَلَاثًا

ترجمہ: انسؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک (پانی پیتے ہوئے) تین دفعہ سانس لیا کرتے تھے۔

عزرہ بن ثابت انصاری تابعی صغیر ہیں اصلا مدینہ سے ہیں بصرہ سکونت پذیر ہوئے اپنے نانا عبداللہ بن یزید خطمی اور عبداللہ بن ابو اوفی وغیرہما سے سماع کیا ہے، یہ اسناد ثلاثی کے حکم میں ہے اگرچہ ان کے شیخ بھی تابعی ہیں۔ (كان يتنفس الخ) محتمل ہے کہ أو برائے تنویع ہو اور نبی اکرم کسی ایک پر اکتفا نہ کرتے ہوں، اگر دو سانسوں سے پانی پینے کے ساتھ سیر ہو جاتے تو ٹھیک وگرنہ تین سانس لیتے، اس کا برائے شک ہونا بھی محتمل ہے چنانچہ ابن راہویہ نے یہی حدیث عبدالرحمٰن بن مہدی عن عزرہ سے بغیر (أو) کے (كان يتنفس ثلاثا) کے الفاظ سے نقل کی ہے ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا: (لا تشربوا واحدة كما يشرب البعير و لكن اشربوا مثنى و ثلاث) (یعنی اونٹ کی طرح نہ پیو بلکہ دو یا تین سانس میں پیو) یہ اگر محفوظ ہوتی تو برائے تنویع قرار دینے کی تائید ہوتی، یہ دو مرتبہ پر اقتصار میں نص نہیں بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اثنائے شرب تنفس ہو تو اس طرح تین مرتبہ پیا ہوگا، تنفس اخیر سے ساکت رہے کیونکہ وہ تو ضرورتِ واقع ہے مسلم اور اصحابِ سنن نے ابو عاصم عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم پیتے ہوئے تین سانس لیتے اور فرماتے: (هو أروىٰ و أمرأ و أبرأ) (یعنی زیادہ سیرابی کرنے والا، خوشگوار اور تکلیف سے دور ہے) سیاق مسلم کا ہے ابو داؤد کی روایت میں (أهنأ) ہے بجائے (أروى) کے، اروی رِی سے ہے غیر مہموز ای (أكثر رِيًّا) ازرہ

مشاکلت مہموز پڑھنا بھی صحیح ہے، مرأ ہمز کے ساتھ مَراءۃٌ سے ہے، کہا جاتا ہے: (مَرأَ الطعامُ) یمرؤ کی راء پر زبر اور زیر دونوں ٹھیک ہیں أي (صارَ مَرِیأً)، أبرأ ہمز کے ساتھ براءۃٌ سے ہے ای (یُبرئ من الأذی والعطش) (یعنی تکلیف اور پیاس سے بچاتا ہے) جبکہ (أهنأ) ہمز کے ساتھ هن ء سے ہے ای (صار هنیئا) اس سے ماخوذ ہوا کہ تین سانس کے ساتھ پانی پینا پیاس کیلئے اقمع (یعنی اس کا زیادہ قلع قمع کرنے والا) ہضم میں اقوی اور ضعفِ اعضاء اور بردِ معدہ میں أقل أثراً ہے (تو اصل حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ پینے میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرے کہ اس سے متذکرہ نقصانات ہو سکتے ہیں) اس میں افعل تفضیل کا استعمال دال ہے کہ دو مرتبہ سانس لینے کا پینے کے دوران بھی اس فضلِ مذکور میں دخل ہے، یہ بھی ماخوذ ہوا کہ ایک سانس سے پینے کی یہ نہی تنزیہی ہے، مہلب لکھتے ہیں شرب میں تنفس سے یہ نہی اکل وشرب میں پھونک مارنے سے نہی کی مثل ہے اس وجہ سے کہ اس سے کبھی تھوک پڑ سکتی تھی جس سے وہ پھر متقذر ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی طبیعت ہے کہ اس سے متقذر رہوتے ہیں، یہ تب اگر کسی کے ساتھ مل کر کھا یا پی رہا ہو اگر اکیلا ہے یا اہل کے ساتھ ہے یا ایسوں کے ہمراہ ہے کہ جانتا ہے متقذر نہ ہوں گے تب کوئی حرج نہیں بقول ابن حجر تعمیمِ منع قرار دینا ہی اولیٰ ہے کیونکہ اکیلا ہونے کے باوجود اندیشہ ہوگا کہ اس کے لقمہ یا تھوک کا کچھ حصہ اندر رہ جائے یا برتن سے تقذر محسوس کیا جائے وغیرہ، ابن عربی کہتے ہیں ہمارے علماء کے مطابق یہ مکارمِ اخلاق سے ہے لیکن حرام ہے کہ کوئی اپنے بھائی کو ایسی چیز پکڑائے جس سے وہ تقذُّر محسوس کرے اگر اکیلے میں ایسا کیا پھر کوئی ادھر آ گیا تو اسے بتلا دے پھر برتن پکڑائے وگرنہ یہ غشِ ہے اور غش حرام ہے، قرطبی لکھتے ہیں معنائے نہی یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے برتن میں اس کی تھوک یا تنفس کی بدبو نہ لگ جائے اس پر اگر ایک سانس میں پی لے تو یہ غلط نہ ہوگا، بعض نے اسے مطلقا منع کہا کہ یہ شیطان کا شرب ہے، کہتے ہیں قولِ انس: (کان یتنفس فی الشرب ثلاثا) کو بعض نے نہی کے معارض قرار دیا اور اسے بیانِ جواز پر محمول کیا، بعض نے اسے آپ کے خصائص میں سے سمجھا کہ آپ سے کسی کو تقذر نہ ہوتا تھا (اس قول انس کا شائد یہ مطلب لے رہے ہیں کہ پینے میں یعنی برتن کے اندر تین سانس لیتے تھے جبکہ میرے خیال میں مفہوم یہ ہے کہ پینے کے دوران منہ ہٹا کر گویا تین سانسوں میں پیتے تھے)

تکملہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں کہ طبرانی نے اوسط میں حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم تین سانسوں میں پیتے تھے برتن کو جب منہ سے قریب کرتے تو بسم اللہ کہتے، ہٹاتے تو الحمد للہ کہتے، یہ سب تین مرتبہ کرتے اس کی اصل ابن ماجہ میں ہے، بزار اور طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن مسعود سے اس کا شاہد بھی ہے، ترمذی نے مشار الیہ حدیثِ ابن عباس میں نبی اکرم کا یہ فرمان بھی نقل کیا کہ پینے لگو تو بسم اللہ اور ختم کرلو تو الحمد للہ کہو، یہ بھی اس حدیثِ ابو ہریرہ کا شاہد ہوسکتا ہے جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ فقط ابتدا اور انتہا میں یہ سب کہنا مراد ہے۔

اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الأشربة) اور نسائی نے (الولیمة) میں نقل کیا۔

27 - باب الشُّرْبِ فِی آنِیَةِ الذَّهَبِ (سونے کے برتنوں میں پینا)

ترجمہ کو مطلق رکھا گویا ذکرِ حکم سے مستغنی ہوئے اس کے ساتھ جس کی کتاب الاحکام میں آگے تصریح کی کہ نبی اکرم کا یہ منع

کرنا تحریمی ہے حتی کہ دلیلِ اباحت قائم ہو، حدیثِ باب میں نہی کی تصریح اور نہ ماننے والے کیلئے وعید کا اشارہ ہے، ابن منذر نے سونے چاندی کے برتنوں میں اکل وشرب کی تحریم پر اجماع نقل کیا ماسوا ایک تابعی معاویہ بن قرہ کے قول کے! تو شائد انہیں اس نہی کا علم نہ ہوسکا، شافعی سے قدیم میں قول اور حرملہ میں ان کی نص ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے کیونکہ اسکی علت اعاجم کے ساتھ تشبّہ ہے، جدید میں انہوں نے اس کے تحریمی ہونے پر منصوص کیا ان کے بعض اصحاب نے اسی پر قطع وجزم کیا اور یہی کہنا لائق ہے کیونکہ آگ کی وعید ثابت ہے، آگے اس کا ذکر آرہا ہے تو اگر ان سے یہ منقول (یعنی قدیمی قول) ثابت ہے تو شائد یہ حدیث ملنے سے پہلے کی رائے ہو، وہم نقل کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ صاحب التقریب نے کتاب الزکاۃ میں ان کی سونے اور چاندی کے برتن رکھنے کی تحریم پر حرملہ کے حوالے سے نص نقل کی ہے تو اگر برتن رکھنا حرام ہے تو اس کے استعمال کی حرمت تو بالاولیٰ ہوئی اور مشار الیہ علت متفق علیہ نہیں بلکہ اس نہی کی متعدد علل ذکر کی گئی ہیں کہ مثلا اس میں غریبوں کی دل شکنی ہے، ایک انداز تکبر واسراف ہے اور تضییقِ نقدین ہے (یعنی [اس سے اس دور کی] کرنسی [درہم ودینار] کی قلت پیدا ہوسکتی تھی)۔

- 5632حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَايِنِ فَاسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِقَدَحِ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ فَقَالَ إِنِّى لَمْ أَرْمِهِ إِلَّا أَنِّى نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا عَنِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالشُّرْبِ فِى آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَقَالَ هُنَّ لَهُمْ فِى الدُّنْيَا وَهِىَ لَكُمْ فِى الآخِرَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۷۵۸) .أطرافه 5426، 5633، 5831، - 5837

(كان حذيفة بالمدائن) احمد کے ہاں یزید عن ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے: (كنت مع حذيفة الخ) مدائن دجلہ کنارے ایک عظیم شہر ہے (کسریٰ کا دارالحکومت تھا) اس کے اور بغداد (جو بعدازاں خلیفہ عباسی منصور کے زمانہ میں تعمیر ہوا) کے درمیان سات فرسخ ہیں یہیں مشہور ایوانِ کسریٰ تھا، ۱۶ھ خلافتِ عمری میں حضرت سعد بن ابی وقاص کے ہاتھوں فتح ہوا حضرت حذیفہ حضرت عمر اور حضرت عثمان کے ادوار میں اس کے گورنر رہے شہادتِ عثمان کے بعد اپنے انتقال تک گورنر رہے۔

(دهقان) کسرِ دال کے ساتھ پیش بھی جائز ہے (ہمارے ہاں اس پر زبر ہے) فارسی میں بستی کے سردار (یعنی نمبردار) کو کہتے ہیں احمد کی وکیع عن شعبہ سے روایت میں ہے: (من دهقان أو علج) الاطعمہ میں سیف عن مجاہد عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں تھا کہ ہم حضرت حذیفہ کے پاس تھے کہ انہوں نے پانی طلب کیا تو ایک مجوسی لے کر آیا، کوشش کے باوجود اس کا نام نہیں ملا۔ (بقدح فضة) ابوداؤد کی شیخ بخاری حفص سے روایت میں ہے: (بإناء من فضة) مسلم کی عبداللہ بن عکیم سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (فرماه به) وکیع کی روایت میں ہے: (فحذفه به) احمد کی یزید عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں ہے کہ ہر ممکن کوشش کی کہ اسے اس کے منہ پر دے ماریں، اسماعیلی کی روایت جس کی اصل مسلم میں ہے، میں ہے کہ گرا کر توڑ دیا۔ (فلم ينته) اسماعیلی کے ہاں ہے کہ میں نے منع بھی کیا تھا مگر یہ نہ مانا، وکیع کی روایت میں ہے حاضرین کی طرف متوجہ ہوئے اور معذرت کی (کہ اتنے سخت ردعمل کا کیوں اظہار کیا) یزید کی روایت میں ہے ایک یا دومرتبہ اس سے منع بھی کر چکا ہوں۔ (عن الحرير والديباج) کتاب اللباس میں اس کی تشریح

آئے گی۔(و الشرب فی الخ) آمدہ روایت میں ہے: (لاتشربوا ولا تلبسوا) احمد کے ہاں بھی حکم سے ایک دیگر طریق کے ساتھ یہی ہے، حضرت حذیفہ سے اکثر روایات میں صرف شرب پر اقتصار مذکور ہے احمد کی مجاہد عن ابن ابی لیلی کے طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نهى أن يُشرَب فی آنية الذهب والفضة و أن يُؤكل فيها) اگلے باب میں حضرت ام سلمہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے۔

(و قال هن لهم الخ) ابو داؤد کی حفص سے روایت میں هن کی بجائے (هی) ہے اسی طرح غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی، اسماعیلی کے ہاں جس کا اصل مسلم میں ہے(هو) ہے یعنی یہ سب جو مذکور ہوا، اسماعیلی لکھتے ہیں (فی الدنیا) سے مراد ان کے لئے ان کا استعمال مباح ہونا مراد نہیں بلکہ (لهم) کا مطلب ہے کہ وہ جو انہیں زیِ اہلِ اسلام کی مخالفت کے لئے استعمال کرتے ہیں (زی یعنی طور طریقے) اس طرح (لکم) کا معنی ہے کہ دنیا میں انہیں ترک کرنے کے بدلہ کے بطور آخرت میں تم ان کا استعمال کرو گے اور انہیں ان کی معصیت کی سزا میں ان کے استعمال سے وہاں روک دیا جائے گا بقول ابن حجر یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جو (یعنی مسلمانوں میں سے بھی) کوئی اگر دنیا میں ان کے استعمال کا متعاطی ہوتا ہے تو وہ آخرت میں ان سے محروم رہے گا جیسے یہی بات شرب خمر میں کہی تھی اس کا مثل ریشم پہننے میں بھی ذکر ہوگا آگے مزید وضاحت آتی ہے۔

- 28 باب آنِيَةِ الْفِضَّةِ (چاندی کے برتن)

- 5633حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عَدِىٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِى لَيْلَى قَالَ خَرَجْنَا مَعَ حُذَيْفَةَ وَذَكَرَ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ لاَ تَشْرَبُوا فِى آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَالدِّيبَاجَ فَإِنَّهَا لَهُمْ فِى الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِى الآخِرَةِ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 5426، 5632، 5831، - 5837

(خرجنا الخ) مختصراً ذکر کیا احمد نے اسے ابن ابی عدی جن کے طریق سے بخاری نے نقل کیا، سے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی، اس کی اصل مسلم میں ہے معاذ بن معاذ کلاہما عن عبداللہ بن عون سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:(خرجت مع حذيفة إلى بعض هذا السواد الخ)۔

- 5634حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِى مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الَّذِى يَشْرَبُ فِى إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِى بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

ترجمہ: ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص چاندی کے برتن میں پانی پیئے (یا کھائے) تو بے شک وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے۔

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔(عن زيد بن عبدالله بن عمر) یہ ثقہ تابعی ہیں حضرت عمر کے قصہ اسلام میں ابن عمر

سے ان کی روایت پہلے گزری ہے بخاری میں ان سے یہی دو روایتیں ہیں، اس سند کے سب رواۃ مدنی ہیں اس میں مالک کی نافع سے موسی بن عقبہ اور ایوب وغیرہما نے متابعت کی، یہ مسلم میں ہے اسماعیل بن امیہ نے نافع سے روایت میں ان کی مخالفت کی اور سند میں زید کو ذکر نہیں کیا انہوں نے نافع کا شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا ہے، حکم انہی کا جو ثقات نے زیادت کی پھر خصوصاً وہ حفاظ ہیں پھر کثیر ہیں جب کہ یہ منفرد ہیں محمد بن اسحاق نے نافع عن صفیہ بنت ابی عبید عن ام سلمہ ذکر کیا سعد بن ابراہیم عن نافع صفیہ کے ذکر میں ان کے موافق ہیں مگر انہوں نے بجائے ام سلمہ کے عائشہ ذکر کیا، ابن اسحاق کا قول اقرب ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو شائد نافع کی اس میں دو سندیں ہوں عبدالعزیز بن ابورواد نے شاذ طور پر (عن نافع عن أبی هريرة) کہا برد بن سنان اور ہشام بن غاز سالکِ جادہ ہوئے (یعنی ان کی عام ومشہور سند نقل کرنے والے) اور (نافع عن ابن عمر) ذکر کیا ان سب روایات کو نسائی نے تخریج کیا اور لکھا درست ایوب اور ان کے متابعین کی روایت ہے۔

(عن عبد الله الخ) یہ ان ام سلمہ کے بھانجے ہیں جن سے یہ روایت نقل کی ان کی والدہ قریبہ بنت ابوامیہ بن مغیرہ مخزومیہ تھیں، ثقہ ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی روایت ہے۔

(الذی یشرب الخ) مسلم میں عثمان من مرہ عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن سے روایت میں ہے: (من شرب من إناء ذهب أو فضة) انہی کی علی بن مسہر عن عبیداللہ بن عمر عمری عن نافع سے روایت میں ہے: (إن الذی يأكل و يشرب فی آنية الذهب والفضة) مسلم نے اکل کے لفظ کے ذکر میں علی بن مسہر کے تفرد کا اشارہ کیا ہے۔ (إنما يجرجر) جرجرة سے، یہ وہ آواز جو اونٹ اپنے حلق میں مردّد کرتا ہے جب وہ بڑھکا ہوا ہوتا ہے جیسے فک الفرس (یعنی ست ہونا) میں لگام کی آواز ہوتی ہے بقول نووی یجرجر کی دوسری جیم کے مکسور ہونے پر اتفاق ہے! اس کا تعاقب کیا گیا کہ موفق بن حمزہ نے مذہب پر اپنی کلام میں اس پر زبر نقل کی ہے، ابن فرکاح نے اپنے والد سے نقل کیا کہ اسے معلوم ومجہول دونوں طرح روایت کیا گیا ہے ابن مالک نے بھی شواہد التوضیح میں اسے جائز قرار دیا البتہ ان کے شاگرد ابن ابوالفتح نے اس کا رد کیا ہے تو اس متن پر جمع کردہ کلام بارے اپنے رسالہ میں لکھا میں نے بہت کوشش کی ہے کہ زبر کے ساتھ اسے روایت کرنے والا کوئی پاؤں تو حفاظِ حدیث میں سے کسی کو نہیں پایا البتہ فقہاء سے ہی سنا ہے جب کہ روایتِ احادیث میں وہ زیادہ اہتمام کا مظاہرہ نہیں کیا کرتے تھے، ابوالحسین یونینی سے اس بارے سوال کیا تو کہا میں نے اپنے والد اور اپنے شیخ منذری سے بطورِ معلوم ہی پڑھا ہے، کہتے ہیں بعید امر ہے کہ قدیم وجدید کے حفاظِ حدیث کا کسی ثابت روایت کے ترک پر اتفاق ہو، کہتے ہیں پھر یہ بھی کہ فاعل (یعنی معلوم) کی طرف اس کی استاد اصل جب کہ مفعول (یعنی مجہول) کی طرف فرع ہے تو بغیر حاجت کے اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا، یہ بھی کہ علمائے عربیت کہتے ہیں فاعل کا حذف یا تو للعلم بہ یا للجہل بہ ہوتا ہے یا جب اس سے یا اس پر تخوّف ہو یا اس کے شرف یا حقارت کے سبب یا برائے اقامتِ وزن، یہاں اس قسم کا کوئی معاملہ نہیں۔

(فی بطنه الخ) اکثر کے ہاں (نار) کا لفظ منصوب ہے اس طور کہ جرجرہ بمعنی صبّ یا تجرُّع ہے لہذا نار اس کا مفعول ہے، پیش بھی منقول ہے اس طور کہ جرجرہ پیٹ کے گڑگڑانے کی آواز ہے، نووی کہتے ہیں نصب اشہر ہے اس کی تائید مسلم کی عثمان بن مرہ کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فإنما يجرجر فی بطنه نارا من جهنم) ازہری نے نصب اس طور بھی جائز قرار دی کہ فعل

اس کی طرف متعدی ہے ابن السید نے پیش کو جائز قرار دیا اس طور کہ یہ (إن) کی خبر اور (ما) موصولہ ہو، کہتے ہیں جس نے زبر کہی اس نے (ما) کو زائدہ اور (إن) کو عمل سے معطل بنالیا، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (إِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سَاحِرٍ)[طه: ۵۹] اسے کید کی زبر اور پیش کے ساتھ پڑھا گیا ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کسی بھی نسخہ میں (ما) کا (إن) سے فصل نہیں ہے، آپ کا یہ کہنا کہ آگ اس کے پیٹ میں اس طرح آواز نکالے گی جیسے اونٹ جرجرہ کے ساتھ آواز نکالتا ہے، مجازِ تشبیہ ہے کیونکہ آگ کی تو آواز نہیں ہوتی، بقول ابن حجر یہی کہا گیا مگر یہ نفی (یعنی آگ کے لئے آواز کی) محلِ نظر ہے۔

اسے مسلم نے (الأطعمة) نسائی نے (الوليمة) اور ابن ماجہ نے (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 5635حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجِنَازَةِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ وَعَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ أَوْ قَالَ آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَعَنِ الْمَيَاثِرِ وَالْقَسِّيِّ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْإِسْتَبْرَقِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۴۴) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، 6235، - 6654

(أو قال الخ) راوی کا شک ہے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ براء سے نقل کیا کہ جس نے دنیا میں پیا وہ آخرت میں نہ پیئے گا اسی کی مثل حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع میں ہے اسے نسائی نے بھی قوی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس حدیثِ براء کی مفصل شرح کتاب الادب میں آئے گی اور لباس سے متعلقہ بحث کتاب اللباس میں، ان احادیث سے ہر مکلف مرد و زن کے لئے سونے اور چاندی کے برتنوں کی حرمت ثابت ہوئی عورتوں کے زیورات اس کے ساتھ ملحق نہیں (لأنه ليس من التزين التى أبيح بها فى شيء) (یعنی یہ وہ تزین نہیں جس کی اباحت دی گئی ہے) قرطبی وغیرہ کہتے ہیں حدیث میں سونے چاندی کے برتنوں کا اکل و شرب کے لئے استعمال کا حرام ہونا ثابت ہوا، ان دونوں کے ساتھ ملحق ہے ہر وہ جو ان کے مفہوم میں ہے مثلاً خوشبوئیں اور سرمہ (تیل) وغیرہ کے برتن اور تمام وجوہِ استعمالات! جمہور کا یہی موقف ہے ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کرتے ہوئے مطلقاً جواز قرار دیا بعض نے تحریم کو صرف اکل و شرب پر مقصور کیا اور بعض نے صرف شرب پر کیونکہ یہ حضرات اکل بارے زیادتِ حدیث پر مطلع نہ ہو سکے، کہتے ہیں علتِ منع میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا اس کا مرجع ان کا عین (یعنی یہ مادہ ہی مردوں کے لئے حرام ہے) اس کی تائید آپکا قول کہ: (هى لهم) اور (إنها لهم) کرتا ہے، بعض نے کہا اس لئے کہ یہ اثمان اور متلفات کی قیمتیں ہیں تو اگر ان سے برتنوں کا بنانا جائز کر دیا جاتا تو اس سے ان کی قلت ہو جاتی جس سے (اس زمانہ کی) نقدی (یعنی درہم و دینار) کو نقصان ہوتا اس کی مثال غزالی نے ان حکام سے دی جن کا وظیفہ لوگوں کے درمیان اقامتِ عدل ہے (یعنی مجاز حکام اور قاضی) تو اگر انہیں حقِ تصرف نہ دیا جائے تو اس سے عدل میں خلل پڑے گا تو ایسے ہی لوگوں کا جو نقدین (یعنی درہم و دینار، نقد کی تثنیہ) ہے اسے برتنوں کے لئے استعمال کرنا منع کر دیا

،اس کا ردخواتین کے لئے ان سے زیورات بنانے کے جواز سے ہوتا ہے بہرحال اس سے انفصال بھی ممکن ہے، شافعیہ کے ہاں یہی علتِ راجحہ ہے ابوعلی سنجی اور ابومحمد جوینی نے اسی کی تصریح کی بعض نے قرار دیا کہ علتِ تحریم اسراف اور نمود ونمائش یا فقراء کی دل شکنی کا پہلو ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ باقی نفیس جواہرات سے برتن بنا لینے کا جواز ثابت ہے اوران کی قیمت سونے چاندی سے بھی زیادہ ہے، بعض نے شاذ طور پر ہی ان سے بھی منع کیا ہے ابن صباغ نے الشامل میں (جواہرات سے برتن بنالینے کے) جواز پر اجماع نقل کیا رافعی اور بعد کے اہلِ علم نے بھی اسی پر صاد کیا لیکن زوائدِ عمرانی میں صاحب الفروع سے دونوں وجہیں منقول ہیں، بعض نے کہا منع کی علت عجمیوں سے تشبُہ ہے! یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے فاعل کے لئے وعید ثابت ہے اور مجرد تشبہ اس کا سزاوار نہیں بنا سکتا، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مجرد برتن بنالئے جائیں اور استعمال نہ کیا جائے تو؟ اشہراس کی بھی ممانعت ہے یہی جمہور کا قول ہے ایک گروہ نے اس کی رخصت دی، یہ منعِ استعمال میں علت پر مبنی ہے اس پر متفرع غرامة أرش ما أفسد منها و جواز الاستئجار علیها ہے (یعنی اگر کسی کے پاس غیر کے یہ برتن تھے جو تلف ہو گئے تو آیا انکی چٹی ادا کرنی پڑے گی؟ اور کیا انہیں کرایہ پر دینا جائز ہے؟ [یعنی غیر مسلموں کو])۔

- 29 باب الشُّرْبِ فِي الأَقْدَاحِ (کٹوروں میں پینا)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا فساق کا شعار ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے؟ شائد یہ اشارہ کیا کہ اس بات کا تعلق اس میں پیئے جانے والے مشروب اوران کی خاص ہیئت سے ہے تو ان کے ساتھ تشبُہ مکروہ ہے! اگر اس قسم کی بات نہیں تب کوئی حرج نہیں۔

- 5636حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرٍ مَوْلَى أُمِّ الْفَضْلِ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ أَنَّهُمْ شَكُّوا فِي صَوْمِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَبُعِثَ إِلَيْهِ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ فَشَرِبَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5604، 5618

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری ہے۔

- 30 باب الشُّرْبِ مِنْ قَدَحِ النَّبِيِّ ﷺ وَآنِيَتِهِ

(نبی پاک کے کٹورے اور برتنوں میں پینے کا اعزاز)

وَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ أَلاَ أَسْقِيكَ فِي قَدَحٍ شَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ فِيهِ (ابو بردہ کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن سلام نے کہا کیا میں آپکو نبی اکرم کے پیالہ میں نہ پلاؤں)

یعنی ازرہِ تبرک، ابن منیر کہتے ہیں گویا اس ترجمہ کے ساتھ اس توہم کا رد مقصود ہے کہ آنجناب کی وفات کے بعد آپ کے زیر استعمال رہے قدح میں کچھ کھانا پینا مِلکِ غیر میں بغیر اس کی اذن کے تصرُف ہے تو بیان کیا کہ سلف ایسا کرتے رہے ہیں کیونکہ نبی اکرم

کی اشیاء کسی کی میراث قرار نہیں پائیں بلکہ آپ کا ترکہ صدقہ تھا، یہ نہ کہا جائے کہ اغنیاء یہ کرتے رہے حالانکہ ان کے لئے صدقہ حلال نہیں کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ اغنیاء کے لئے وہ صدقہ ممنوع ہے جو فرضی ہے (یعنی زکات) اور یہ فرضی صدقہ نہ تھا بقول ابن حجر یہ جواب غیر مقنع ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ صدقۂ مذکورہ اوقافِ مطلقہ کی جنس سے تھا ہر محتاج جس سے متنفع ہوسکتا ہے اور وہ کسی امین شخص کے کنٹرول میں رہیں گے، اسی لئے یہ قدح حضرت سہل کے پاس تھا اور ایک عبداللہ بن سلام کے پاس تھا (مگر یہ پیالے تو ان کے اپنے تھے نبی اکرم نے تو انہیں میزبانی کا شرف بخشا تھا) آپ کا جبہ حضرت اسماء کے پاس تھا۔ (و قال أبو بردة الخ) حضرت ابوموسی اشعری کے صاحبزادے۔ (قال لی عبد الله الخ) مشہور صحابی رسول، سلام کا لام مخفف ہے۔ (ألا) لام تخفیف کے ساتھ، برائے عرض! یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الاعتصام میں موصول ہوگی مناقبِ عبداللہ بن سلام میں بھی گزری۔

- 5637حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ ؓ قَالَ ذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ امْرَأَةٌ مِنَ الْعَرَبِ فَأَمَرَ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَقَدِمَتْ فَنَزَلَتْ فِي أُجُمِ بَنِي سَاعِدَةَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى جَاءَهَا فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَإِذَا امْرَأَةٌ مُنَكِّسَةٌ رَأْسَهَا فَلَمَّا كَلَّمَهَا النَّبِيُّ ﷺ قَالَتْ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ فَقَالَ قَدْ أَعَذْتُكِ مِنِّي فَقَالُوا لَهَا أَتَدْرِينَ مَنْ هَذَا قَالَتْ لاَ.قَالُوا هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَاءَ لِيَخْطُبَكِ قَالَتْ كُنْتُ أَنَا أَشْقَى مِنْ ذَلِكَ فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَئِذٍ حَتَّى جَلَسَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ ثُمَّ قَالَ اسْقِنَا يَا سَهْلُ فَخَرَجْتُ لَهُمْ بِهَذَا الْقَدَحِ فَأَسْقَيْتُهُمْ فِيهِ فَأَخْرَجَ لَنَا سَهْلٌ ذَلِكَ الْقَدَحَ فَشَرِبْنَا مِنْهُ قَالَ ثُمَّ اسْتَوْهَبَهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بَعْدَ ذَلِكَ فَوَهَبَهُ لَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص: ۴۸۵) .طرفه - 5256

قصۂ جونیہ کے بارہ میں سہل بن سعد کی روایت، کتاب الطلاق کے شروع میں مع شرح گزر چکی ہے۔ (فی أجم) ہمزہ اور جیم کی پیش کے ساتھ، ایسی عمارت کو کہتے ہیں جو محل نما ہو، مدینہ کے حصون میں سے ایک تھا اس کی جمع آجام ہے جیسے أطم / أطام، خطابی کہتے ہیں اطم اور اجم ہم معنی ہیں داؤدی غرابت سے کام لیا جب کہا آجام اشجار وحوائط ہیں (یعنی درخت اور باغ) کرمانی نے بھی کچھ یہی کہا جب لکھا اجم اجمۃ کی جمع ہے: (وهی الغيضة) (درختوں کا جھنڈ جہاں پانی بھی ہو)۔ (أشقی) یہ افعلِ تفضیل اپنے ظاہر پر نہیں بلکہ مراد اس کے لئے اثباتِ شقاء ہے کیونکہ نبی اکرم سے شادی ہونے سے محروم رہی۔ (فی سقيفة بنی ساعدة) یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت ابو بکر کی بیعتِ خلافت ہوئی۔ (اسقنا یا سهل) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (اسقنا لسهل) یعنی حضرت سہل سے فرمایا: (اسقنا) ابونعیم کی روایت میں ہے: (اسقنا یا أبا سعد) مجھے سعل بن سعد کی کنیت ابو العباس ہی معلوم ہے تو شائد ان کی دو کنیتیں ہوں یا اصل میں (یا ابن سعد) ہو جو محرف ہوگیا۔ (فأخرج لنا الخ) اس کے ان سے راوی ابو حازم ہیں، مسلم نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کی۔ (ثم استوهبه الخ) عمر تب امیرِ مدینہ تھے، یہ ہبہ حقیقی نہ تھا

بلکہ جہتِ اختصاص کی طرف سے، تو اس سے صالحین کے آثار کے ساتھ تبرک کی طلب ثابت ہوئی۔

- 5638حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ قَالَ رَأَيْتُ قَدَحَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَدِ انْصَدَعَ فَسَلْسَلَهُ بِفِضَّةٍ قَالَ وَهُوَ قَدَحٌ جَيِّدٌ عَرِيضٌ مِنْ نُضَارٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَقَدْ سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْقَدَحِ أَكْثَرَ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ إِنَّهُ كَانَ فِيهِ حَلْقَةٌ مِنْ حَدِيدٍ فَأَرَادَ أَنَسٌ أَنْ يَجْعَلَ مَكَانَهَا حَلْقَةً مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو طَلْحَةَ لَا تُغَيِّرَنَّ شَيْئًا صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَرَكَهُ .طرفه - 3109

ترجمہ: عاصم احول کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ کے پاس نبی پاک کا پیالہ دیکھا وہ پھٹ گیا تھا جسے انہوں نے چاندی سے جوڑ دیا تھا، کہتے ہیں یہ عمدہ چوڑا اور چمکدار لکڑی کا بنا ہوا پیالہ تھا انس نے کہا میں نے اس پیالے میں بارہا آنجناب کو پلایا بقول ابن سیرین اس میں لوہے کا ایک حلقہ تھا تو انس نے چاہا کہ اسکی جگہ سونے یا چاندی کا حلقہ بنوالیں تو ابوطلحہ نے انہیں کہا نبی پاک کی بنی چیز میں کوئی تبدیلی نہ کرو۔

یحی بن حماد بھی امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ہجرۃ الحبشۃ میں ان سے بلاواسطہ روایت نقل کی ہے حسن بن مدرک ان کے داماد تھے تو ان کے پاس دوسروں کی نسبت یحی کی روایت کی نسبت زیادہ علم تھا اسی لئے اسماعیلی نے اسے ابوعوانہ کے طریق سے تخریج نہیں کیا اور ابونعیم کو اس اسنادِ بخاری کے علاوہ کوئی اور اس کی سند نہ مل سکی تو مستخرج میں اسے فربری عن بخاری سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے حسن بن مدرک سے اخذ کیا اور کہا جاتا ہے یہ انہی کی حدیث ہے یعنی وہ اس میں متفرد ہیں۔

(رأيت الخ) فرض الخمس میں ابوحمزہ سکری عن عاصم کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے یہ قدح دیکھا اور اس میں پینے کا شرف بھی حاصل کیا اسے ابونعیم نے علی بن حسن بن شقیق عن ابی حمزہ سے نقل کیا پھر کہا علی بن حسن کہتے ہیں میں نے اسے دیکھا اور اس میں پیا، قرطبی نے مختصر البخاری میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے بخاری کے بعض قدیمی نسخوں میں امام بخاری کا یہ قول دیکھا کہتے ہیں میں نے بھی بصرہ میں اس قدح کو دیکھا اور اس میں پیا اور یہ نضر بن انس کی میراث سے آٹھ لاکھ میں خریدا گیا (فتح کے الفاظ ہیں: وكان اشترى من ميراث الخ تو بظاہر اشتری صیغۂ مجہول ہے، گویا بخاری کو بھی رسول اللہ کے اس پیالہ سے پینے کا شرف حاصل ہوا، اللہ اکبر)۔

(فسلسله بفضة) بظاہر اس کے فاعل حضرت انس ہیں ممکن ہے ضمیر آنحضرت کی طرف راجع ہو، ابوحمزہ کی روایتِ مذکورہ کا یہی ظاہر ہے جس کے الفاظ ہیں: (إن قدح النبی ﷺ انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة) لیکن بیہقی کی اسی طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (انصدع فجعلت مكان الشعب سلسلة من فضة قال- يعنى أنسا- هو الذى فعل ذلك) بیہقی لکھتے ہیں سیاقِ حدیث میں یہی ہے تو میں نہیں جانتا (قال) کا فاعل کون ہے؟ موسی بن ہارون یا کوئی اور؟ ابن حجر کہتے ہیں اس روایت میں یہ متعین نہیں کہ کس نے یہ کہا کہ (جعلت) متکلم کا صیغہ ہے اور فاعل حضرت انس ہیں بلکہ جائز ہے کہ

یہ (هی) کا صیغۂ مجہول ہو تو یہ بھی اس روایتِ صحیح بخاری کے متساوی ہو گی، احمد کی شریک عن عاصم سے روایت کے الفاظ ہیں: (رأیت عند أنس قدح النبی ﷺ فیه ضبة من فضة) یہ بھی محتمل ہے (کہ نبی اکرم ہی نے لگوایا ہو)، شعب بمعنی صدع ہے گویا شقوق (یعنی جہاں جہاں سے وہ ٹوٹا ہوا تھا) کو چاندی کی تاروں کے ساتھ جوڑا تو یہ تاریں ایک زنجیر کی مانند ہو گئیں۔ (وهو قدح الخ) یہ اس کے راوی عاصم کا مقول ہے، نضار ایک خالص الخالص من العود و من کل شیء (یعنی تازہ شاخ اور ہر شیٔ سے خالص کو کہتے ہیں) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے اس کی اصل شجر النبع (ایک درخت جس سے تیر و کمان بنائے جاتے تھے) سے ہے بعض نے اثل کہا (جھاؤ کا درخت) زردی مائل رنگ کا ہوتا ہے ابو حنیفہ دینوری کہتے ہیں یہ برتنوں کی سب سے عمدہ لکڑی ہے المحکم میں ہے کہ نضار تبر و خشب ہے (تبر بغیر ڈھلا سونا، خشب لکڑی)۔

(قال) یعنی عاصم نے، (قال أنس الخ) مسلم کے ہاں ثابت عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ میں نے اس پیالہ میں رسول اللہ کو ہر قسم کی پینے والی اشیاء پلائیں: شہد، نبیذ، پانی اور دودھ! آپ کی نبیذ کی صفت کا بیان گزرا کہ یہ تمر یا زبیب کا شربت ہوتا تھا۔ (ذهب أو فضة) یہ راوی کا شک ہے یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لگوانے سے پہلے حضرت انس کا تردد ہو یا (اپنے سوتیلے والد) ابو طلحہ سے یہ مشورہ کیا ہو۔ (قال) یہ بھی عاصم ہیں۔ (وقال ابن سیرین) ابو عوانہ نے اپنی روایت میں عاصم عن انس اور ابن سیرین عنہ سے اخذ کئے حصے الگ الگ ذکر کئے ہیں۔ (لاتغیرن) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ تاکید ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (لا تغیر) ابو طلحہ کی یہ کلام اگر ابن سیرین نے حضرت انس سے سنی ہے تو یہ انکا ابو طلحہ سے ارسال ہوا کیونکہ ان کی ان سے لقاء نہیں! حدیث سے چاندی کا ضبہ، سلسلہ اور حلقہ بنا لینے کا جواز ثابت ہوا، یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے خطابی کہتے ہیں صحابہ و تابعین کی ایک جماعت مطلقاً منع کی قائل ہے مالک اور لیث کا بھی یہی قول ہے مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ تھوڑی سی چاندی لگا لینے میں حرج نہیں شافعی نے مکروہ سمجھا اور کہا یہ نہ ہو کہ چاندی کے برتن میں پینے والا کہلوائے، بعض نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ کراہت اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ پینے کی جگہ چاندی لگی ہو حنفیہ نے بھی یہی تصریح کی اور یہی احمد، اسحاق اور ابو ثور کا موقف ہے ابن منذر ابو عبید کی تبع میں کہتے ہیں مفضض (یعنی جس پر نکل کیا گیا ہو) چاندی کا برتن نہ کہلائے گا شافعیہ کے ہاں متقرر یہ ہے کہ اگر چاندی کا ضبہ بڑا ہے اور برائے زینت لگوایا ہے تب حرام ہے لیکن اگر ضرورت کے تحت لگا تب جواز ہے، مطلقاً سونے کا ضبہ حرام ہے بعض نے دونوں کے مابین تسویہ کیا، وہ حدیث جسے دار قطنی، حاکم اور بیہقی نے زکریا بن ابراہیم عن عبد اللہ بن مطیع عن ابیہ عن ابن عمر سے تخریج کیا ام سلمہ کی حدیث کی مانند اس زیادت کے ساتھ: (أو فی إناء فیه شیء من ذلك) تو یہ ابراہیم اور ان کے بیٹے کے مجہول الحال ہونے کے سبب معلول ہے بیہقی کہتے ہیں درست وہی جو عبید اللہ عمری نے نافع عن ابن عمر سے موقوفا نقل کیا کہ وہ ایسے قدح میں نہ پیتے تھے جسکا ضبہ چاندی کا ہوتا، طبرانی نے اوسط میں ام عطیہ سے روایت کیا کہ نبی پاک نے لبسِ ذہب اور تفضیضِ اَقداح سے منع فرمایا پھر تفضیض اقداح کی رخصت دے دی، یہ اگر ثابت ہوتی تو جواز میں حجت ہوتی مگر اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، آپکے قول: (أو إناء فیه شیء من ذلك) سے تانبا یا ایسے لوہے کے برتنوں کی تحریم پر استدلال کیا گیا ہے جن پر سونے یا چاندی کا طلاء (یعنی نکل) کیا گیا ہو، شافعیہ کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اگر یہ آگ پر معروض کر کے کیا گیا تب تو حرام ہے وگرنہ دو رائیں ہیں اصح اس کی بھی نفی ہے اس کے عکس میں بھی دو رائیں ہیں (اور اصح نفی ہے) اگر

سونے یا چاندی کے بنے برتن کو ظاہراًاور باطناً مثلاً تانبے سے نکل کیا گیا ہو تب بھی یہی حکم ہے امام الحرمین نے جزم کے ساتھ لکھا کہ روئی سے بنے جبہ کا حشو (یعنی اس کے اندرون میں) ریشم کا ہونا حرام نہیں،

سلسلہ اور حلقہ کے جوازِ ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ برتن کا سر جو اس سے منفصل ہو (چاندی کا) بنالیا جائے یہ متولی، بغوی اور خوارزمی نے نقل کیا رافعی اسے محل نظر قرار دیتے ہیں! نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ تضبیب کی مانند ہی لگانا چاہئے، اس میں اختلاف وتفصیل ہے، ضابطہ صغر میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو عرف کے لحاظ سے سمجھا جائے بعض نے کہا جو دور سے نمایاں نظر آئے وہ بڑا اور جو نہیں وہ چھوٹا ہے، بعض نے کہا جو برتن کے کسی ایک جزو مثلاً اس کے تلوے، کنڈے یا کنارے پر مشتمل ہو تو وہ کبیر اور جو نہیں وہ صغیر ہے اور جس میں شک ہو تو اصل اباحت ہے۔

- 31باب شُرْبِ الْبَرَكَةِ وَالْمَاءِ الْمُبَارَكِ (برکت والا پانی پینا)

مہلب کہتے ہیں پانی کو برکت کا نام دیا کیونکہ اگر کسی چیز میں برکت کی گئی ہو تو اسے ہی برکت کہہ دیا جاتا ہے۔

- 5639حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِى سَالِمُ بْنُ أَبِى الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ قَدْ رَأَيْتُنِى مَعَ النَّبِىِّ ﷺ وَقَدْ حَضَرَتِ الْعَصْرُ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضْلَةٍ فَجُعِلَ فِى إِنَاءٍ فَأُتِىَ النَّبِىُّ ﷺ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَرَّجَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ حَىَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَتَفَجَّرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا فَجَعَلْتُ لاَ آلُو مَا جَعَلْتُ فِى بَطْنِى مِنْهُ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ بَرَكَةٌ قُلْتُ لِجَابِرٍ كَمْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ قَالَ أَلْفًا وَأَرْبَعَمِائَةٍ تَابَعَهُ عَمْرٌو عَنْ جَابِرٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ وَعَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ خَمْسَ عَشْرَةَ مِائَةً وَتَابَعَهُ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ جَابِرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۰۳) .أطرافه 3576، 4152، 4153، 4154، - 4840

(حتى على أهل الخ) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے نسفی کے نسخہ میں ہے: (حيَّ على الوضوء) یہی اصوب ہے، اہل کی توجیہہ یہ ہے کہ یہ حرفِ نداء کے محذوف کے ساتھ منصوب ہے گویا فرمایا: (حي على الوضوء المبارك يا أهل الوضوء) عیاض نے یہی کہا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ مجرور بعلیٰ غیر مذکور ہے (لہذا یہ توجیہہ مستقیم نہیں) دیگر نے کہا درست: (حي هلا على الوضوء المبارك) ہے تو ہلا متحرف ہوکر (أهل) ہوگیا اور اپنی جگہ سے بھی محوّل ہوا۔ (حي) اسمِ فعل امر برائے اسراع ہے، ما قبل ساکن کے سبب مفتوح ہے جیسے: (لیت) اور (ھلا) لام مخفف اور تنوین کے ساتھ، کلمہ استعجال۔

(فجعلت لا آلو) یعنی اس میں واقع برکت کے مدنظر زیادہ سے زیادہ پینے کی کوشش کرنے لگے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ برکت والے طعام وشراب میں اسراف وشرہ نہیں بلکہ ان سے استکثار مستحب ہے، ابن منیر لکھتے ہیں ترجمہ بخاری میں اس امر کا اشارہ ہے کہ اس میں اکثار قابلِ معافی ہے اور یہ گمان نہ کیا جائے کہ بغیر پیاس لگے پانی پینا ممنوع ہے اب حضرت جابر

آنجناب کے سامنے یہ کررہے تھے اگر ممنوع ہوتا تو آپ منع فرما دیتے۔ (قال ألف الخ) رفع کے ساتھ، تقدیرِ کلام ہے: (نحن یومئذ ألف الخ) بطور خبرِ کان زبر بھی جائز ہے، صحابہ کرام کی تعداد بارے حضرت جابر پر موجود اختلاف کا ذکر المغازی میں گزرا، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ حدیبیہ کے موقع کا ہے، متن کی کچھ شرح علامات النبوۃ میں گزری۔ (تابعہ عمرو الخ) اسے مؤلف نے تفسیر سورۃ الفتح میں بالاختصار نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (کُنَّا یوم الحدیبیة ألفا و أربعمائة) اسی قدرِ حدیث کی متابعت کی طرف اشارہ ہے نہ کہ پورے سیاق کی طرف۔ (و قال حصین الخ) سالم سے مراد ابن ابوالجعد ہیں۔ (خمس عشرۃ مائة) حصین کی روایت بخاری کی المغازی جبکہ عمرو کی روایت مسلم اور احمد نے (ألف و خمسمائة) کے لفظ سے موصول کی ہے، اس اختلاف کی تطبیق یہ کی تھی کہ چودہ سو ذکر کرنے والوں نے اِلغائے کسر جبکہ پندرہ سو ذکر کرنے والوں نے جبرِ کسر کیا، تیرہ سو کے قول کی توجیہہ بھی گزری ہے۔

خاتمه

کتاب الاشربہ (91) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (19) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (70) ہے نو کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں، (14) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی اس میں مذکور ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

75- کتاب المرضیٰ (مریضوں سے متعلقہ مسائل)

1- باب مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْمَرَضِ (مرض کے کفارہ ہونے کا بیان)

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى (مَنْ يَعْمَلْ سُوءً ا يُجْزَ بِهِ) (جو برائی کرے گا اسے اسکا بدلہ ملے گا)

نسفی نے کتاب المرضیٰ کو کتاب الطب سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ آغاز کتاب الطب سے کیا پھر بسملہ لکھی پھر (باب ما جاء فی الخ) ذکر کیا اور آخر الطب تک اسی کے تحت یہ سارے ابواب ذکر کئے، مرضیٰ مریض کی جمع ہے بدنی مرض مراد ہے کبھی قلبی مرض پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے یا تو شبہ کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ)[البقرۃ : ۱۰] یا شہوت کے سبب جیسے اس آیت میں کہا: (فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهِ مَرَضٌ)[الأحزاب: ۳۲] قرآن میں مرضِ بدن کا ذکر وضوء، روزہ اور حج میں ہوا ہے اول الطب میں اس کی مناسبت کا بیان آئے گا، کفارہ تکفیر سے مبالغہ کا صیغہ ہے اس کی اصل تغطیہ وستر ہے (یعنی ڈھانپ دینا اور چھپانا) یہاں معنی یہ کہ مومن کے گناہ اس پر واقع ہونے والی امراض سے ڈھانپ دئے جاتے ہیں، کرمانی کہتے ہیں یہ اضافتِ بیانیہ ہے کیونکہ مرض کیلئے کچھ کفارہ نہیں بلکہ وہ خود ہی کفارہ ہے تو یہ ان کے قول: (شجر الأراك) کی طرح ہے یا اضافت بمعنی (فی) ہے یا یہ اضافتِ صفت الی موصوف ہے، دیگر اہلِ علم نے کہا یہ اضافت الی فاعل ہے، تکفیر کو مرض کی طرف اسلئے مسند کیا کیونکہ وہ اسکا سبب ہے۔ (و قول الله الخ) کرمانی لکھتے ہیں آیت کی باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت اعم ہے، معنی یہ ہے کہ ہرشیٔ کا عامل اس کی جزا پائے گا، ابن منیر کہتے ہیں حاصل یہ کہ مرض کیلئے جیسا کہ جائز ہے کہ خطایا کا مکفر ہو تو یہ ان کی جزا (یعنی شاخسانہ) بھی ہوسکتے ہے، ابن بطال کہتے ہیں اکثر اہلِ تاویل (یعنی مفسرین) کی رائے میں آیت کا معنی یہ ہے کہ مسلمان اپنی خطاؤں کا بدلہ دنیا ہی میں ان مصائب وامراض کی صورت میں پالیتا ہے جو اس کی جانِ ناتواں کو لاحق ہوتے ہیں تو یہ ان کا کفارہ ہیں، حسن اور عبدالرحمٰن بن زید سے منقول ہے کہ یہ آیت کفارہِ خاصہ کے بارہ میں نازل ہوئی! اس باب کی احادیث اول (قول) کی شاہد ہیں طبری نے ان سے اس منقول کو وارد کر کے تعاقب کیا ابن تین نے ابن عباس سے بھی اس کا نحو نقل کیا مگر اول ہی معتمد ہے، آیتِ ہذا کے شانِ نزول کے بارہ میں وارد احادیث جب بخاری کی شرط پر نہ تھیں تو اپنی شرط پر احادیث وارد کیں جو اکثر کی اختیار کردہ تاویل کے موافق ہیں ان میں سے مثلا احمد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبید بن عمیر عن عائشہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے یہ آیت تلاوت کی: (مَنْ يَعْمَلْ سُوْءً ا يُجْزَ بِهِ)[النساء: ۱۲۳] تو کہا کیا ہمیں ہمارے ہر عمل کی جزا ملے گی؟ تب تو ہم مارے گئے نبی اکرم تک یہ بات پہنچی تو فرمایا ہاں: (يُجْزىٰ به فی الدنيا من مصيبة فی جسده مما يُؤذيه) (یعنی اس سے مراد دنیا میں اس کے جسم کی کوئی تکلیف جو اس کیلئے موذی ہو) احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوبکر صدیق کی حدیث نقل کی اس میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ اس آیت: (لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوْءً ا يُجْزَ بِهِ) کے بعد صلاح کیسے ہو؟ آپ نے فرمایا

اے ابوبکر اللہ تمہیں معاف کرے کیا تم بیمار نہیں پڑتے؟ کیا کبھی کوئی غم لاحق نہیں ہوا؟ عرض کی کیوں نہیں ! فرمایا یہی وہ جزا ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا، مسلم کی محمد بن قیس بن مخرمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: (مَنُ یَعُمَلُ سُوء ا یُجزَ بِہ) تو اہل اسلام میں نہایت تشویش پھیلی، یہ دیکھ کر نبی اکرم نے فرمایا: (قاربوا و سددوا) مسلمان کو پہنچنے والی ہر مصیبت میں اس کے لئے کفارہ ہے حتی کہ کوئی دکھ جو اسے دکھتا ہے اور کانٹا جو اسے چبھتا ہے، اس کے تحت چھ احادیث نقل کیں۔

- 5640حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنْهُ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا

(ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہوگا)

(من مصیبة) مصیبت کا اصل معنی تیر مارنا ہے پھر ہر نازلہ (لفظی معنی: نازل ہونے والی) میں اس کا استعمال ہوا، راغب کہتے ہیں (أصاب) خیر اور شر دونوں میں مستعمل ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا: (إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ)[التوبة: ۵۰] بعض کا قول ہے کہ خیر میں جو (أصاب) ہے وہ صوب سے ماخوذ ہے جو اس بارش کو کہتے ہیں جو ضرورت کے مطابق نازل ہو جبکہ شر میں مستعمل (أصاب) إصابة السهم سے ہے (یعنی تیر کا لگنا) بقول کرمانی لغت میں مصیبت انسان پر نازل ہونے والی مطلقا ہر شئ کو کہتے ہیں جبکہ عرف میں صرف اس نازل شدہ کو جو مکروہ ہے (یعنی شر) یہاں یہی مراد ہے۔ (تصيب المسلم) مسلم کی مالک اور یونس جمیعا عن زہری سے روایت میں ہے: (ما مِنْ مصيبة يُصابُ بها المسلم) احمد کی عبدالرزاق عن معمر کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (ما مِنْ وَجعٍ أو مَرضٍ يصيب المؤمن) ابن حبان کی ابن ابی السری عن عبدالرزاق سے روایت کے الفاظ ہیں: (ما من مُسلمٍ يُشاكُ شَوكةً فما فوقها) (یعنی کانٹا بھی اگر چبھے) مسلم کی ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں بھی یہی ہے۔

(حتى الشوكة) اس میں تینوں حرکات جائز ہیں زیر بمعنی غایت ای (حتى ينتهي إلى الشوكة) یا مصيبة پر عطف ڈالتے ہوئے، زبر عاملِ مقدر مانتے ہوئے ای (حتى وجدانه الشوكة) اور پیش تصیب کی ضمیر پر عطف ڈالتے ہوئے، قرطبی لکھتے ہیں محققین نے اسے پیش اور زبر کے ساتھ ہی مقید کیا، پیش علی الابتداء ہے، علی المحل قرار دینا جائز نہیں دیگر نے اس کی یہ توجیہہ بھی ذکر کی کہ اس تقدیر پر بھی سائغ ہے کہ (من) زائدہ ہے۔ (يشاكها) صیغہ مجہول کے ساتھ ای: (يشوكه غيره بها) (یعنی کسی کے ہاتھوں کانٹا لگے) اس میں وصلِ فعل ہے کیونکہ اصل میں ہے: (يشاك بها)، ابن تین کہتے ہیں اس لفظ کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی داخل کرے، ابن حجر کہتے ہیں اس کے حقیقت ہونے سے لازم نہیں کہ اس سے اعم مراد نہ ہو کہ خود ہی بغیر کسی کے چھبائے چبھ جائے مسلم کی ہشام سے روایت میں یہ عبارت ہے: (لا يصيب المؤمنَ شوكةٌ) تو فعل کی اس کی طرف اضافت ہی حقیقت ہے اور یہ معنائے اعم کے ارادہ سے محتمل ہے کہ یہ بغیر کسی کے فعل کے لگے یا کسی کے فعل سے لگے تو جن کے ہاں ایک ہی لفظ کے ساتھ حقیقت و مجاز کے مابین جمع ہونا منع نہیں ان کے نزدیک یہ جائز ہے، صغانی کے نسخہ میں (يشاكها) یائے مفتوح کے ساتھ ہے بعض

شراحِ مصابیح نے اسے جوہری کی صحاح کی طرف منسوب کیا لیکن جوہری نے اسے ایک اور معنی کے لئے ضبط کیا ہے، (یشاک) ضمِ یاء کے ساتھ ضبط کیا پھر کہا: (والشوكة حِدَّةُ الناس و حِدة السلاح) اور (شاكَ الرجلُ يَشَاكُ شوكا) جب اس کی شوکت ظاہر وقوی ہو۔

(إلا كفر الخ) احمد کی روایت میں ہے: (إلا كان كفارة لذنبه) یعنی یہ اس سے صادر ہونے والی معصیت کی عقوبت کے طور سے ہوتا ہے اور اس کے مغفرتِ ذنب کا سبب بن جاتا ہے، ابن حبان کی مذکورہ روایت میں ہے: (إلا رفعه الله بها درجةً و حَطَّ عنه بها خطيئةً) یہی مسلم کی اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے، یہ اکٹھے دونوں امر کے حصول کو مقتضی ہے: حصولِ ثواب اور حصولِ عقاب، اس کا شاہد جو طبرانی نے اوسط میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا جس میں یہ الفاظ ہیں: (ما ضرب على مؤمن عرق قط إلا حَطَّ اللهُ به عنه خطيئةً و كَتب له حسنةً و رَفع له درجةً) (یعنی مومن پہ آنے والی ہر تکلیف اس کے گناہ کم، نیکی لکی جاتی اور درجہ بلند کرنے کا سبب بنتی ہے) اس کی سند جید ہے مسلم نے جو عمرہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ: (إلا كتب الله له بها حسنة أو حط عنه بها خطيئة) تو اس میں أو کے ساتھ ہی ہے تو محتمل ہے کہ یہ راوی کا شک ہو جیسا کہ برائے تنوع ہونا بھی محتمل ہے یہی اوجہ ہے معنی یہ ہوگا کہ اگر اس کی خطائیں نہیں تو پھر ان کی وجہ سے اللہ نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر خطائیں ہیں تو انہیں حط کر دیتا ہے، اس پر اول کا مقتضا ہے کہ جس کے ذمہ خطیئہ نہیں اس کے رفعِ درجہ میں اس کے بقدر زیادت کر دی جاتی ہے، اللہ کا فضل واسع ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کا ایک پس منظر ہے جسے احمد نے۔ ابوعوانہ اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبدالرحمٰن بن شیبہ عبدری کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ نے انہیں خبر دی کہ نبی اکرم کو کوئی تکلیف لاحق ہوئی آپ بستر پر متقلب ہوتے اور شکوہ کرنے لگے یہ دیکھ کر عائشہ کہنے لگیں اگر ایسا ہم میں سے کوئی کرتا تو آپ اظہارِ خفگی فرماتے! آپ نے فرمایا صالحین پر سختیاں اور تنگیاں آتی ہیں (و إنه لا يصيب المؤمن نكبة شوكة الخ) اس میں تعقب ہے شیخ عزالدین بن عبدالسلام پر جنہوں نے کہا بعض جہلہ کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ ماجور ہے، یہ صریح خطا ہے ثواب وعقاب کا تعلق تو کسب (اعمال) کے ساتھ ہے اور مصائب اس میں سے نہیں بلکہ یہ اجر (جس کا اس حدیث میں ذکر ہوا) ان مصائب میں اس کے صبر و رضا کے مظاہرہ پر ہے! وجہِ تعقب یہ ہے کہ احادیث مجرد حصولِ مصیبت کے ساتھ ثبوتِ اجر میں صریح ہیں اور جو صبر و رضا کی روش ہے وہ ایک قدرِ زائد ہے ممکن ہے اس پر بھی اسے اجر عطا ہو اور یہ اجر ثوابِ مصیبت سے جدا ہے، قرافی کہتے ہیں مصائب جزماً کفارات ہیں چاہے ان کے ساتھ رضا وتسلیم مقترن ہو یا نہ ہو لیکن اگر مقترن ہے تو تکفیر عظیم وگرنہ قلیل ہوگی، یہی کہا مگر تحقیق یہ ہے کہ مصیبت کفارہ ہے اس گناہ کا جو اس کے موازی ہے اور رضا وتسلیم پر وہ ماجور ہے، اگر مصیب زدہ کے ذمہ کوئی گناہ نہیں تو ثواب میں سے اسے اس کے بقدر عوض ملے گا، جو قرافی نے زعم کیا کہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ مصیبت زدہ سے کہے کہ اللہ یہ تمہارے گناہوں کا کفارہ بنادے تو چونکہ شارع نے اسے کفارہ قرار دیا ہے تو دعائے تکفیر گویا تحصیلِ حاصل کی طلب ہے اور یہ شارع کی نسبت اساءتِ ادب ہے بقول ابن حجر ان کا تعاقب کیا گیا ہے امورِ واقعہ کے ساتھ جیسے نبی اکرم کے لئے وسیلہ کے لئے دعا کرنا، (کہ وہ بھی تو تحصیلِ حاصل کی طلب ہے) اس کا یہ جواب ملا کہ کلام ان میں سے ہو رہی ہے

جن کی بابت کوئی شئ وارد نہیں اور جو وارد ہے وہ تو مشروع ہوا تا کہ امتثال کرنے والے اجر کے حق دار بنیں ، یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 5641حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ

ترجمہ: ابو سعید خدری اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک فرماتے تھے مسلمان کو کوئی سختی ، بیماری ، رنج وغم اور تکلیف وغیرہ نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالیٰ اس کے گناہ مٹا دیتا ہے حتی کہ اگر کوئی کانٹا بھی اسے چبھ جائے۔

(عبدالملك بن عمرو) یہ ابو عامر عقدی ہیں جو نام کی نسبت کنیت سے زیادہ مشہور تھے ، زہیر بن محمد ، ابو منذر تمیمی ہیں ان کے حافظہ میں کلام کی گئی ہے لیکن بخاری تاریخ صغیر میں لکھتے ہیں اہلِ شام کی ان سے روایت مناکیر ہیں اور جو اہلِ بصرہ نے ان سے اخذ کیں وہ صحیح ہیں بقول ابن حجر احمد کا قول ہے کہ زہیر بن محمد جن سے اہلِ شام روایت نقل کرتے ہیں وہ کوئی اور ہیں ، یہ بات ان کی کثرتِ مناکیر کے مدِ نظر کہی اس کے باوجود بخاری نے ان سے صرف دو روایتیں لی ہیں دوسری کتاب الاستئذان میں ہے وہ بھی ابو عامر عقدی کی ان سے روایت ہے یہ بصری تھے اس حدیث پر ان کی متابعت ولید بن کثیر نے ان کے شیخ محمد بن عمرو سے کی اسے مسلم نے نقل کیا۔ (عن النبی) ولید بن کثیر کی روایت میں ہے:(أنهما سمعا النبی)۔ (ولا وصب) مرض، بعض نے مرضِ لازم کہا (یعنی دائمی)۔ (ولا هم ولا حزن) یہ باطن امراض میں سے ہیں اسی لئے وصب پر ان کا عطف سائغ ہوا۔ (ولا أذى) یہ ما سبق سے اعم ہے بعض نے کہا اس سے مراد کسی کی اس پر زیادتی۔ (ولا غم) یہ بھی باطنی امراض سے ہے یہ جس سے دل پر تنگی ہوتی ہو، بعض نے ان تین اشیاء: ھم ، غم اور حزن کی بابت کہا کہ ھم ایسی سوچوں کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے جو متوقع دکھ اور تکلیف سے متعلق ہو، اور غم کرب ہے جو پہنچ چکے دکھوں اور تکالیف کے سبب دل کو لاحق ہوتا ہے اور حزن اس چیز کے فقدان کے سبب جو کسی کے لئے امرِ شاق ہو، لاحق ہوتا ہے بعض کے مطابق تینوں ہم معنی ہیں کرمانی لکھتے ہیں غم تمام انواعِ مکروہات کو شامل ہے کیونکہ یہ بدن یا نفس کو لاحق کسی عارضہ کے سبب ہے، اول بایں طور کہ مجری طبیعی سے خارج ہو یا نہیں، ثانی کی صورت یا تو اس میں غیر ملاحظ ہے یا نہیں اور یا اس میں انقباض ظاہر ہوتا ہے یا نہیں اور یا ماضی کی نسبت سے ہوتا ہے یا نہیں۔

علامہ انور کتاب المرضىٰ کے تحت لکھتے ہیں شافعی سے المسامرہ میں نقل کیا گیا ہے کہ صبر مصائب کے کفارات ہونے کے لئے شرط نہیں ہاں اگر صبر کیا تو اس کے لئے اجرِ مضاعف کا باعث بنے گا ، کہتے ہیں مصائب بمنزلہِ عذاب کے ہیں تو یہ مطلقا مکفِر ہیں اسی طرح یہ ایک نوع کا عذاب بھی ہیں، ان میں صبر کرنا مشروط نہیں بلکہ یہ وضع کے لحاظ سے ہی مسلمان کے لئے کفارہ ہیں ، میں کہتا ہوں میرے نزدیک حَر وقُر (یعنی گرمی اور سردی) بھی اس کا نحو ہیں، وہ بھی مکفر ہیں اسی طرف آپ کا یہ قول اشارت کناں ہے: (ما يُصِيبُ المسلمَ مِنْ نَصَبٍ و لا وَصب ولا هَمّ ولا حُزن ولا أذىً ولا غمّ إلخ) وصب جسم میں حرارت کو کہتے ہیں خواہ بخار کے نتیجہ میں ہو یا اس کے بغیر، غم کا معنی اردو میں: گھٹن کیا، کہتے ہیں بلاء بمعنی آزمائش ہے فارسی میں اس کا معنی مصیبت ہے

جیسے جفاء بدوی عربی میں گنوار پن جب کہ فارسی میں بمعنی ظلم ہے، (شوکة فما فوقها) کے تحت لکھتے ہیں اس کے لئے بیضاوی کی آیت: (مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا) کی بحث دیکھو، میں نے اپنے رسالہ فصل الخطاب میں حدیث (لا صلاةَ لِمَنْ لم یقرأ بفاتحة الکتاب فما فوقها أو فصاعدا) کے ضمن میں بحث کی ہے، یہ لغویوں کے نزدیک ماقبل کی تعیین کے ساتھ ساتھ مابعد کی تخییر کے لئے ہے، یہ غیر حنفیہ کے لئے کسی سورت کو ساتھ ملا لینے کے وجوب میں ہے تو ممکن ہے اس میں تخییر کمیت سورت کی طرف راجع ہو نہ کہ خود اس کی طرف، تو تخییر اس کے طول وقصر میں ہوسکتی ہے تب یہ ہمارے مخالف نہیں ! پھر اہلِ لغت نے اپنے ہاں (فصاعدا) کا عام مفہوم مدنظر رکھا نہ کہ اس کے استعمالِ شرعی کو، تو کیسے وہ جو وجوبِ سورت کا اپنے دلائل کے ساتھ مثبت ہے تو جب اس کا وجوب ثابت ہوا تو (فصاعدا) کا فیما قلنا میں تعیُّن ہوا۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5642حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تُفَيِّئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالأَرْزَةِ لاَ تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ انْجِعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً

- 5643 وَقَالَ زَكَرِيَّاءُ حَدَّثَنِي سَعْدٌ حَدَّثَنَا ابْنُ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک فرماتے تھے مومن کی مثال تازہ کھیتی کی مانند ہے کہ جس طرف سے ہوا آتی ہے اسے جھکا دیتی ہے اور ہوا کے نہ ہونے کے وقت سیدھی ہو جاتی ہے پس مومن، بلا سے اس طرح بچا رہتا ہے اور گنہگار کی مثال صنوبر کے پیڑ کی سی ہے کہ سیدھا سخت کھڑا رہتا ہے (تو) اللہ جب چاہتا ہے اسے اکھیڑ دیتا ہے۔

یحی سے قطان، سفیان سے ثوری اور سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (کالخامة) تر و تازہ گھاس، خلیل کے بقول خامہِ زرع کونپل پر اولین اگنے والی، اس میں الف واو سے منقلب ہے ابن تین نے قزاز سے نقل کیا کہ وہ اسے حاء اور فاء سے پڑھتے تھے اور (الطاقة من الزرع)(یعنی کسی زرعی چیز کا مُٹھا) کے ساتھ مفسر کیا، احمد کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے: (مثل المؤمن مثل السنبلة تستقیم مرة و تخر أخریٰ)(یعنی مومن کی مثال خوشہ کی سی ہے جو کبھی کھڑی رہتی اور کبھی گر جاتی ہے) انہی کی حدیثِ ابی بن کعب میں ہے: (مثل المؤمن مثل الخامة تَحْمرُّ مرةً و تصفر أخری)(یعنی مومن کی مثال گھاس کی سی ہے جو کبھی سرخ یعنی تروتازہ۔ اور کبھی زرد یعنی خشک ہوتی ہے)۔

(تفیئها) زرکشی کہتے ہیں یہاں فاعل جو کہ (الریح) ہے مذکور نہیں اسی کے ساتھ بات تام ہوگی اور اسے باب (کفارة المرض) میں ذکر کیا ہے بقول ابن حجر یہ سب سے عجیب بات کہہ دی، یہ باب (کفارة المرض) ہی تو ہے اور اکثر رواۃ کے ہاں (الریح) کا لفظ ثابت ہے ابن تین نے ابوعبدالملک سے نقل کیا کہ (تفیئها) کا معنی ہے: (ترقدها) پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ لغت میں (فاءَ) بمعنی (رقد) موجود نہیں بقول ابن حجر شائد یہ تفسیرِ معنی ہو کیونکہ رقود رجوع عن القیام کو کہتے ہیں اور فاءَ رجعَ کے معنی میں آتا ہے۔

(و تعدلها) تاء کی زبر اور دالِ مکسور کے ساتھ، تاء پر پیش اور عین پر زبر اور دالِ مشدد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے مسلم کے ہاں واقع ہے: (تفیئها الریح تصرعها مرة و تعدلها مرة أخری) گویا یہ حالِ ریح کے اختلاف کے مدِ نظر ہے اگر شدید ہو تو اسے دائیں بائیں خوب ہلاتی ہے کہ گرنے کے قریب ہو جاتا ہے اور اگر ساکن یا معتدل ہو تو اسے قائم رکھتی ہے مسلم کی زکریا سے روایت میں ہے: (حتی تهیج) أی تستوی و یَکْمُل نُضْجُها (یعنی اچھی طرح پک جائے)، احمد کی حدیثِ جابر میں بھی یہی ہے۔ (و مثل المنافق) آمدہ حدیث میں اس کے بعد (الفاجر) بھی ہے، زکریا کی مسلم کے ہاں روایت میں: (الکافر) ہے۔ (کالأرزة) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو عبیدہ کہتے ہیں یہ فاعلہ کے وزن پر ہے اور یہ (الثابتة فی الارض) ہے (یعنی زمین میں ثابت) ابو عبید نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ رواۃ کا عدمِ مد پر اتفاق ہے صرف راء کے ساکن یا متحرک ہونے میں اختلاف کیا ہے اکثر کے ہاں وہ ساکن ہے ابو حنیفہ دینوری کے بقول راء ساکن ہے اور یہ ارضِ عرب کی نباتات میں سے نہیں اور نہ شور والی زمین میں اگتی ہے بلکہ شدید طول کی حامل اور غلیظ ہوتی ہے کہتے ہیں مجھے کسی باخبر نے بتلایا کہ یہ نر صنوبر ہے اور کسی شیٔ کا حامل نہیں ہوتا بس اس کے تنے اور عروق سے زفت (تارکول کی طرح کی ایک چیز) نکلتا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں ارز عرعر (سرو کے مانند ایک درخت) ہے بعض نے کہا شام کا ایک درخت ہے جس کے پھل کو صنوبر کہتے ہیں بقول خطابی ارزہ مفتوحۃ الراء ہے ارز کی جمع ہے کہا جاتا ہے کہ شجر صنوبر ہے، قزاز کہتے ہیں ایک قوم نے تحریک کے ساتھ کہا، کہتے ہیں یہ ایک معتدل اور ٹھوس شجر ہے ہواؤں کا ہبوب اسے ہلاتا نہیں اسے ارزن بھی کہتے ہیں۔

(انجعافها) کہا جاتا ہے: (جعفته فانجعف مثل قَلَعْتُه فانقلع) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے نیچے یا درمیان سے ٹوٹ جانا، مہلب کہتے ہیں حدیث کا معنی ہے کہ مومن اللہ کا جو حکم آئے اس کے لئے مطیع ہوتا ہے اگر خیر ہو تو فرحت و شکر کا اظہار کرتا اور اگر کوئی مکروہ واقع ہو تو صبر کرتا اور امیدِ خیر و اجر رکھتا ہے جب یہ دور ہو تو اعتدال و شکر سے کام لیتا ہے جبکہ کافر کو دنیا میں آسائشیں مہیا ہوتی ہیں تاکہ آخرت میں اس کا حال متعسر ہو اللہ جب اس کی ہلاکت کا فیصلہ کر لیتا ہے تو اس کی موت گویا اس کے لئے شدید عذاب اور جان کنی کی کیفیت بڑی الم ناک ہوتی ہے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ مومن دنیا میں اپنے ضعفِ حظ کی وجہ سے مختلف قسم کے عوارض کا سامنا کرتا رہتا ہے اس کی مثال اولین اگنے والی کھیتی کی ہے جو بڑی ناتواں ہوتی ہے کافر کا حال اس کے برعکس ہے اور یہ دونوں کا غالب حال ہے (یعنی لازم نہیں کہ ہر مومن تنگدست اور پریشان حال ہی ہو اور ہر کافر خوشحال)۔

(و قال زکریا) یعنی ابن ابی زائدہ، اس تعلیق کو مسلم نے عبد اللہ بن نمیر اور محمد بن بشر کلاہما عنہ کے حوالوں سے موصول کیا سعد سے مراد ابن ابراہیم ہیں۔ (حدثنی کعب) یعنی دو چیزوں میں ان کی روایت سفیان عن سعد کی روایت کے مغایر ہے ایک ابن کعب کے نام کا ابہام اور دوم ان کی تصریحِ تحدیث، سفیان کی روایت سے ان کے نام کی تصریح جبکہ زکریا کی روایت سے تصریحِ تحدیث مستفاد ہے مسلم کی روایتِ سفیان میں ان کا نام عبد الرحمن بن کعب مذکور ہے شائد یہی راز ہے جو زکریا کی روایت میں اسے مبہم رکھا مسلم کی سفیان سے دونوں روایتوں کی تخریج کی صنیع سے مستفاد یہ ہے کہ اگر اختلاف کسی ثقہ پر دائر ہو تو چنداں نقصان دہ نہیں۔

- 5644 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ هِلَالِ

بْنِ عَلِيٍّ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ كَفَأَتْهَا فَإِذَا اعْتَدَلَتْ تَكَفَّأُ بِالْبَلَاءِ وَالْفَاجِرُ كَالْأَرْزَةِ صَمَّاءَ مُعْتَدِلَةً حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ .طرفه - 7466

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا مومن کی مثال پودے کی اولین ہری شاخ جیسی ہے جسے ہوا کبھی جھکا دیتی ہے اور اگر ہوا معتدل ہو تو وہ بلاء سے جھک جاتی ہے اور فاجر کی مثال صنوبر کے درخت کی سی ہے جو سیدھا کھڑا رہتا ہے حتی کہ جب اللہ چاہے تو اکھڑ ہی جاتا ہے۔

(حدثني أبي) یہ فلیح بن سلیمان ہیں۔ (من بني عامر) یہ دراصل ان کے موالی میں سے تھے ان کے دادا کا نام اسامہ ہے کبھی ان کی طرف منسوب بھی مذکور ہوتے ہیں انہیں ہلال بن ابی میمونہ اور ہلال بن ابو ہلال بھی کہتے ہیں مدنی اور تابعی صغیر ہیں موثق ہیں، ایک راوی ہلال بن ابی ہلال سلمہ فہری ہیں وہ بھی تابعی مدنی اور ابن عمر سے روایت کرتے ہیں ان سے اکیلے اسامہ بن زید لیثی نے روایت نقل کی ہے بعض نے وہم سے انہیں ہلال بن علی کے ساتھ خلط کر دیا، ایک اور راوی ہلال بن ابی ہلال مذحجی تابعی بھی ہیں وہ ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں ایک راوی ہلال بن ابی ہلال ہیں جو حضرت انس سے روایت کرتے ہیں انہیں خطیب نے متفق میں ابوظلال سے مفرد کیا اور کہا یہ مجہول ہیں اور میں اس امر کو مستبعد نہیں خیال کرتا کہ ایک ہوں۔

(كفأتها) بقول ابن تین بعض نے بغیر ہمز کے روایت کیا ہے گویا ہمزہ کی تسہیل کر لی بقول ابن حجر ان کا گمان صحیح ہے۔ (تكفأ بالبلاء) عیاض کہتے ہیں اس میں یہی ہے درست: (فإذا انقلبت) ہے پھر آپکا قول: (تكفأ) وصفِ مسلم کی طرف رجوع ہوگا التوحید میں یہی ذکر کیا کرمانی کہتے ہیں مناسب یہ کہنا تھا: (فإذا اعتدلت تكفأ بالريح كما يتكفأ المؤمن بالبلاء) لیکن ریح بھی خامہ کی نسبت بلاء ہے یا جب مومن کو خامہ کے ساتھ تشبیہ دی تو مشبہ بہ کیلئے وہ چیز ثابت کی جو مشبہ کے خواص میں سے ہے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ إذا کا جواب محذوف ہو اور تقدیرِ کلام ہو: (استقامت) یعنی جب ہوا معتدل ہو تو (استقامت الخامة) (یعنی وہ سیدھا کھڑا رہتا ہے) اور بعد کی عبارت (تكفأ الخ) وصفِ مسلم کی طرف رجوع ہو جیسے عیاض نے کہا، کتاب التوحید کے باب (المشيئة والإرادة) کے تحت مصنف کی نقل کردہ عبارت اس کی مؤید ہے وہاں محمد بن سنان عن فلیح سے عالی سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (فإذا سكنت اعتدلت و كذلك المؤمن يكفأ بالبلاء)، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مزی نے اطراف میں ہلال بن علی کے ترجمہ میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے حدیث: (مثل المؤمن مثل خامة الزرع) ذکر کی، الطب میں (عن محمد بن سنان عن فليح و عن إبراهيم بن المنذر عن محمد بن فليح عن أبيه عنه) ذکر کیا ابو القاسم ابن عساکر کہتے ہیں میں نے محمد بن سنان کی روایت کہیں نہیں پائی اور نہ ابو مسعود نے اس کا ذکر کیا ہے تو اشارہ کیا کہ خلف اس کے ذکر میں منفرد ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابراہیم کی روایت کتاب المرضی میں ہے نہ کہ الطب میں لیکن معاملہ سہل ہے (کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوا نسفی کے نسخہ میں المرضی الطب میں مدغم ہے) جہاں تک محمد بن سنان کی روایت ہے تو بیان کر چکا ہوں کہ بخاری نے کہاں اسے ذکر کیا تو تعجب ہے کہ مزی اور ابن عساکر جیسے بڑے حفاظ پر یہ کیونکر مخفی رہی۔

(و الفاجر) ابن سنان کی روایت میں (الكافر) ہےاس سے واضح ہوا کہ حدیثِ کعب میں جو (المنافق) ہےاس سے مراد نفاقِ کفر ہے۔(صماء)یعنی ٹھوس جو اندر سے کھوکھلا نہ ہو۔(يقصمها) یائے مفتوح کے ساتھ ای (يكسرها) گویا یہی داؤدی کا مستند ہے جو اس کے ساتھ انجعاف کی تفسیر کی لیکن دال علی الکسر کے ساتھ تعبیر سے لازم نہیں کہ انقلاع مراد ہو کیونکہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک ازالہ ہےاور مراد ہے روح کا بدن سے نکلنا۔

- 5645حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ أَبَا الْحُبَابِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُصِبْ مِنْهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ جس شخص کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے کچھ مصائب کے ساتھ آزماتا ہے۔

(من يرد الله الخ) اکثر کے ہاں(يصب) صادِ مکسور کے ساتھ ہےاور فاعل اللہ ہے ابوعبید ہروی کہتے ہیں مراد یہ کہ اسے مصائب میں مبتلا کرتا ہے تاکہ ان پر اسے ثواب دے دیگر نے کہا معنی یہ کہ اس کی طرف بلاء کو موجہ کرتا ہے جو اسے پہنچتی ہے ابن جوزی لکھتے ہیں اکثر محدثین اسے صادِ مکسور کے ساتھ روایت کرتے ہیں میں نے ابن خشاب کو اس کی زبر کے ساتھ پڑھتے سنا اور یہی احسن و الیق ہے ابن حجر کہتے ہیں اگر اس کے بالعکس کہتے تو اولیٰ تھا طیبی نے زبر کی توجیہہ میں اسے الیق بالادب قرار دیا کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء: ۸۰] بقول ابن حجر زیر کا شاہد جو احمد نے محمود بن لبید سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (إذا أحبَّ اللهُ قوما ابتلاهم فمَنْ صَبر فله الصبر و مَنْ جزع فله الجزع)اس کے رجال ثقات ہیں البتہ محمود بن لبید کے نبی اکرم سے سماع میں اختلاف ہے جب آپکو دیکھا کم سن تھے ترمذی کے ہاں حدیثِ انس سے اس کا شاہد بھی ہے اسے انہوں نے حسن قرار دیا، ان احادیث میں ہر مومن کیلئے عظیم بشارت ہے کیونکہ انسان کو کوئی نہ کوئی بیماری اور درد لاحق ہی رہتا ہے اور امراض، آلام اور اوجاع خواہ بدنی ہوں یا قلبی گناہوں کا کفارہ ہیں! اگلے باب کی ابن مسعود سے روایت میں ہے:(ما من مسلم يصيبه الله أذى إلا جاتَّ الله عنه خطاياه) تو بظاہر یہ سب گناہوں کی تعمیم ہے لیکن جمہور نے اسے صغائر کے ساتھ خاص کیا ہے اس حدیث کے مدنظر جس کی طرف کتاب الصلاۃ کے اوائل میں اشارہ گزرا جس میں فرمایا پانچوں نمازیں اور جمعہ تا جمعہ اور رمضان تا رمضان اس دوران کئے جانے والے گناہوں کا کفارہ ہیں اگر کبائر سے اجتناب کیا ہو تو تکفیر میں وارد مطلق روایتوں کو جمہور نے اس مقید پر محمول کیا ہے تو اللہ تعالیٰ جن گناہوں کا چاہے انہیں کفارہ بنادے، تکفیر کی کثرت یا قلت مرض کی شدت وخفت پر منحصر ہے پھر تکفیرِ ذنب سے مراد اس کا ستر یا ان کی پاداش میں مرتب ہونے والے استحقاقِ عقوبت کا محو ہے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ مرض یا جو غم و دکھ مذکور ہوا، کا مجرد حصول ہی تکفیرِ ذنوب ہے چاہے مصاب بہ نے صبر ورضا کی روش اختیار کی ہو یا نہیں، بعض علماء نے اس کا انکار کیا چنانچہ قرطبی نے المفہم میں لکھا اس کا محل تب اگر مصیبت زدہ نے صبر و احتساب کا مظاہرہ کیا اور وہ کہا جس کا اللہ نے اس آیت میں حکم دیا ہے:(الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ الخ)[البقرة: ۱۵۶] تب وہ اس وعدہ کا حقدار بنے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ

اس دعوی کی کوئی دلیل نہیں اور آیت میں جو مذکور ہوا اس کی (بما أمر الله) کے ساتھ تعبیر محلِ نظر ہے کیونکہ یہاں کوئی صیغہِ امر نہیں، اس آخری بات کا یہ کہہ کر جواب ملا کہ اگرچہ امر کا صیغہ موجود نہیں مگر سیاق اس کی ترغیب وطلب کا مقتضی ہے تو معنائے امر کو یہ متضمن ہے، اول بات کا یہ جواب دیا گیا کہ انہوں نے صبر کی تقیید کے ساتھ وارد احادیث کو اطلاق پر محمول کیا ہے اور یہ صحیح ہے لیکن یہ تام تب ٹھہرے گا اگر ان میں سے کچھ ثابت ہو، بلکہ ان میں سے کچھ ضعیف ہیں قابلِ احتجاج نہیں یا بعض ہیں تو قوی مگر ثوابِ مخصوص کے ساتھ مقید ہیں، تو مصائب وامراض میں صبر اس ثوابِ مخصوص کے حصول کا باعث بنے گا جیسے طاعون زدہ شہر کی بابت وارد ہوا جس میں کوئی شخص تھا تو اس نے صبر کیا اور امیدِ ثواب رکھی تو اس کے لئے اجرِ شہید ہے اور جیسے محمد بن خالد عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے اگر اللہ نے کسی بندہ کی کوئی منزلت لکھ رکھی ہے اور وہ اپنے عمل سے اس تک نہیں پہنچ رہا تو اللہ اس کے جسم یا اولاد یا مال کی کسی ابتلاء میں اسے ڈال دیتا ہے پھر وہ صبر سے جب کام لیتا ہے تو اس رتبہ ومنزلت کو پالیتا ہے اسے احمد اور ابو داؤد نے ثقات رجال کے ساتھ نقل کیا مگر خالد سے سوائے انکے بیٹے کے کسی نے روایت نہیں کی اور ان کے والد کے نام کی بابت اختلاف ہے لیکن صحابی کا ابہام ضار نہیں،

اسی طرح حدیثِ سخبرہ مرفوع میں ہے: (مَن أُعطِيَ فَشكر و ابتُلِيَ فَصبر و ظَلَمَ فاستَغفَرَ و ظُلِمَ فغفَرَ أولئك لَهُمُ الأمنُ و هُمُ مُهتَدُونَ) (یعنی جسے عطا ہوا تو اس نے شکر کیا اور اگر ابتلاء آئی تو صبر کیا اور اگر کسی پہ زیادتی ہوئی تو معافی مانگی اور اگر اس پہ کسی نے کچھ ظلم کیا تو معاف کر دیا تو یہ ہیں وہ لوگ جن کیلئے [روزِ قیامت] امن ہوگا اور وہ ہدایت یافتہ ہیں) اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا آگے مذکور حدیث: (مَنْ ذَهب بصره الخ) بھی اس میں داخل ہے! ہمارے بعض ملنے والے اہل علم نے یہی دعوی کیا کہ صبر میں وارد احادیث کا انہوں نے استقراء کیا ہے تو انہیں پایا کہ دو میں سے ایک امر سے متجاوز نہیں، مگر ان کی بات درست نہیں ہے بلکہ تقیید بالصبر صحیح ہے اس پر مترتب ہونے والے ثواب کے اطلاق کے ساتھ ساتھ اور یہ مسلم کی نقل کردہ حدیثِ صہیب میں، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا مومن کے معاملہ پر تعجب ہے اس کا معاملہ سراسر خیر ہے اور یہ صرف مومن ہی کا طرزِ عمل ہے کہ اگر اسے خوشی ملے تو اللہ کا شکر بجالاتا ہے اس میں اس کیلئے اجر ہے اور اگر اسے کوئی سختی آن گھیرے تو صبر کرتا ہے اس میں بھی اس کے لئے اجر ہے تو مسلمان کیلئے اللہ کا ہر فیصلہ خیر ہے، سعد بن ابی وقاص کی حدیث اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (عَجبتُ مِنْ قضاء الله لِلمؤمن إنْ أصابَه خيرٌ حَمِدَ و شَكَرَ و إنْ أصابَتْه مصيبةٌ حَمِدَ و صبرَ فَالمؤمنُ يُؤجَرُ في كُل أمرِه) اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، جن حضرات سے یہ تصریح منقول ہے کہ اجر مجرد حصولِ مصیبت سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ صرف تکفیر ہوتی ہے تو سلفِ اول میں سے ابو عبیدہ بن جراح ہیں چنانچہ احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں، اسکی اصل نسائی میں ہے جید سند کے ساتھ عیاض بن غطیف سے روایت کی کہتے ہیں ہم ابو عبیدہ کے ہاں گئے تا کہ ان کی عیادت کریں پوچھا کیسے رات گزری؟ ان کی زوجہ نحیفہ نے کہا اجر کے ساتھ یہ سن کر ابو عبیدہ نے کہا میں نے رات اجر کے ساتھ نہیں بتائی میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے جسے اللہ اس کے جسم میں کسی شیئ کے ساتھ مبتلا کرے تو یہ اس کے لئے حطہ ہے (یعنی گناہ ختم کرنے کا وسیلہ) گویا ابو عبیدہ نے وہ حدیث نہیں سنی جس میں مصیبت زدہ کیلئے اجر کی تصریح ہے یا انہوں نے اسے صبر کے ساتھ مقید سمجھا اور جس کی نفی کی وہ صبر سے عاری

مطلق حصولِ اجر ہے ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض نے بوجہ مرض حصولِ اجر پر الجہاد میں گزری حدیثِ ابوموسی سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ تھے: (إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما) ( ) کہتے ہیں تکفیر پر زائد کیا، جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے لئے زیادت اس کی نیت کے اعتبار سے ہے کہ اگر صحیح ہوتا تو اسی عمل پر جاری رہتا تو اللہ نے اس نیت کی وجہ سے اس پر تفضل کیا کہ اسی عمل کے مطابق ثواب جاری رکھا اس سے لازم نہیں کہ اس کے مساوی ہو وہ جس نے ایامِ صحت میں کوئی خاص عمل نہ کمائے! انہی میں سے حضرت ابو ہریرہ ہیں جن کا اعتقاد تھا کہ مرض کے سبب ہی مریض کیلئے اجر مکتوب ہو جاتا ہے چنانچہ بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا مجھے پہنچنے والا کوئی مرض بخار سے زیادہ مجھے پسند نہیں کیونکہ وہ ہر عضو میں داخل ہوتا ہے اور اللہ ہر عضو کو اجر سے اس کی قسط عنایت فرماتا ہے، اس قسم کی بات وہ اپنی رائے سے تو نہیں کہہ سکتے، طبرانی نے محمد بن معاذ عن ابیہ عن جدہ ابی بن کعب سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ بخار کی جزاء کیا ہے؟ فرمایا: (تجری الحسنات على صاحبها ما اختلج عليه قدم أو ضرب عليه عرق) (یعنی اسے نیکیاں ملتی رہیں گی جب تک یہ تکلیف جاری ہے) اولی یہ ہے کہ اثبات ونفی کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے تو جس کے لئے ذنوب ہیں تو اس کی نسبت بیماری ان کی تمحیص کا فائدہ دیتی ہے اور جس کے لئے نہیں تو اسی بقدر اس کے نامہِ اعمال میں اجر لکھ دیا جاتا ہے اور جب بنی آدم کی اکثریت ایسی ہے کہ گناہوں سے محفوظ نہیں تو بعض نے مطلقا ذکر کر دیا کہ امراض فقط کفارہ ہیں اسی پر مطلق احادیث کو محمول کیا جائے اور جس نے اثباتِ اجر کیا تو یہ محمول ہے اس ثواب کی تحصیل پر جو خطاؤں کا معادل ہے اور اگر خطائیں نہیں ہیں تو صاحبِ مرض کے لئے ثواب مؤخر کر دیا جاتا ہے، ابن عبد السلام نے القواعد میں نفسِ مصیبت پر حصولِ اجر کو مستبعد قرار دیا اور حصولِ اجر کو صبر پر محصور کیا، اس کا تعاقب کیا گیا احمد کی جید سند سے حضرت جابر کی روایت کے ساتھ جس میں ہے کہ بخار نے نبی اکرم پر اجازت مانگی تو اہل قباء کی طرف اسے پھیر دینے کا حکم ملا انہوں نے آنجناب سے اس کا شکوہ کیا تو آپ نے فرمایا اگر چاہتے ہو میں اللہ سے دعا کروں تو وہ اسے تم سے دور کر دے گا اور اگر چاہو تو یہ تمہارے لئے طہور بنے، عرض کی پھر چھوڑ دیں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے ان کے شکوہ کرنے پر ان کا مواخذہ نہیں کیا اور وعدہ کیا کہ یہ ان کے لئے طہور ہے ابن حجر کہتے ہیں بظاہر مصیبت کے ساتھ جب صبر مقترن ہو تب تکفیر اور مذکور تفصیل کے مطابق رفعِ درجات کا سبب بنے گا اور اگر صبر کا وقوع نہیں ہوا تو دیکھا جائے گا کہ اگر قولی یا فعلی جذع مذموم کا ارتکاب نہیں کیا تو فضل واسع ہے لیکن اس کا رتبہ صابر کے مذکورہ رتبہ سے کمتر ہوگا وراگر یہ بھی (یعنی جذع مذموم) کیا تو یہ موعود بہ اجر یا تکفیر کے نقص کا سبب ہوگا، کبھی یہ دونوں مستوی اور کبھی ایک دوسرے سے فائق ہوتا ہے تو اس کے بقدر ہی ان میں سے ایک کا دوسرے پر مقتضی ہوگا اس تفصیل مذکور کی طرف محمود بن لبید کی مشار الیہ حدیث اشارت کناں ہے۔

اسے نسائی نے (الطب) میں تخریج کیا۔

2 - باب شِدَّةِ الْمَرَضِ (بیماری کی شدت)

اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے فضل کا بیان۔

5646 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ ح وحَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشَدَّ عَلَيْهِ الْوَجَعُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے بیماری کی اتنی سختی کسی اور پر نہیں دیکھی جتنی رسول اللہ پر واقع ہوئی تھی۔

سفیان سے ثوری اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن الأعمش) تحویل کے بعد اعمش کا اعادہ کیا اگر پہلی سند میں سفیان پر وقف کر لیتے پھر تحویل کرتے اور کہتے (کلاہما عن الأعمش) تو سائغ ہوتا لیکن میرا خیال ہے یہ اس لئے کیا کہ دوسری روایت یعنی روایتِ شعبہ کا سیاق ذکر کیا ہے، اسے اسماعیلی نے حبان بن موسی عن ابن مبارک سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما رأیت الوجع علی أحدِ أشدّ منہ علی رسول اللہ) اور ابو بکر بن ابی شیبہ عن قبیصہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (ما رأیت أحدا کان أشد علیہ الوجع) باقی اسی طرح ہے، وجع سے مراد مرض ہے عرب ہر وجع کو مرض کہہ لیتے تھے۔

اسے مسلم نے (الأدب) نسائی نے (الطب) اور ابو داؤد اور ابن ماجہ نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5647 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ وَهُوَ يُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا وَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا قُلْتُ إِنَّ ذَاكَ بِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلْ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى، إِلَّا حَاتَّ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

أطرافه 5648، 5660، 5661، 5667 -.

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی پاک کی خدمت میں آپ کی بیماری کے وقت حاضر ہوا اور آپ کو بہت سخت بخار تھا میں نے عرض کی آپ کو تو بہت سخت بخار ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کو دو اجر ملیں گے؟ فرمایا ہاں، مسلمان کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالیٰ اس کے عوض گناہ معاف کر دیتا ہے جیسے خشک درخت کے پتے جھڑ جاتے ہیں۔

شیخ بخاری محمد فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں آمدہ باب میں بھی یہ آئے گی۔ (حات) اصل میں حاتت ہے ایک تاء دوسری میں مدغم کر دی گئی یہ اِذہابِ خطایا سے کنایہ ہے اور معنی ہے: (فتت) (یعنی ختم کرنا اور جھاڑ دینا)۔

3 - باب أَشَدُّ النَّاسِ بَلاَءً الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الأَوَّلُ فَالأَوَّلُ

(انبیاء کی آزمائش سب سے سخت ہوتی ہے پھر درجہ بدرجہ)

(ثم الأمثل الخ) نسفی کے ہاں: (الأول فالأول) ہے مستملی نے دونوں تراکیب ذکر کیں اول سے مراد فضل میں اولیت اور امثل مثل سے افعل تفضیل ہے اس کی جمع اماثل ہے یعنی فضلاء، ترجمہ کی عبارت ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے دارمی، نسائی نے الکبری اور ابن ماجہ نے۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم بن بہدلہ عن مصعب بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے

نقل کیا کہتے ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ : (أی الناس أشدُّ بلاءً ؟) فرمایا : (الأنبیاء ثم الأمثل فالأمثل یُبتَلَی الرجلُ علیٰ حَسَبِ دینہ) (یعنی آدمی اپنے دین کے بحسب ابتلاؤں میں ڈالا جاتا ہے تو انبیاء سب سے زیادہ پھر جو ان سے امثل ہوں) اسے حاکم نے علاء بن مسیب عن مصعب سے بھی تخریج کیا ابوسعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی نقل کیا اس میں ہے :(الأنبیاء) پوچھا پھر کون؟ فرمایا علماء، پوچھا پھر کون؟ فرمایا صالحین، اس میں حدیثِ سعد کی آخری عبارت موجود نہیں، شائد (الأول فالأول) سے اشارہ نسائی کی تخریج کردہ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ کی بہن فاطمہ بنت یمان کی حدیث کی طرف ہے کہتی ہیں میں عورتوں کے ساتھ نبی اکرم کی عیادت کو آئی شدتِ بخار سے آپ پر مشک سے پانی چھڑکا جا رہا تھا اس موقع پر آپ نے فرمایا:(إن مِنْ أشدِ الناس بلاءً الأنبیاء ثم الذین یَلُونَھم ثم الذین یلونھم)۔

- 5648حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ التَّیْمِیِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلْتُ عَلَی رَسُولِ اللَّهِﷺ وَهُوَ یُوعَكُ فَقُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَعْكًا شَدِیدًا قَالَ أَجَلْ إِنِّی أُوعَكُ كَمَا یُوعَكُ رَجُلاَنِ مِنْكُمْ قُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَیْنِ قَالَ أَجَلْ ذَلِكَ كَذَلِكَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُصِیبُهُ أَذًی شَوْكَةٌ فَمَا فَوْقَهَا إِلاَّ كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا سَیِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(سابقہ) أطرافه 5647، 5660، 5661، - 5667

ابوحمزہ، سکری ابراہیم تیمی، ابن یزید بن شریک ہیں حارث بھی تیمی ہیں، اسناد میں تین کوفی تابعین ہیں حارث کی بخاری میں تین روایتیں ہیں دوسری الدعوات میں آئے گی لیکن دونوں متعدد طریق سے ہیں ایک الاشربہ میں حضرت علی سے گزری ہے۔ (وھو یوعك) وَعَک بخار کو کہتے ہیں عین پر سکون اور زبر دونوں پڑھی جاتی ہیں بعض نے بخار کی تکلیف کو قرار دیا بعض نے اس وجہ سے لاحق ہونے والی تھکاوٹ جبکہ بعض نے یہ معنی کیا؛(إرعادُھا الموعوك و تحریکھا إیاہ) (یعنی بخار زدہ کو کپکپاہٹ میں ڈالنا) اصمعی سے وعک بمعنی حَرّ منقول ہے اگر یہ محفوظ ہے تو گویا بخار کو اس کی حرارت کے سبب وعک کہا گیا۔ (ذلك) شدتِ بخار کے سبب مضاعفتِ اجر کی طرف اشارہ ہے اس سے پتہ چلا کہ سابقہ روایت میں حذف ہے جو اس روایت سے معلوم پڑا اور یہ قولہ:(إنی أوعك کما الخ)۔ (أذی شوکة) اس میں تنوین برائے تقلیل ہے نہ کہ برائے جنس تا کہ اس کے مافوق اور مادون کا عظم و حقارت میں فاء کے ساتھ ترتُّب صحیح ٹھہرے یعنی دونوں کی محتمل ہو۔

(کما تحط) تاء کی زبر اور حائے مضموم کے ساتھ، حاصل یہ کہ یہ اس امر کا اثبات ہے کہ مرض جب شدید ہو تو اجر مضاعَف ہوتا ہے پھر یہ مضاعفت اس حد تک منتہی ہوتی ہے کہ تمام سیآت منحط ہو جاتی ہیں یا معنی یہ ہے کہ ہاں شدتِ مرض رفعِ درجات اور حطِ سیآت بھی کرتی ہے حتی کہ ان میں سے کچھ باقی نہیں رہتا، حدیثِ سعد اس طرف اشارہ کرتی ہے جس میں ہے:(حتی یمشی علی الأرض و ما علیه خطیئة) اسی کی مثل احمد اور ابن ابی شیبہ کی حدیثِ ابو ہریرہ ہے جس کے الفاظ ہیں:(لا یزال البلاء بالمؤمن حتی یَلْقَی اللہ و لیس علیه خطیئةٌ) ابو ہریرہ کہتے ہیں بخار سے زیادہ مجھے کوئی مرض محبوب نہیں کہ وہ ابن آدم کے

ہر جوڑ میں داخل ہو جاتا اور اللہ ہر جوڑ کو اجر سے حصہ عطا فرماتا ہے، حدیثِ باب کی ترجمہ پر وجہ دلالت ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ پر قیاسِ انبیاء کی جہت سے اور ان کے ساتھ اولیاء (علماء کہنا چاہئے تھا کہ روایت میں یہی لفظ ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ برصغیر کے جہال اولیاء سے کچھ اور مراد لیتے ہیں حالانکہ علماء ہی اولیاء ہیں) کے الحاق کی جہت سے کیونکہ وہ ان سے قریب تر ہیں اگرچہ درجہ میں ان سے کمتر ہیں، اس میں سرّ یہ ہے کہ بلاء نعمت کے مقابلہ میں ہوتی ہے تو جس پر اللہ کی بڑی نعمت ہوئی اس پر بلاء بھی اسی کے لحاظ سے شدید ہوگی اسی لئے آزاد مرد کی حد غلام کے مقابلہ میں دوگنا ہے اور امہات المومنین سے مخاطب ہو کر کہا: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ) [الأحزاب: ۳۰] ابن جوزی کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی دلالت ہے کہ قوی (یحمل ما حمل) (یعنی اسکے حسبِ طاقت اس پہ بوجھ لادا جاتا ہے) جب کہ کمزور کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے مگر یہ ہے کہ جب مبتلیٰ کی معرفت پختہ ہوتی ہے تو بلاء سہنا اس پر آسان ہوتا ہے ان میں سے جو اس ابتداء کے اجر کو مدنظر رکھتا ہے اس پر اس کا سہنا آسان ہوتا ہے، درجہ کے لحاظ سے اس سے بھی اعلیٰ جو یہ خیال کرے کہ یہ سب مالک کا اپنی مِلک میں تصرُّف ہے یہ سوچ کر وہ تسلیم و رضا کا نمونہ پیش کرتا ہے اور اس سے ارفع جو حبِ الٰہی میں اتنا مگن ہوا کہ رفعِ بلاء کی دعا بھی نہیں کرتا اور انہی کا ہم مرتبہ وہ جو اس کے ساتھ متلذذ ہوتا ہے اس لئے کہ یہ اس کا اختیاری امر ہے ۔

- 4 باب وُجُوبِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ (بیمار پرسی واجب ہے)

عیادت کے ظاہرِ امر کو دیکھتے ہوئے حکمِ وجوب پر جزم کیا الجنائز میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث گزری ہے جس میں تھا: (حق المسلم على المسلم خمس الخ) عیادتِ مریض کا بھی ذکر کیا مسلم کی روایت میں واقع ہے: (خمسٌ تَجِبُ للمسلم على المسلم) تو اسے بھی ذکر کیا ابن بطال کہتے ہیں محتمل ہے کہ امر بطور وجوبِ کفایہ ہو جیسے بھوکوں کو کھلانے اور قیدی آزاد کرانے کا حکم اور یہ بھی محتمل ہے کہ برائے ندب ہو تو اصل والفت کی ترغیب دلانے کے لئے! داؤدی نے اول پر جزم کیا اور کہا یہ ایسا فرض ہے کہ بعض بعض سے اس کا حامل ہو سکتا ہے (یعنی فرض کفایہ) جمہور کہتے ہیں یہ اصل میں ندب ہے اور کبھی بعض حضرات کی نسبت وجوب کی صورت اختیار کر سکتا ہے، طبری سے منقول ہے کہ جس سے اسے برکت ہو اس کے حق میں یہ متاکد ہے اور ایسے حضرات (فیمن یراعی حالہ) (یعنی جن کا حال دیکھا جائے گا) ان کے لئے سنت اور باقی سب کے مباح ہے، کافر کی عیادت بارے اختلاف ہے آگے ایک علیحدہ باب میں اس کا ذکر ہوگا نووی نے عدم وجوب پر اجماع نقل کیا یعنی اعیان پر (کہ ہر ایک عیادت کرے)۔

- 5649 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَعُودُوا الْمَرِيضَ وَفُكُّوا الْعَانِيَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۲۷) . أطرافه 3046، 5174، 5373، - 7173

یہ الجہاد اور الولیمہ میں گزری ہے، (عودوا المریض) کے عموم سے ہر مریض کی عیادت کی مشروعیت پر استدلال کیا گیا

ہے لیکن بعض نے ارمد (یعنی جس کی آنکھیں دکھنے آئی ہوں) کو مستثنی کیا ہے کیونکہ اس کا عائد وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جسے وہ خودنہیں دیکھ سکتا، یہ ایک خارجی امر ہے جس کا مثل باقی کئی امراض میں بھی ممکن ہے جیسے بے ہوش، اگلا باب اسی کی بابت ہے بالخصوص ارمد کی عیادت کے بارہ میں حضرت زید بن ارقم کی ایک روایت ہے کہتے ہیں میری آنکھوں میں تکلیف تھی تو نبی اکرم نے عیادت کوتشریف لائے اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا یہ بخاری کی الادب المفرد میں بھی اتم سیاق کے ساتھ منقول ہے بیہقی اور طبرانی نے جومرفوعا روایت کیا کہ تین قسم کی امراض کی عیادت نہیں: (العین والدُّمل والضرس) (یعنی نظرلگی ہو، پھوڑے پھنسیاں نکلی ہوں اور دانت کی امراض میں عیادت نہیں) تو بیہقی نے اس کا یحی بن ابی کثیر پر موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، اس کے اطلاق سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ یہ ابتدائے مرض کے زمانہ کے ساتھ مقید نہیں جمہور کی یہی رائے ہے غزالی نے احیاء میں جزم کیا کہ تین دن کے بعد ہی عیادت کو جایا جائے ان کا مستند حضرت انس کی ایک حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم تین دن بعد ہی عیادت کو جایا کرتے تھے، یہ نہایت ضعیف ہے مسلمہ بن علی اس میں متفرد اور وہ متروک ہیں اس بارے ابو حاتم سے دریافت کیا گیا تو کہا یہ باطل حدیث ہے، مجھے طبرانی کی اوسط میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اسکا شاہد بھی ملا ہے اس میں بھی متروک راوی ہے، عیادتِ مریض کے ساتھ اس کی برابر نگہداشت، اس کی بابت پوچھ پڑتال کرتے رہنا اور اس کے ساتھ تلطف ونرمی سے پیش آنا ملتحق ہے یہ اس کی نشاط اور انتعاشِ قوت کا سبب بن سکتا ہے! اطلاقِ حدیث سے ظاہر ہے کہ عیادت کسی خاص وقت کے ساتھ متقید نہیں لیکن عرف کے لحاظ سے طرفَی النہار (یعنی صبح یا شام) معروف ہے الادب المفرد میں بخاری نے ایک ترجمہ (العیادۃ فی اللیل) کے عنوان سے قائم کیا ہے اس کے تحت خالد بن ربیع سے روایت نقل کی کہتے ہیں ایک دفعہ حضرت حذیفہ بیمار پڑے تو لوگ رات میں یا صبح کے وقت ان کی عبادت کو گئے پوچھنے لگے یہ کون سی ساعت ہے؟ بتلایا تو کہا: (أعوذ باللہ مِنْ صباح إلی النار)

اثرم نے احمد کی بابت نقل کیا کہ ایک دفعہ موسم گرما میں دن چڑھے ان سے کہا گیا آپ فلاں کی عیادت کو چلیں گے؟ کہنے لگے یہ عیادت کا وقت نہیں، ابنِ صلاح نے فراوی سے نقل کیا ہے کہ سرما میں رات اور گرما میں دن کو عیادت کرنا مستحب ہے، یہ غریب ہے! آدابِ عیادت میں سے ہے کہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ بیٹھا جائے تاکہ وہ تنگ نہ پڑے یا اس کے گھر والوں کو مشقت نہ ہو ہاں اگر ضرورت ہو تو حرج نہیں جیسا کہ آمدہ حدیثِ جابر میں ذکر ہوا، عیادت کی فضیلت بارے کثیر احادیثِ جیاد ہیں ان میں سے مثلا مسلم اور ترمذی کی حدیثِ ثوبان جس کے الفاظ ہیں:(إن المسلم إذا عادَ أخاہ المسلمَ لم یَزَلْ فی خُرْفَۃِ الجنۃ) خرفہ پکے ہوئے پھل کو کہتے ہیں، عیادت کرنے والے کے ثواب کی طرف اشارہ کیا، بعض نے کہا یہاں اس سے مراد راستہ ہے یعنی وہ اس راستے کا سالک ہے جو اسے جنت تک پہنچادے گا، اول تفسیر اولیٰ ہے کہ بخاری نے اسے الادب المفرد میں بھی اسی سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے میں نے ابوقلابہ سے پوچھا یہ خرفۃ الجنۃ کیا ہے؟ کہا:(جناھا) (یعنی اس کا پھل) یہ مسلم کے ہاں مرفوعا ہے بخاری نے بھی عمر بن حکم عن جابر سے مرفوعا روایت کیا:(مَنْ عادَ مریضا خاضَ فی الرحمۃ حتی إذا قعد استقر فیھا) (یعنی جس نے بیمار کی عیادت کی وہ رحمت میں داخل ہوا حتی کہ جب بیٹھا تو اس میں مستقر ہوا) اسے احمد اور بزار نے۔ حاکم وابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی طریق سے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، احمد کی کعب بن مالک سے حسن سند کے ساتھ اسی کے نحو روایت ہے۔

- 5650حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ نَهَانَا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَلُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالإِسْتَبْرَقِ وَعَنِ الْقَسِّيِّ وَالْمِيثَرَةِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَتْبَعَ الْجَنَائِزَ وَنَعُودَ الْمَرِيضَ وَنُفْشِيَ السَّلاَمَ

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5838، 5849، 5863، 6222، 6235، 6654 -

- 5 باب عِيَادَةِ الْمُغْمَى عَلَيْهِ (بے ہوش پڑے کی عیادت)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کا فائدہ یہ ہے کہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ بے ہوش کی عیادت ساقط الفائدہ ہے کیونکہ اسے کیا خبر کن نے اس کی عیادت کی، لیکن حدیثِ باب میں یہ تصریح نہیں کہ عیادت کو جانے سے قبل نبی اکرم اور حضرت ابوبکر کو علم تھا کہ وہ بے ہوش ہیں تو شائدان کے سامنے بے ہوشی طاری ہوئی ہو، بقول ابن حجر ظاہرِ سیاق تو یہ ہے کہ آپ کے آنے کے دوران اوران پر داخلہ سے قبل یہ بے ہوشی طاری ہوئی اور مجرد مریض کا اپنے عیادت کرنے والوں کی بابت جاننے پر مشروعیتِ عیادت متوقف نہیں کیونکہ اس سے غرض اس کے اہلِ خانہ کی جبرِ خاطر، اس کی دعاء کی برکت کی امید اور اس کا مریض کے جسم پر ہاتھ رکھنا اور اسے دم وغیرہ کرنا ہے۔

- 5651حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ مَرَضًا فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ فَوَجَدَانِي أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَهُ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يُجِبْنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد۷ص:۱۴۳) . أطرافه 194، 4577، 5664، 5676، 6723، 6743، 7309 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسکی شرح کتاب الطہارۃ اور تفسیرِ سورۃ النساء میں گزری۔

- 6 باب فَضْلِ مَنْ يُصْرَعُ مِنَ الرِّيحِ (مرگی میں مبتلا کی فضیلت)

کبھی مرگی کا سبب انحباس ریح (یعنی ہوا کا اندر رک جانا) ہوتا ہے، یہ ایک بیماری ہے جس سے وقتی طور پر اعضائے رئیسہ معطل ہوجاتے ہیں، اس کا سبب ریحِ غلیظہ ہے جو دماغ کے منافذ (یعنی اس کے خلیوں) میں منحبس ہو جاتی ہے یا ردی بخارات جو بعض اعضاء سے دماغ کی طرف اٹھتے ہیں، کبھی اسکے ساتھ اعضاء کا تشنج ہوجاتا ہے تو مریض سیدھا کھڑا نہیں رہ پاتا بلکہ گر جاتا اور اس کے منہ سے غلیظ رطوبت کے سبب جھاگ خارج ہوتی ہے، کبھی مرگی جنوں کی کارستانی بھی ہوتی ہے ان کے نفوسِ خبیثہ ہی اس میں ملوث

ہوتے ہیں یا تو بعض انسانی صورتوں کے استحسان کے سبب (یعنی ان پر عاشق ہو جاتے ہیں) یا (کسی سبب) انہیں اذیت میں ڈالنا مقصود ہوتا ہے، اول کا تمام اطباء نے اثبات کیا اور علاج ذکر کیا، ثانی (یعنی جنوں کی کارستانی) کا ان میں سے کثیر انکار کرتے ہیں بعض اس کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن اس کا کوئی علاج نہیں جانتے مگر ارواحِ خیرہ علَویہ کی مقادمت کے ساتھ تا کہ ارواحِ شریرہ سفلیہ کے آثار زائل اور ان کے افعال ختم ہوں، بقراط نے مرگی کا علاج ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صرف اس مرگی میں مبتلا کو نفع پہنچائے گا جس کی بیماری کا سبب اخلاط (آلودگیاں) ہے، جو ارواح (خبیثہ) کے سبب ہے، اسے نہیں۔

علامہ انور باب (فضل من يصرع من الريح) کے تحت لکھتے ہیں بعض نے اس کی تفسیر اصابتِ جن (یعنی جن لگ جانا) کی جب کہ دوسروں نے اس سے مراد مشہور بیماری مرگی لی، اہلِ عرف صرع الجن کے ساتھ ساتھ صرع الریح سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور بظاہر یہاں مراد مرگی ہے کیونکہ اِلمام الجن (یعنی جنوں کا سایہ) نہیں ہوتا مگر عشق سے یا ایذاء سے (یعنی وہ کسی پر عاشق ہو جاتے ہیں یا کسی وجہ سے کسی کو ایذاء پہنچانا مقصود ہوتا ہے) تب اسے صبر کی تلقین کرنا مناسب نہیں ٹھہرتا۔

5652 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ أَبِي بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَلاَ أُرِيكَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي أُصْرَعُ وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ لِي قَالَ إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ فَقَالَتْ أَصْبِرُ فَقَالَتْ إِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ لاَ أَتَكَشَّفَ فَدَعَا لَهَا

ترجمہ: ابن عباسؓ کی بابت منقول ہے کہ انہوں نے اپنے بعض ساتھیوں سے کہا کیا میں تمہیں جنتی عورت دکھلاؤں؟ انہوں نے کہا کیوں نہیں، کہا یہی سانولی سی عورت، یہ نبی پاک کی خدمت میں آئی اور عرض کی کہ مجھے مرگی کا دورہ پڑتا ہے اور میرا جسم ظاہر ہو جاتا ہے میرے لئے دعا کیجئے، آپ نے فرمایا اگر چاہو تو صبر کرو تو تجھے جنت ملے گی ورنہ میں اللہ سے دعا کروں گا وہ تجھے صحت دیدے گا، کہا میں صبر کرلوں گی (لیکن) یہ میرا بدن جو ظاہر ہو جاتا ہے اس کے لیے اللہ سے دعا کریں آپ نے دعا کی (پھر اس کا بدن کبھی نظر نہ آیا)۔

یحیی سے مراد قطان ہیں، اسے مسلم نے (الأدب) اور نسائی نے (الطب) میں نقل کیا۔

5652 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ رَأَى أُمَّ زُفَرَ تِلْكَ امْرَأَةٌ طَوِيلَةٌ سَوْدَاءُ عَلَى سِتْرِ الْكَعْبَةِ

(سابقہ، اس میں اس خاتون کا نام ام زفر مذکور ہے)

شیخ بخاری محمد، ابن سلام اور یحیی سے مراد قطان ہیں۔ (عن عمران الخ) یہ قصیر کے ساتھ معروف تھے والد کا نام مسلم تھا بصری اور تابعی صغیر ہیں۔ (هذه المرأة السوداء) جعفر مستغفری کی کتاب الصحابة کی روایت میں اور اسے ابوموسی نے بھی ان کے طریق سے الذیل میں پھر عطاء خراسانی نے عطاء بن ابی رباح سے اسی حدیث میں یہ الفاظ بھی نقل کئے: (فأرانی حبشية صفراء عظيمة فقال هذه سعيرة الأسدية) دوسرے طریق میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں الادب المفرد میں اس کی تصریح کی، مخلد سے

مراد ابن یزید ہیں۔ (علی ستر الکعبة) یعنی اس کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے، جائز ہے کہ یہ (رأی) کے ساتھ متعلق ہو ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے بخاری کی الادب المفرد میں اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ملے: (علی سلم الکعبة)، بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں اسی قسم کے قصہ میں مذکور ہے کہ کہنے لگی مجھے اس خبیث (جن کی طرف اشارہ ہے) سے ڈر ہے کہ کپڑوں سے عاری نہ کر دے تو آپ نے اس کے لئے دعا فرمائی تو بعدازاں جب اسے دورے کا خدشہ ہوتا غلافِ کعبہ سے آ کر چمٹ جاتی، عبدالرزاق نے ابن جریج سے اسے مطولاً تخریج کیا ہے اسے ابن عبدالبر نے بھی الاستیعاب میں حجاج بن محمد عن ابن جریج عن حسن بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے طاؤس سے سنا کہتے تھے نبی اکرم کے پاس مجانین لائے جاتے آپ سینے پر ہاتھ مارتے تو ان کا جنون ختم ہو جاتا ایک مجنونہ ام زفر نامی کو لایا گیا اس کے سینے پر ہاتھ مارا مگر اس کی بیماری زائل نہ ہوئی، ابن جریج کہتے ہیں مجھے عطاء نے کہا۔۔۔۔ آگے وہی بیان کیا جو یہاں مذکور ہے اسے ابن مندہ نے بھی المعرفۃ میں حنظلہ بن ابی سفیان عن طاوس سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (وکان یثنی علیھا خیرا) آخر میں ہے کہ فرمایا: (إن یتبعھا فی الدنیا فلھا فی الآخرۃ خیر) (یعنی دنیا میں وہ اس کے پیچھے لگا ہوا ہے مگر آخرت میں اس کے لئے بھلائی ہے) سابق الذکر روایت سے پتہ چلا کہ اس کا نام سُعیرہ تھا ابن مندہ کی روایت میں عین کی بجائے قاف ہے مستغفری کی ایک روایت میں کاف ہے ابن سعد اور عبدالغنی نے المبہمات میں زبیر کے طریق سے نقل کیا کہ یہ خاتون حضرت خدیجہ کی ماشطہ (یعنی انکے بالوں میں کنگھی کرنے والی) تھیں نبی اکرم کی زیارت کو اکثر آیا کرتیں، کتاب الادب میں اس بابت ذکر آئے گا

ان ذکر کردہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ام زفر کی یہ بیماری صرع الجن کا نتیجہ تھی نہ کہ صرع الخلط کا، بزار اور ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے انہی کے قصہ سے مشابہ روایت کیا اس میں ہے کہ ایک خاتون جسے دیوانگی کے دورے پڑتے تھے نبی اکرم کے پاس آئی عرض کی میرے لئے اللہ سے دعا کیجئے! فرمایا اگر چاہو تو دعا کر دوں اللہ تمہیں شفا دے اور اگر چاہو صبر کرو اور تمہارا کوئی حساب نہ ہو؟ کہنے لگی ٹھیک ہے میں صبر کرتی ہوں کہ میرا کوئی حساب نہ ہو، اس سے مرگی میں مبتلا کی فضیلت عیاں ہوئی اور یہ کہ دنیا کے بلایا پر صبر جنت کا وارث بنا دے گا اور شدت (عزیمت) پر عمل رخصت پر عمل کرنے سے افضل ہے اس شخص کی نسبت جو اپنے میں طاقت پاتا ہے اور التزامِ شدت سے کمزور نہیں پڑتا، اس میں ترکِ علاج کے جواز کی بھی دلیل ملی اور یہ بھی کہ تمام امراض کا دعاء اور التجاء الی اللہ کے ساتھ علاج عقاقیر (یعنی جڑی بوٹیاں) کے ساتھ علاج سے انجع وانفع ہے (خاصی محل نظر بات ہے ان صحابیہ کی بیماری جنون کی کارستانی تھی جس کا عقاقیر کے ساتھ علاج ممکن ہی نہ تھا اس سے عموم پر استدلال نہیں ہو سکتا) اور یہ کہ اس کی تاثیر اور اس کے نتیجہ میں بدن کا انفعال ادویہ کی تاثیر سے اعظم ہے لیکن یہ دو امور کے ساتھ ناجع ہے ایک جہتِ علیل سے کہ وہ صادق القصد ہو (یعنی یقین و اعتقاد رکھتا ہو) دوم معالج کی جہت سے یعنی تقوی و توکل کے ساتھ اس کی قوتِ توجہ اور قوت قلب۔

7 - باب فَضْلِ مَنْ ذَهَبَ بَصَرُهُ (اندھا ہو جانے والے کی فضیلت)

یہ ترجمہ وحدیث نسخۂ نسفی سے ساقط ہے لفظِ ترجمہ کے ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے بزار نے زید بن ارقم سے نقل کیا اس

میں ہے:(ما ابْتُلِيَ عبدٌ بعدَ ذهابِ دينهِ بأشدَّ مِنْ ذهاب بصره و مَنْ ابتلِيَ ببصره فصَبَرَ حتى يَلْقَى اللهَ لَقِيَ اللهَ تعالىٰ ولا حسابَ عليه) (یعنی دین کے خاتمہ کے بعد نظر ختم ہونے سے زیادہ سخت ابتلاء موجود نہیں اور جو اس میں مبتلاء کیا گیا تو صبر کیا حتی کہ اللہ سے جا ملا تو اس حال میں اس سے ملے گا کہ اس کا کوئی حساب نہ ہوگا) اس کی اصل احمد کے ہاں بغیر سیاق کے جید سند کے ساتھ ہے طبرانی کی حدیثِ ابن عمر میں ہے:(مَنْ أذهَبَ اللهُ بصره) آگے یہی ذکر کیا۔

- 5653حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍؓ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ يُرِيدُ عَيْنَيْهِ تَابَعَهُ أَشْعَثُ بْنُ جَابِرٍ وَأَبُو ظِلَالٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے اللہ بزرگ و برتر فرماتا ہے کہ جس وقت میں اپنے بندہ کو اس کی دو پیاری چیزوں کی تکلیف دیتا ہوں اور وہ اس پر صبر کرتا ہے تو ضرور ان دونوں کے عوض جنت دیتا ہوں، آپ کی مراد آنکھیں تھیں۔

(ابن الهاد) یہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ ہیں عمرو سے مراد ابن ابوعمرو میسرہ ہیں۔(مولی المطلب) یعنی ابن عبد اللہ بن حطب۔(بحبيبتيه) صیغہِ تثنیہ کے ساتھ، آخرِ حدیث میں اس کی تفسیر بھی موجود ہے تفسیر کی تصریح نہیں کی، حقیقۃً آنکھیں انسان کو اس کے تمام اعضاء میں سے سب سے محبوب ہوتی ہیں اور ان کے فقدان سے رؤیتِ خیر سے بھی محروم رہ جاتا ہے تا کہ اس سے مسرت و شادمانی کا حصول ہو اور رؤیتِ شر سے بھی تا کہ اس سے بچ پائے۔(فصبر) ترمذی نے حضرت انس سے (و احتسب) کی زیادت بھی کی ابن حبان اور ترمذی کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی یہ ہے اسی طرح ابن حبان کی ابن عباس سے روایت میں بھی یہی ہے مراد یہ کہ صرف صبر ہی نہیں کرتا بلکہ صابر کیلئے اللہ نے جس ثواب کا وعدہ کیا ہے اسکی بھی امید رکھتا ہے کیونکہ اعمال نیات کے ساتھ ہیں، دنیا میں اللہ کا کسی کو ابتلاء میں ڈالنا اس سے اس کی ناراضی کا نتیجہ یا علامت نہیں بلکہ یا تو دفعِ مکروہ یا کفارہِ ذنوب اور یا رفعِ منزلت کیلئے ہوتا ہے اگر اس کا سامنا رضا و تسلیم کا پیکر بن کر کرے تو اس کے لئے مراد پوری ہوئی وگرنہ صبر کرے جیسا کہ حدیثِ سلمان میں وارد ہوا کہ مومن کی مرض کو اللہ کفارہ بنا دیتا ہے اور فاجر کی مرض اونٹ کی طرح ہے جسے اس کے مالک نے باندھ دیا پھر اسے چھوڑ دیا تو نہیں جانتا کیوں باندھا گیا اور کیوں چھوڑا گیا؟ اسے بخاری نے الادب المفرد میں موقوفاً نقل کیا۔

(عوضته الخ) یہ اعظم عوض ہے کیونکہ نظر کا التذاذ تو زندگی تک ہی ہے اور جنت کا التذاذ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے، اس میں ہر وہ شامل ہے جس کیلئے یہ شرطِ مذکور کے ساتھ واقع ہوا ابوامامہ کی اس بارے حدیث میں ایک اور قید بھی ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(إذا أخذت كريمتيك فصبرت عند الصدمة و احتسبت) (یعنی میں نے تمہاری دو عزیز چیزیں، آنکھیں۔ لے لیں تو تم نے اس صدمہ کو صبر سے جھیلا اور ثواب کی امید رکھی) تو اس سے اشارہ ملا کہ صبر وہ نافع (جس کے نتیجہ میں یہ اجر مذکور ملے گا) ہے جو وقوعِ ابتلاء کے شروع ہی سے ہو کہ تب وہ رضا و تسلیم کا نمونہ بنے لیکن اگر شروع میں خوب واویلا

کیا پھر آخر کار مایوس ہوکر صبر کا مدعی ہوا تو یہ مقصود اسے حاصل نہ ہوگا الجنائز میں حدیثِ انس گزری جس میں تھا:(إنما الصبر عند الصدمة الأولى) حضرت عرباض کی ایک حدیث میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا ایک اور شرط بھی واقع ہوئی اس کے الفاظ ہیں:(إذا سلبت من عبدی کریمتیه و هو بها ضنینٌ لم أرْضَ له ثوابا دون الجنة إذا هو حَمِدَنِی علیهما) (یعنی آنکھوں کے چلے جانے پر میں اس کیلئے جنت سے کم ثواب پر راضی نہیں ہوں بشرطے کہ وہ اس مصیبت پر صبر وشکر سے کام لے) یہ زیادت صرف اسی طریق ہی میں دیکھی ہے، تو اگراس کے سبب وہ جنت کا حقدار بن گیا اور ابھی دیگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں تو وہ اس کے لئے رفعِ درجات کا ذریعہ بنیں گے۔

(تابعه أشعث الخ) اشعث بن جابر جو اشعث بن عبد اللہ بن جابر ہیں اور وہ ابوعبد اللہ اعمی بصری حُدّانی ہیں، حدان ازد کی ایک شاخ تھی اسی لئے انہیں ازدی بھی کہا جاتا ہے، یہ محملی ہیں مختلف فیہ تھے بقول دارقطنی: (یُعتد به)(یعنی قابلِ اعتبار و التفات ہیں) بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت احمد نے موصول کی ، ابوظلال کی روایتِ متابعت عبد بن حمید نے یزید بن ہارون عنہ سے موصول کی کہتے ہیں میں حضرت انس کے ہاں گیا کہنے لگے تمہیں ایک بشارت نہ سناؤں؟ کہا کیوں نہیں تو یہی ذکر کیا ان الفاظ کے ساتھ :(ما لِمَنْ أخَذْتُ کَرِیمَتَیْهِ عندی جزاءٌ إلا الجنة)ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے ابوظلال سے تخریج کیا، آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اصل مسودے میں ابوظلال بن ہلال مذکور ہے درست یا تو ابوظلال ہلال ہے یعنی (ابن) کے حذف کے ساتھ، یا ابوظلال بن ابو ہلال ہے ابو ہلال کے نام میں اختلاف ہے تو میمون، سوید، یزید اور زید ذکر کئے گئے سب کے ہاں یہ ضعیف ہیں مگر بخاری انہیں مقارب الحدیث (یہ فنِ روایتِ احادیث کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ ثقہ تو مانا ہے لیکن زیادہ قوی نہیں ان رواۃ کی مانند جن سے بکثرت روایات نقل کریں) قرار دیتے ہیں صحیح میں ان کی صرف اسی متابعت کا ذکر ہے مزی نے ان کے احوال میں ذکر کیا کہ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، یہ جید نہیں انہوں نے تو انہیں الضعفاء میں مذکور کیا اور لکھا ان کے ساتھ احتجاج جائز نہیں الثقات میں ذکر دراصل ایک اور راوی ہلال بن ابو ہلال کا ہے جن سے یحیی متوکل نے روایت کی ہے بخاری نے دونوں کا تفرقہ کیا، ایک اور شیخ ہلال بن ابو ہلال نامی بھی ہیں جو تابعی تھے ان سے ان کے بیٹے محمد نے روایت کیا، حدیث میں وہ ان دونوں کی نسبت اصلح ہیں۔

8 - باب عِیَادَةِ النِّسَاءِ الرِّجَالَ (عورتوں کا مرد بیماروں کی عیادت کو آنا)

وَعَادَتْ أُمُّ الدَّرْدَاءِ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ مِنَ الأَنْصَارِ (ام درداء نے مسجد میں موجود ایک بیمار انصاری عیادت کی)

یعنی خواہ ایک دوسرے کیلئے اجانب (یعنی غیر محرم) ہوں، شرطِ معتبر کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔(و عادت أم الدرداء الخ) کرمانی نے لکھا حضرت ابو درداء کی دو بیویاں تھیں دونوں کی کنیت ام درداء تھی ایک کبری اور دوسری صغری ہے، کبری کا نام خیرہ اور صغری کا ہجیمہ تھا، کبری صحابیہ جبکہ صغری تابعیہ تھیں بظاہر یہاں مراد کبری ہے اور مسجد سے مراد مسجدِ نبوی ہے ابن حجر کہتے ہیں ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ صغری ہے کیونکہ یہ اثر مذکور بخاری نے الادب المفرد میں حارث بن عبید کے طریق سے نقل کیا جو شامی تابعی ہیں اور ام درداء

کبری سے ان کی لقاء نہیں ہوئی وہ خلافتِ عثمانی میں ابو درداء کے انتقال سے قبل فوت ہوگئی تھیں الادب کی روایت میں وہ کہتے ہیں میں نے ام درداء کو ایک پالکی جس کے اوپر چھت نہ تھی، پر دیکھا مسجد میں ایک انصاری شخص کی عیادت کو جا رہی تھیں الصلاۃ میں ان کے بارہ میں گزرا کہ نماز میں جلسۃ الرجل (یعنی مردوں کے بیٹھنے) کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ فقیہہ تھیں عبد الملک بن مروان کے دور کے آخر میں فوت ہوئیں ۸۱ھ میں! ام درداء کبری کے تقریبا پچاس برس بعد۔

- 5654حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وُعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا قُلْتُ يَا أَبَتِ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلَالُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَّى يَقُولُ: كُلُّ امْرِءٍ مُصَبَّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ، وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أَقْلَعَتْ عَنْهُ يَقُولُ: أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ وَهَلْ أَرِدَنْ يَوْمًا مِيَاهَ مِجَنَّةٍ وَهَلْ تَبْدُوَنْ لِي شَامَةٌ وَطَفِيلُ ، قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ اللَّهُمَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي مُدِّهَا وَصَاعِهَا وَانْقُلْ حُمَّاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ
(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۵) . أطرافه 1889، 3926، 5677، - 6372

اس حدیث کے ایراد پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں مذکور واقعہ نزولِ حجاب سے قبل کا ہے اسکے بعض طرق میں اس کی تصریح موجود ہے، جواب دیا گیا یہ امر ترجمہ میں ذکر کردہ کے لئے ضار نہیں کیونکہ عورتوں کا مردوں کی عیادت کرنا ثابت ہوا، اب یہ ہے کہ مکمل حالتِ تستر میں کریں گی، قبل از حجاب اور مابعد کے درمیان جامع یہ ہوگا کہ اس شرط کے ساتھ کہ فتنہ سے مکمل امن ہو، باقی مفصل شرح المغازی کے اوائل میں ابواب الھجرۃ کے اثناء ہو چکی۔ (بواد) تنکیر اور ابہام کے ساتھ ہی ہے بہرحال وادیِ مکہ مراد ہے جوہری کی الصحاح میں کلام کا اقتضاء ہے کہ یہ اشعار حضرت بلال کے نظم کردہ نہیں، انہوں نے (کان یتمثل به) کی عبارت ذکر کی (یعنی بطورِ تمثل یہ شعر پڑھا کرتے تھے، یہ لفظ تب استعمال ہوتا ہے جب کسی کے اشعار پڑھے) اور یہ الفاظ وارد کئے: (هَلْ أَبِيتَن ليلةً بِمَكة حولى) شامہ اور طفیل جمہور کے نزدیک دو پہاڑ تھے خطابی نے دو چشمے قرار دیا۔

- 9 باب عِيَادَةِ الصِّبْيَانِ (بچوں کی عیادت کرنا)

- 5655حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَاصِمٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ ابْنَةً لِلنَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ وَهُوَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَعْدٍ وَأُبَيٌّ نَحْسِبُ أَنَّ ابْنَتِي قَدْ حُضِرَتْ فَاشْهَدْنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا السَّلَامَ وَيَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى فَلْتَحْتَسِبْ وَلْتَصْبِرْ فَأَرْسَلَتْ تُقْسِمُ عَلَيْهِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقُمْنَا فَرُفِعَ الصَّبِيُّ فِي حَجْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَفْسُهُ تَقَعْقَعُ فَفَاضَتْ عَيْنَا النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَذِهِ رَحْمَةٌ وَضَعَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ وَلَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا الرُّحَمَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۸۴) . أطرافه 1284، 6602، 6655، 7377، - 7448

یہ کتاب الجنائز کے اوائل میں مشروحا گزری۔

علامہ انور باب(عيادة الصبيان) کے تحت کہتے ہیں نقل کردہ حدیث کی عبارت:(إن ابنتي قد حضرت) ہامش میں (ابنته) کی جگہ (ابن) ہے اور یہی درست ہے پھر یہ بچہ عالمِ نزع میں داخل ہو چکا تھا تو نبی اکرم کی برکت سے اللہ نے اسے زندہ کر دیا تو اس میں احیائے میت کا معجزہ ہے، علماء نے اس میں ایک دو روایتیں ذکر کی ہیں اور دونوں ضعیف ہیں اولی یہ ہے کہ اس روایت کے ساتھ تمسک کیا جائے، ہاں ایک شیٔ باقی ہے وہ یہ کہ آیا دخول فی النزع کے بعد عودِ حیات ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو کہ ناممکن ہے تب یہ نبی اکرم کا معجزہ شمار ہوگا ورنہ نہیں، لیکن ان (یعنی اطباء) کے نزدیک مثبت یہ ہے کہ عود ممکن ہے جیسا کہ میری تحقیق گزری، حاشیہ میں مولانا بدرِ عالم اضافہ کرتے ہیں اگر عود ممکن ہے تب بھی یہ معجزۂ نبوی ہے کیونکہ جس کا حصول جہتِ اسباب سے ہوتا ہو وہ اگر بغیر اسباب کے ہو جائے تو معجزہ ہوا۔

- 10باب عِيَادَةِ الأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی عیادت کرنا)

- 5656حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُخْتَارٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ قَالَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ عَلَى مَرِيضٍ يَعُودُهُ فَقَالَ لَهُ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ قُلْتَ طَهُورٌ كَلَّا بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ أَوْ تَثُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۴۶) . أطرافه 3616، 5662، - 7470

خالد سے مراد حذاء ہیں۔(عن عكرمة الخ) اسماعیلی لکھتے ہیں اسے وہب بن خالد نے خالد حذاء عن عکرمہ سے مرسلا نقل کیا ہے بقول ابن حجر عبدالعزیز بن مختار نے بھی اسے موصولا نقل کیا جیسا کہ علامات النبوۃ میں گزری اسی طرح ثقفی نے بھی، ان کا طریق التوحید میں آئے گا تو تین ثقات کے وصل کے بعد ایک کا ارسال نقصان دہ نہیں۔

(على أعرابي) علامات کی روایت میں ان کا نام ذکر ہوا۔(لا بأس) یعنی بیماریوں کے سبب مریض کی خطائیں مٹا دی جاتی ہیں تو اگر شفایابی ہو جائے تو دو فائدے مل گئے ورنہ ایک فائدہ تو ہے ہی۔(طهوره) مبتدا محذوف کی خبر ہے ای(هو طهورٌ

لك مِنْ ذنوبك) یعنی گناہوں سے پاک کرنے والا، اس سے مستفاد ہوا کہ طہور کا لفظ فقط طاہر کے معنی میں مستعمل نہیں (بلکہ مطہر کے معنی میں بھی ہے) بعد میں اِن شاء اللہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ جملہ دعائیہ تھا نہ کہ خبریہ۔ (بل هی) یعنی حمی، کشمیہنی کے نسخہ میں (هو) ہے یعنی المرض، (تفور أو) راوی کو شک ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔ (تزیرہ) تائے مضموم کے ساتھ، یعنی اس کی مرضی کے بغیر زیارت پر مجبور کرنا۔ (فنعم إذا) اس میں فاء محذوف کے کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (إذا أبَيْتَ فَنَعَمْ) ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے یہ اس کے خلاف بددعا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ خبر ہو اس امر کی جس پر معاملہ مآل کار منتہی ہونے والا ہے، بعض دیگر نے کہا نبی اکرم کو علم تھا کہ وہ اس مرض میں فوت ہونے والے ہیں تو (اولا) دعا فرمائی کہ یہ بخار اس کے گناہوں کیلئے مطہر بن جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے اس جواب کے بعد آپ کو اس بات کا علم دیا گیا ہو، اسے دولابی نے الکنی میں اور ابن سکن نے الصحابہ مین بھی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں کہ یہ سن کر آپ نے فرمایا: (ما قضی اللهُ فهو كائن) (یعنی اللہ کی تقدیر کا لکھا پورا ہو کر رہتا ہے) اس میں ہے کہ اگلی صبح ہی انتقال ہوگیا، عبد الرزاق نے معمر عن زید بن اسلم سے مرسلا اسی کی مانند نقل کیا، مہلب لکھتے ہیں اس حدیث کا فائدہ یہ ہے کہ رعیت میں سے کسی فرد کی خواہ وہ اعرابی جاف ہو، عیادت کرنے میں امام کی کوئی نقصِ شان نہیں اور نہ عالم کی جاہل کی عیادت کرنے میں، ہوسکتا ہے عالم سے وہ چند نصیحت آموز باتیں ہی سیکھ لے پھر اس میں اس کی اور اس کے اہلِ خانہ کی رعایتِ خاطر ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مریض کو چاہئے کہ موعظت کی تلقی بالقبول کرے اور منہ سے اچھی بات نکالے۔

- 11باب عِيَادَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی عیادت کرنا)

ابن بطال کہتے ہیں کہ اس کی عیادت تب مشروع ہے اگر اس کے اسلام لانے کی کوئی امید ہو ورنہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر اختلافِ مقاصد کے لحاظ سے معاملہ مختلف ہوگا، ان کے ذکر کردہ کے علاوہ بھی کوئی مصلحت مدنظر ہوسکتی ہے ماوردی کہتے ہیں ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے اور تقرب نوعِ حرمت پر موقوف ہے جس کے ساتھ پڑوس یا رشتہ داری مقترن ہے۔

- 5657حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ غُلاَمًا لِيَهُودَ كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ فَقَالَ أَسْلِمْ فَأَسْلَمَ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۴) .طرفه - 1356

یہ کتاب الجنائز میں مشروحا گزر چکی ہے وہاں بعض کا یہ قول بھی ذکر کیا تھا کہ اس لڑکے کا نام عبد القدوس تھا۔

5657 -وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ لَمَّا حُضِرَ أَبُو طَالِبٍ جَاءَهُ النَّبِيُّ

(و قال سعید الخ) یہ تفسیر سورۃ القصص میں موصولاً گزری اسی طرح الجنائز میں بھی! وہیں مشروح ہوئی۔

- 12باب إِذَا عَادَ مَرِيضًا فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَصَلَّى بِهِمْ جَمَاعَةً

(مریض کا عیادت کو آئے لوگوں کی امامت کرانا)

5658 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ يَعُودُونَهُ فِي مَرَضِهِ فَصَلَّى بِهِمْ جَالِسًا فَجَعَلُوا يُصَلُّونَ قِيَامًا فَأَشَارَ إِلَيْهِمِ اجْلِسُوا فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ إِنَّ الإِمَامَ لَيُؤْتَمُّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِنْ صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ الْحُمَيْدِيُّ هَذَا الْحَدِيثُ مَنْسُوخٌ لأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ آخِرَ مَا صَلَّى صَلَّى قَاعِدًا وَالنَّاسُ خَلْفَهُ قِيَامٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۴۰) . أطرافه 688، 1113، - 1236

یحیی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامۃ میں اسکی شرح گزری۔

13 - باب وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْمَرِيضِ (مریض پر ہاتھ رکھنا)

ابن بطال لکھتے ہیں مریض پر ہاتھ رکھنے میں اس کی تانیس ہے پھر مرض کی شدت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے تا کہ حسبِ ملاحظہ اس کے لئے دعائے عافیت کرے، اگر عائد صالح آدمی ہے تو ہاتھ رکھ کر دم بھی کر دے گا اور اس کے لمس کی برکت مریض کو حاصل ہوگی (بشرطِ کہ مریض کسی ایسی جماعت کا رکن نہ ہو جو دم وغیرہ کے منکر ہیں) یا ہوسکتا ہے طبابت جانتا ہو تو لمس سے علت جان کر کوئی نسخہ بتلا سکتا ہے۔

5659 - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْجُعَيْدُ عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهَا قَالَ تَشَكَّيْتُ بِمَكَّةَ شَكْوًا شَدِيدًا فَجَاءَنِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنِّي أَتْرُكُ مَالاً وَإِنِّي لَمْ أَتْرُكْ إِلاَّ ابْنَةً وَاحِدَةً فَأُوصِي بِثُلُثَيْ مَالِي وَأَتْرُكُ الثُّلُثَ فَقَالَ لاَ قُلْتُ فَأُوصِي بِالنِّصْفِ وَأَتْرُكُ النِّصْفَ قَالَ لاَ قُلْتُ فَأُوصِي بِالثُّلُثِ وَأَتْرُكُ لَهَا الثُّلُثَيْنِ قَالَ الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى وَجْهِي وَبَطْنِي ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا وَأَتْمِمْ لَهُ هِجْرَتَهُ فَمَا زِلْتُ أَجِدُ بَرْدَهُ عَلَى كَبِدِي فِيمَا يُخَالُ إِلَيَّ حَتَّى السَّاعَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۳۳) . أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5668، 6373، 6733

الوصایا میں گزری، یہاں عالی سند کے ساتھ وارد کی ہے۔ (و أترك لها الثلثين) داؤدی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو شائد یہ نزولِ فرائض (یعنی میراث کے مسائل) سے قبل کا واقعہ ہے، دوسروں نے کہا یہ جہتِ رد سے ہونا ممکن ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ حضرت سعد کے تب عصبات (یعنی وہ رشتہ دار جن کا میراث میں حصہ ہوتا ہے) اور زوجات تھیں لہذا تاویل کرنا ضروری ہے،

اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہوگی: (و أترك لها الثلثين أى و لغيرها من الورثة) اسے خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب سے مقدم تھی، ان کے قول: (لا يرثني إلا ابنة لى) کی تاویل گزری کہ یعنی اولاد میں سے، حصر مراد نہیں۔ (فما زالت أجد برده) باعتبارِ عضو ضمیر مذکر ذکر کی (یعنی ید کا لفظ تو مؤنث ہے مگر اسے بطورِ عضو استعمال کیا) یا کف یا مسح کی طرف اشارہ ہے۔ (فيما يخال إلى) بقول ابن تین درست (يُخَيَّلُ) کہنا ہے کیونکہ یہ تخیُّل سے ہے، قرآن میں ہے: (يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعىٰ)[طه: ٦٦] بقول ابن حجر زرکشی نے بھی اس کا اثبات کیا اور یہ عجیب بات ہے، یہ لفظ درست ہے اور (يخيل) کے معنی میں ہے، المحکم میں ہے: (خالَ الشيءَ يَخالُه ظَنَّهُ و تخيله ظنه)۔

- 5660حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ بِيَدِى فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلْ إِنِّى أُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلاَنِ مِنْكُمْ فَقُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ إِلاَّ حَطَّ اللَّهُ لَهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . أطرافه 5647، 5648، 5661، - 5667

کفارۃ المرضی کے اوائل میں یہ گزری ہے۔ (فمسسته) سینِ اول کی زیر کے ساتھ، یہی موضعِ ترجمہ ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم جب کسی کی عیادت فرماتے تو درد والی جگہ پر دست مبارک رکھتے اور کہتے بسم اللہ، اسے ابویعلی نے بسند حسن تخریج کیا، ترمذی نے لین سند کے ساتھ ابو امامہ سے مرفوعا نقل کیا: (تَمامُ عيادةِ المريض أنْ يَضعَ أحدُكم يدَه علىٰ جَبْهتِهِ فيَسْأله كيف هو) (یعنی عیادت کا تکملہ یہ ہے کہ بیمار کی پیشانی پہ ہاتھ رکھ کر پوچھے کیا حال ہے) اسے ابن سنی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فيقول كيف أصبحتَ أو كيف أمْسَيْتَ)(یعنی یہ کہے صبح کیسے کی یا۔مثلاً۔شام کیسے کی؟)۔

- 14باب مَا يُقَالُ لِلْمَرِيضِ وَمَا يُجِيبُ (عیادت کرتے ہوئے کیا کہے اور وہ کیا جواب دے؟)

- 5661حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِى مَرَضِهِ فَمَسِسْتُهُ وَهُوَ يُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا وَذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلْ وَمَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى إِلاَّ حَاتَّتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 5647، 5648، 5660، - 5667

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ علامہ انور (كما تحات ورق الشجرة) کے تحت کہتے ہیں خطاؤں کو پتوں کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ یہ خارجی عوارض میں سے ہیں تو پتوں کی مانند گر جاتے ہیں، انبیاء کی ذکر کردہ امثال قابلِ اعتناء ہیں کیونکہ حقائق پر مبنی ہوتی ہیں نہ کہ فقط تخیل کی پیداوار۔

- 5662حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما -أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ يَعُودُهُ فَقَالَ لاَ بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ كَلاَّ بَلْ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ كَيْمَا تُزِيرَهُ الْقُبُورَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا
(اس کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3616، 5656، - 7470

ابن ماجہ اور ترمذی نے ابوسعید سے مرفوعا روایت کیا کہ جب تم کسی بیمار کے ہاں جاؤ: (فَنَفِّسُوْا له فى الأجل) یہ اگر چہ کسی شئ کیلئے راد نہیں مگر یہ کہنے سے مریض کا جی خوش ہو جائے گا، اس کی سند کمزور ہے، نفسوا یعنی اسے زندگی کی طمع دلاؤ (اور اس قسم کے الفاظ کہو کہ اب تو تم بھلے چنگے لگ رہے ہو چہرے پر رونق ہے وغیرہ) نووی کہتے ہیں آپ نے جو اعرابی سے فرمایا تھا: (لا بأس) یہ اسی کا مفہوم ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ۔ البتہ اس میں انقطاع ہے، حضرت عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ جب کسی مریض کے ہاں جاؤ تو اس سے اپنے لئے دعا کی درخواست کرو (اس حالت میں) اس کی دعا ایسی ہے گویا فرشتوں کی دعا ہو، الادب المفرد میں بخاری نے اسی عنوان سے ترجمہ کے تحت العیدین میں گزری ابن عمر کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ حجاج بن یوسف جب ان کی عیادت کو آیا اور کہا: (مَنْ أصابك؟) تو جواب میں کہا تھا: (أصابنى مَنْ أمَرَ بحَمْلِ السلاح فى يومٍ لا يَحِلُّ فيه حملُه)۔

- 15 باب عِيَادَةِ الْمَرِيضِ رَاكِبًا وَمَاشِيًا وَرِدْفًا عَلَى الْحِمَارِ

(سوار ہو کر، پیدل اور کسی کا ردیف بن کر عیادت کو جانا)

- 5663حَدَّثَنِى يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَافٍ عَلَى قَطِيفَةٍ فَدَكِيَّةٍ وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ وَرَاءَهُ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَ حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ ابْنُ سَلُولَ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ عَبْدُ اللَّهِ وَفِى الْمَجْلِسِ أَخْلاَطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِى الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ قَالَ لاَ تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَوَقَفَ وَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ فَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ إِنَّهُ لاَ أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلاَ تُؤْذِنَا بِهِ فِى مَجْلِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى

رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَ كَ فَاقُصُصْ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاغْشَنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى كَادُوا يَتَثَاوَرُونَ فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى سَكَتُوا فَرَكِبَ النَّبِيُّ ﷺ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ لَهُ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَلَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ مَا أَعْطَاكَ وَلَقَدِ اجْتَمَعَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ أَنْ يُتَوِّجُوهُ فَيُعَصِّبُوهُ فَلَمَّا رَدَّ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ الَّذِي فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۱۲۸) . أطرافه 2987، 4566، 5964، - 6207

آل عمران کی تفسیر کے اواخر میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (على قطيفة) یہ تیسرا (علیٰ) دوسرے علیٰ سے اور وہ پہلے سے بدل ہے۔ (فدكية) فدک کی طرف نسبت، بعض نے کہا روایت میں (فركبه) ہے رکوب سے، ضمیر کا مرجع حمار ہے، یہ تصحیف ہے۔

- 5664حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدٍ هُوَ ابْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ نِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي لَيْسَ بِرَاكِبِ بَغْلٍ وَلاَ بِرْذَوْنٍ

. أطرافه 194، 4577، 5651، 5676، 6723، 6743، - 7309

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں ایک دفعہ نبی پاک میری عیادت کو تشریف لائے نہ خچر پہ سوار تھے اور نہ گھوڑے پر۔

(ليس براكب الخ) یہ قدرِ حدیث مزی نے اطراف میں مفرداً ذکر کی ہے، حمیدی نے اسے جملہ حدیث کا حصہ بنایا وہ جس کے شروع میں ہے: (مرضت فأتاني رسول الله ﷺ يعودني و أبوبكر و هما ماشيان)، بقول ابن حجر میرا خیال ہے جو انہوں (یعنی مزی) نے کیا، درست ہے۔

- 16باب قَوْلِ الْمَرِيضِ إِنِّي وَجِعٌ أَوْ وَا رَأْسَاهُ أَوِ اشْتَدَّ بِي الْوَجَعُ

(مریض کا ہائے وائے کرنا اور اپنی مرض کی شدت کو بیان کرنا)

وَقَوْلِ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ (أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (ایوب علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے پروردگار مجھ کو بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنیوالا ہے)

جہاں تک ان کا قول: (إني وجع) ہے تو الادب المفرد میں اس کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت ہشام بن عروہ عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبد اللہ بن زبیر اپنی والدہ حضرت اسماء کے پاس گئے جو بیمار تھیں عبد اللہ نے کہا (كيف تجدينك؟) (اپنے آپ کو کیسا پاتی ہیں؟) کہنے لگیں: (وجعۃ) (یعنی تکلیف ہے) اس سے بھی اصرح صالح بن کیسان کی حمید بن عبد الرحمٰن بن عوف عن ابیہ کی روایت، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کی عیادت کرنے ان کی مرض الموت میں گیا سلام کے بعد پوچھا: (كيف

أَصۡبَحۡتَ ؟) وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور کہا: (أصبحتُ بحَمۡدِ الله بارئا) (یعنی اللہ کا شکر ہے اب ٹھیک ہوں) پھر کہا: (أمَا إني علی ما تری وَجعٌ) آگے قصہ ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا جہاں تک (و رأساه) ہے تو یہ باب کی حدیثِ عائشہ میں صریح ہے۔(اشتد بی الوجع) یہ باب کی حدیثِ سعد میں مذکور ہے، ابن تین نے ترجمہ میں ذکر کردہ حضرت ایوب علیہ السلام کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ حضرت ایوب نے یہ بات دعاء میں کہی تھی نہ کہ مخلوق کیلئے اسے ذکر کیا بقول ابن حجر شائد بخاری کی مراد یہ اشارہ کرنا ہے کہ مطلق شکوہ کرنا منع نہیں، اس سے بعض صوفیاء کا رد کرنا مقصود ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ کشفِ بلاء کی دعا کرنا رضا وتسلیم کے منافی اور قادح ہے تو اس امر پر تنبیہ کی کہ اللہ سے صحت و عافیت کی طلب اور دعاء کرنا ممنوع نہیں بلکہ اس میں تو زیادتِ عبادت ہے کہ حضرت ایوب جیسے معصوم نبی سے یہ ثابت ہے اور اس وجہ سے اللہ نے ان کی تعریف بھی کی اور اس کے باوجود انہیں صابر قرار دیا (گویا اللہ سے شفایابی مانگنا صبر کے منافی نہیں) حضرت ایوب کا یہ قصہ مرض فوائدِ میمونہ میں زہری عن انس سے مرفوعا مطولا مذکور ہے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس میں ہے کہ حضرت ایوب کی بیماری نے جب طول پکڑا تو قریب و بعید سب نے ساتھ چھوڑ دیا ما سوا ان کے بھائیوں میں سے دو افراد نے ، ایک دفعہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا ضرور ایوب سے کوئی بڑا گناہ سرزد ہوا ہے جس کا یہ شاخسانہ ہے، یہ بات انہیں پتہ چلی تو سخت آزردہ خاطر ہوئے تو یہ دعا کی جس پر اللہ نے ان کی بیماری دور فرما دی ، ابن ابی حاتم کے ہاں عبداللہ بن عبید بن نمیر سے بھی موقوفا اس کا نحو مروی ہے اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہو کر کہنے لگے تیری عزت کی قسم اب سجدہ سے سر نہ اٹھاؤں گا حتی کہ میری بیماری رفع کر دے تو ایسا ہی ہوا تو گویا مرادِ بخاری یہ ہے کہ مریض کا وہ شکوہ درست و جائز متصور ہوگا جو اللہ تعالیٰ سے طلبِ شفایابی اور اس کی دعاء کے ضمن میں ہو یا اس طرح سے نہ ہو کہ تقدیر پر اس کی ناراضی اور تضجّر عیاں ہوتا ہو

قرطبی کہتے ہیں اسی باب میں لوگوں نے باہم اختلاف کیا ہے، تحقیق یہ ہے کہ کوئی بشر تکلیف رفع کرنے پر قادر نہیں نفوس اسکے وجدان پر مجبول ہیں تو اس جبلت کی کسی طور تغییر ممکن نہیں تو بندہ اس امر کا مکلّف ہے کہ حالتِ مصیبت میں اس کے منہ سے کوئی ایسی بات نہ نکلے کہ اس سے چھٹکارے کی اس کے لئے کوئی سبیل نہیں جیسے تأوّہ (یعنی ہائے ہائے کرنے) میں مبالغہ کرنا اور زائد از ضرورت جزع کا مظاہرہ کرنا تو جس نے ایسا کیا وہ صابرین کے زمرہ سے خارج ہوا، مجرد تشکّی مذموم نہیں الا یہ کہ تقدیر پر اس کا غصہ و ناراضی ظاہر ہوتا ہو، اس امر پر اتفاق ہے کہ بندے کا اللہ تعالیٰ کا شکوہ کرنا مکروہ ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں میں اسکا علی سبیل التضجر (یعنی تنگ پڑ کر اور شکوہ کے انداز میں) ذکر کرے، الزہد میں احمد نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ (أنِينُ المريض شَکۡوَیٰ) (یعنی مریض کا ہائے ہائے کرنا بھی شکوہ ہے) ابوطیب ، ابن الصباغ اور شافعیہ کی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ مریض کا انین وتأوّہ مکروہ ہے نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا یہ بات ضعیف یا باطل ہے، مکروہ وہ ہوتا ہے جس میں نہی مقصود ثابت ہو اس میں ایسا کچھ ثابت نہیں پھر باب کی اس حدیثِ عائشہ کے ساتھ احتجاج کیا اور لکھا شائد کراہت سے ان کی مراد خلافِ اولیٰ ہو، کوئی شک نہیں کہ مریض کیلئے (بجائے شکوہ وشکایت اور دکھڑے بیان کرنے کے) اشتغال بالذکر اولیٰ ہے! بقول ابن حجر شائد ان حضرات نے اخذ بالمعنی کیا کہ کثرتِ شکوی ضعفِ یقین پر دال اور قضاء پر ناراضی کا مُشعر اور شماتتِ اعداء کا مُورِث ہے، جہاں تک مریض کا اپنے

دوست یا طبیب کو اپنے حال سے آگاہ کرنے کا تعلق ہے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

- 5665حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ وَأَيُّوبَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ مَرَّ بِي النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ الْقِدْرِ فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ قُلْتُ نَعَمْ فَدَعَا الْحَلَّاقَ فَحَلَقَهُ ثُمَّ أَمَرَنِي بِالْفِدَاءِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ص:۱۳۷) . أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5703، 6708

بقول قسطلانی سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، کتاب الحج میں اس کی تفصیلی شرح گزری (أ يؤذيك هوام الخ) موضعِ ترجمہ ہے کیونکہ ھوام کی طرف اذی کی نسبت کی، ھوام میم مشدد کے ساتھ حشرات کیلئے اسم ہے: (لأنها تهم أن تدبّ) (کیونکہ وہ رینگنے کا قسڈ کرتے ہیں) سر کی طرف اضافت سے قمل (یعنی جوویں) مراد ہیں۔

- 5666حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَبُو زَكَرِيَّاءَ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَارَأْسَاهْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ وَاثُكْلِيَاهْ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلِلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَنَا وَا رَأْسَاهْ لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ وَأَعْهَدَ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ ثُمَّ قُلْتُ يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ

.طرفه - 7217

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا ہائے میرا سر پھٹا جاتا ہے تو رسول اللہ نے (یہ سن کر) فرمایا (غم نہ کرو بلکہ) اسی درد میں اور میری زندگی میں تمہارا خاتمہ ہو جائے تو بہتر ہے تاکہ میں تمہارے لیے دعا اور ستغفار کروں عائشہؓ نے کہا ہائے افسوس اللہ کی قسم میں گمان کرتی ہوں کہ آپ میرا مرنا ہی چاہتے ہیں بلکہ اگر میں مرجاؤں تو آپ اسی دن شام کو اپنی بیویوں میں سے ایک کے ساتھ رات گزاریں گے نبی پاک نے فرمایا یہ بات ہرگز نہیں بلکہ میں درد سر میں (خود مبتلا) ہوں اور میں چاہتا ہوں یا ارادہ کرتا ہوں (راوی کو شک ہے) کہ ابوبکرؓ اور ان کے بیٹے کے پاس کسی کو بھیج کر (ان لوگوں کو بلالوں اور خلافت کی) وصیت کردوں تاکہ بعد میں کوئی کچھ نہ کہہ سکے اور نہ کوئی (خلافت کی) آرزو کرسکے (مگر) پھر میں نے سوچا کہ اللہ کو خود (کسی دوسرے کی خلافت) منظور نہیں اور نہ مسلمان منظور کریں گے۔

(أبو زكريا) یہ نیشا پوری مشہور امام ہیں بخاری میں چند ہی مقامات میں ان کا ذکر ہے مثلا الزکاۃ، الوکالۃ، التفسیر اور الاحلام البتہ مسلم نے بکثرت ان سے روایات نقل کیں، کہا جاتا ہے اس سند کے ساتھ وہ متفرد ہیں اور احمد تمنا کیا کرتے تھے کہ کاش نیشا پور جاکر یہ حدیث ان سے سماعت کریں (یہ امام بخاری کے مناقب میں سے ہے کہ ایسی ایسی اسانید تلاش کیں دوسرے ائمہ جن کی تمنا ہی کرتے رہے) لیکن ابونعیم نے مستخرج میں اسے سلیمان بن بلال سے دو دیگر حوالوں کے ساتھ تخریج کیا ہے۔ (و رأساہ) یہ تفجّع

علی الراس (یعنی سر درد پر تکلیف کا اظہار) ہے سخت دردِ سر ہونے کے باعث احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع میں ایک جنازہ سے لوٹے تو مجھے سر درد میں مبتلا اور یہ کہتے ہوئے پایا: (و رأساہ)۔ (ذاك لو كان و أنا حيٌّ) اشارہ ہے جو مرض کا موت کو مستلزم ہونا ممکن ہوتا ہے ای (لو متِّ و أنا حي) حضرت عائشہ کا جواب اسی طرف مرشد ہے، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اس کے الفاظ ہیں:(ما ضركِ لو متِّ قبلي فكفنتُكِ ثم صليت عليكِ و دَفَنْتُكِ) (یعنی تمہیں کیا نقصان اگر تم مجھ سے پہلے فوت ہوگئیں تو تمہاری۔ اپنے ہاتھ سے۔ تکفین وتدفین کرونگا اور نمازِ جنازہ پڑھوں گا ، یہ لاڈ لے انداز میں فرمایا تھا)، حضرت عائشہ کا قول: (وا ثكلياه) ثاء کی پیش ،سکونِ کاف اور لام پر زبر اور زیر کے ساتھ، الف کے بعد ہاء للندبہ ہے، اصلِ ثکل اولاد یا ایسی کسی چیز کا فقدان جو فاقد کو ازحد پسند ہو، یہاں حقیقت مراد نہیں بلکہ یہ ایسی کلام تھی جو حصولِ مصیبت اور متوقع صدمہ کے وقت ان کی زبان پر جاری ہوتی تھی، حضرت عائشہ نے (والله إني لأظنك تُحِبُّ مَوْتِيْ) کا اخذ گویا آپ کے قول: (لو مت قبلي) سے کیا تھا۔

(معرسا) بابِ افعال اور تفعیل دونوں سے مستعمل ہے بمعنی: (إذا بنىٰ على زوجته) (یعنی شبِ زفاف منانا) پھر ہر جماع کیلئے مستعمل ہوا، اول اشہر ہے، تعریس رات کے وقت نزول (یعنی قافلہ کا پڑاؤ ڈالنا) کو کہتے ہیں، عبید اللہ کی روایت میں ہے: (لَكَأنِّي بك والله لو قد فعلت ذلك لقد رجعتَ إلىٰ بيتي فأعْرَسْتَ ببعض نسائك) ہے(یعنی اگر ایسا ہوا تو آپ میرے اسی گھر میں کسی کو شادی کر کے لے آئیں گے) اس میں ہے کہ اس پر نبی اکرم مسکرائے۔ (بل أنا و رأساہ) یہ کلمہِ اضراب ہے مفہوم یہ کہ اپنی تکلیف کا ذکر چھوڑو، میری طرف دھیان دو (کہ مجھے بھی یہی تکلیف محسوس ہو رہی ہے) عبید اللہ کی روایت میں ہے کہ یہ آپ کے مرض الموت کا آغاز تھا۔ (لقد هممت أو الخ) راوی کا شک ہے ابونعیم کے ہاں (أردت) کی جگہ (أو وَدِدْتُ) ہے۔ (أن أرسل إلى أبي بكر الخ) اکثر کے ہاں یہی (و ابنه) ہے مسلم کی روایت میں (أو ابنه) ہے جو برائے شک یا تخییر ہے، ایک روایت میں (أو آتيه) ہے، اتیان سے (یعنی میں خود ان کے ہاں جاؤں) اول درست ہے، عیاض نے بعض محدثین سے اس کی تصویب نقل کی مگر اسے غلط قرار دیا، کہتے ہیں اس کی خطا ہونا مسلم کی ایک اور روایت سے ظاہر ہوتا ہے جس کے الفاظ ہیں: (أُدْعِيْ لي أباكِ فأخاكِ) پھر یہ بھی کہ آنجناب کا جانا متعسر ہو گیا تھا کہ تکلیف اتنی بڑھ گئی تھی کہ ساتھ واقع مسجد کو جانا متعذر ہو گیا تھا بقول ابن حجر یہ تعلیل محلِ نظر ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ابتدائے مرض کی بات ہے آپ ان ایام میں (باوجود مرض کے شروع ہو جانے کے) خود ہی امامت کراتے تھے اور ازواج مطہرات کی باریوں کے ایام میں ان کے ہاں جاتے تھے حتی کہ مرض نے شدت اختیار کی اور آپ حضرت عائشہ کے گھر تک محدود رہ گئے ، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے یہ بات اس وقت کہی ہو جب بعدازاں ایک موقع پر آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان (حضرت ابوبکر کو جب آپ نے حکم بھیجنا چاہا کہ مصلائے امامت سنبھالیں تو حضرت عائشہ نے مراجعت کی کہ ابوبکر رقیق القلب شخص ہیں آپ کی جگہ اپنے آپکو دیکھیں گے تو برداشت نہ کر پائیں گے لہذا آپ ان کی بجائے حضرت عمر کو امامت کا حکم ارسال فرمائیں) مکالمہ ہوا تھا اگرچہ ظاہرِ حدیث اس کے برخلاف ہے، اسی موقع پر یہ بات کہے جانے کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ آپ نے (یہ محسوس کر کے کہ حضرت عائشہ کو آپکی بات ناگوار لگی ہے) حضرت عائشہ کی دلداری کرنا چاہی تھی گویا

آپ کہہ رہے ہیں اگر معاملہ تمہارے والد کو تفویض کیا جائے گا تو ایسا تمہارے بھائی کی موجودی میں ہوگا، یہ تب اگر اس عہد سے مراد عہد بالخلافت ہو، اور ظاہرِ سیاق یہی ہے جیسا کہ آگے کتاب الاحکام میں اس کی تقریر آئے گی اور اگر کچھ دیگر مراد تھا تو آپ نے چاہا کہ اس موقع پر حضرت عائشہ کے بعض محارم بھی موجود ہوں کہ اگر کوئی کام درپیش ہو یا کسی کی طرف کوئی پیغام بھیجنا مقصود ہو تو آسانی ہو۔

(أو یتمنی المتمنون) نون کی پیش کے ساتھ، متمنی کی جمع اس کی اصل (مُتَمَنِّیُوْنَ) ہے یاء پر ضمہ ثقیل سمجھا گیا تو اسے حذف کر دیا پھر نونِ مکسور اور اس کے بعد واو مجتمع ہوئیں تو نون کو (واو کی مناسبت سے) مضموم کر دیا گیا، حدیث سے عورت کی طبعی غیرت کا ثبوت ملا، بیوی سے مداعبت (یعنی لاڈ و پیار) اور راز کی باتیں بتلانا بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ تکلیف کا ذکر کرنا شکوہ نہیں کتنے ہی بظاہر ساکت ہیں مگر اندر سے ساخط (ناراض) ہیں اور کتنے ہی بظاہر شکوہ کناں ہیں مگر راضی برضا ہیں تو اصل مدار دل کی حالت کا ہے نہ کہ نطقِ لسان کا۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبی بكر الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ اگر آپ حدیثِ قرطاس میں کچھ لکھتے تو جناب ابو بکر کی خلافت کا پروانہ لکھتے لیکن نہ لکھا کیونکہ جانتے تھے اللہ تعالیٰ یہی کرے گا، اگر آپ انہیں نامزد فرما جاتے پھر لوگ مخالفت کرتے تو عذاب میں واقع ہو جاتے۔

- 5667حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا قَالَ أَجَلْ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ قَالَ لَكَ أَجْرَانِ قَالَ نَعَمْ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . أطرافه 5647، 5648، 5660، - 5661

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔

- 5668حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي زَمَنَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقُلْتُ بَلَغَ بِي مَا تَرَى وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لَا قُلْتُ بِالشَّطْرِ قَالَ لَا قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَلَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۳) . أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 6373، 6733

سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں۔ (اشتد بی) الوصایا میں شرح گزری۔ (زمن حجة الخ) مالک عن زہری کی روایت کے یہ موافق ہے! پہلے گزرا کہ ابن عیینہ نے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ یہ فتح مکہ کے موقع کا واقعہ ہے، اول ارجح ہے۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (إنك إن تذر ورثتك أغنياء الخ) کی بابت لکھتے ہیں الترغیب والترہیب میں مرفوعا ہے کہ نبی اکرم نے دیکھا کہ ملک الموت ایک شخص کی روح قبض کرنے کو ہیں آدمی کا دل خدمتِ والدین کے ساتھ معلق تھا تو والدین کے ساتھ اس کی یہ نیکی انہیں دور کرتی ہے حتی کہ اللہ نے اس سے موت ٹال دی، اس کی سند میں بشر بن ولید کندی حنفی ہیں جو ابو یوسف کے شاگردِ خاص تھے، یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ بعض مراحلِ بینیہ (فرقت کے مراحل) کسی وجہ سے ٹل جاتے ہیں اگر چہ وقتِ محتوم نہ آگے ہوتا ہے اور نہ پیچھے، تو اس روایت سے احادیث میں جو مذکور ہے کہ برّ عمر میں زیادت کا باعث ہے، کا مسئلہ حل ہوا تو برّ کی یہ زیادت صرف مراحلِ بینیہ میں ہے پس اگر اس کی یہ نیکی نہ ہوتی تو اسی وقت مرجاتا لیکن والدین کے ساتھ اس کی نیکی نے ایک وقت تک اس موخر کر دیا، بعض نے کہا زیادۃ البر فی العمر کا معنی ہے کہ اسے اسی مثل عطا کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ چاہتا ہے کہ وہ اس برّ میں جاری رہے۔

17- باب قَوْلِ الْمَرِيضِ قُومُوا عَنِّي (مریض کا کہنا کہ اب چلے جاؤ)

یعنی اگر حاضرین سے اس کی مقتضا کوئی بات سرزد ہو (ویسے بھی کہہ سکتا ہے مثلاً طولِ مجلس سے تنگ آ کر کہہ سکتا ہے کہ اب میں آرام کرنا چاہتا ہوں)۔

5669- حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا حُضِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمُ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ فَاخْتَصَمُوا مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ قَرِّبُوا يَكْتُبْ لَكُمُ النَّبِيُّ ﷺ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالاِخْتِلاَفَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُومُوا قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنِ اخْتِلاَفِهِمْ وَلَغَطِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۳۲). أطرافه 114، 3053، 3168، 4431، 4432، - 7366

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں اور تحویل کے بعد والے طریق کے شیخ بخاری عبداللہ، مسندی ہیں، یہ ہشام کا سیاق ہے عبدالرزاق کا سیاق اواخر المغازی میں گزرا وہیں اس کی شرح ہوئی تھی۔ (قوموا عنی) کے الفاظ کتاب العلم کی یونس بن یزید عن

زہری کی روایت میں گزرے ہیں المغازی میں اس کی نسبت ابن سعد کی طرف کردی تھی وہاں العلم والی روایت ذہن میں نہ رہی تھی، اس حدیث سے عیادت کے آداب میں سے یہ ادب معلوم ہوا کہ مریض کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھنا چاہیئے تا کہ تنگ نہ پڑ جائے اور ایسی کلام بھی نہیں کرنا چاہیئے جو اسکی تنگیٔ دل کا باعث بنے بقول ابن حجر جملہ آدابِ عیادت دس اشیاء ہیں ان میں سے بعض عیادت کے ساتھ مختص نہیں مثلاً اجازت طلب کرتے وقت عین دروازے کے سامنے نہ ہو، نرمی سے دروازہ کھٹکھٹائے، اپنے آپ کو مبہم نہ رکھے کہ کون کے جواب میں مثلاً کہے: میں ہوں (یہ عمومی آدابِ زیارت ہیں) پھر کسی غیر مناسب وقت عیادت کو نہ جائے مثلاً مریض کے دوا لینے کا وقت، تھوڑی دیر بیٹھے، نگاہیں چہار سو نہ ڈالتا پھرے، سوال کم کرے (اس کی بیماری کی جملہ تفاصیل معلوم نہ کرے جیسے ہمارے ہاں عادت ہے بلکہ ہمارے ہاں ہر آنے والا ایک نسخہ سے نوازنے کی بھی کوشش کرتا ہے) رقت ظاہر کرے، مخلصانہ سوال کرے، مریض کو امید دلائے، صبر کی نصیحت کرے اور بتلائے کہ اس کا بڑا اجر ہے اور جزع سے محذر کرے کہ اس میں وِزر ہے۔

- 18باب مَنْ ذَهَبَ بِالصَّبِيِّ الْمَرِيضِ لِيُدْعَى لَهُ

(بیمار بچے کو دعا کیلئے لے جانا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (لیدعو له) ہے۔

- 5670حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ هُوَ ابْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْجُعَيْدِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ يَقُولُ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ وَقُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۷۱) . أطرافه 190، 3540، 3541، 6352

جعید سے ابن عبدالرحمٰن اور سائب سے مراد ابن یزید ہیں حدیث کی شرح الترجمۃ النبویۃ میں خاتمِ نبوت کے باب میں ہو چکی ہے سائب کی ان خالہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔

- 19باب تَمَنِّي الْمَرِيضِ الْمَوْتَ (بیمار کا موت کی تمنا کرنا)

یعنی کیا یہ مطلقاً منع ہے یا کسی حالت میں اس کا جواز بھی ہے؟۔

- 5671حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ مِنْ ضُرٍّ أَصَابَهُ فَإِنْ كَانَ لاَ بُدَّ فَاعِلاً فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

.طرفاه 6351، - 7233

ترجمہ: انس بن مالک ؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ہر آدمی کو چاہیے کہ وہ کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز موت کی آرزو نہ کرے اور اگر کوئی ایسی ہی مجبوری ہو تو اس طرح دعا کرے اے اللہ جب تک زندگی میرے لئے بہتر ہو مجھ کو زندہ رکھ اور جب مرنا میرے لئے بہتر ہو تو مجھ کو اٹھا لے۔

(ضر أصابه) اسے سلف کی ایک جماعت نے دنیوی ضرر پر محمول کیا ہے، اگر کسی دینی ضرر کا سامنا ہو کہ ڈرتا ہو کہ کسی دینی فتنہ میں نہ ڈال دیا جائے تو یہ اس نہی میں داخل نہیں، اسکا اخذ ابن حبان کی اس روایت سے ممکن ہے:(لا یتمنین أحدُ کم الموت لِضرّ نزلَ به في الدنیا) اس طور کہ (فی) اس حدیث میں سببیہ ہے یعنی (بسبب أمر من الدنیا) صحابہ کرام کی ایک جماعت نے یہی کیا تھا چنانچہ مؤطا میں حضرت عمر سے ان کی یہ دعا منقول ہے:(اللهم كَبِرَتْ سِنِّي و ضَعُفَتْ قُوّتِي و انتشرَتْ رَعِيَّتِيْ فَاقْبِضْنِيْ إليك غيرَ مضيعٍ و لا مفرط) (یعنی اے اللہ میں بوڑھا ہوگیا میری قوت کمزور پڑ گئی اور میری رعایا منتشر ہوگئی اب مجھے اپنی طرف اٹھا لے اس حال میں کہ ضائع نہ ہوں اور نہ بھلایا جاؤں) اسے عبد الرزاق نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا احمد وغیرہ نے عبس غفاری۔ عابس بھی کہا جاتا ہے، سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا تھا:(یا طاعون خُذْنِيْ) اس پر علیم کندی نے کہا آپ ایسا کیوں کہہ رہے ہیں؟ کیا نبی اکرم نے نہیں فرمایا کوئی موت کی تمنا نہ کرے؟ کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا:(بادِرُوا الموت ستا: إمْرَة السفهاءِ و كثرة الشرط و بيع الحكم)(یعنی چھ قسم کی برائیاں ہونے سے پہلے مر جانے میں جلدی کرو [یعنی تمہارے لئے موت بہتر ہے]: بیوقوفوں کی حکومت، شرطوں کی کثرت اور یہ کہ انصاف بیچا جا رہا ہو) احمد نے عوف بن مالک سے بھی اس کا نحو نقل کیا انہیں کہا گیا تھا کیا نبی اکرم نے نہیں فرمایا مومن کی جتنی عمر بھی ہو وہ اس کے لئے خیر ہے؟ ان کا جواب بھی یہی تھا، اس سے بھی اصرح حضرت معاذ کی حدیث جسے ابو داؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ہر نماز کے بعد من جملہ باتوں کے یہ بھی کہا جائے:(وَ إذا أرَدْتَ بقومٍ فتنةً فتَوَفَّنِي إليك غيرَ مَفْتُونٍ)(یعنی اگر تو کسی قوم کو فتنہ میں ڈالنے کا ارادہ کرو تو مجھے اس فتنہ میں ڈالنے سے قبل ہی فوت کر لینا)۔

(فإن کان لابد فاعلا) عبدالعزیز بن صہیب عن انس کی روایت میں ہے:(فإن كان ولا بد متمنيا للموت الخ) یہ الدعوات میں آئے گی۔ (فليقل) یہ اس امر پر دال ہے کہ تمنائے موت سے نہی اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ وہ اس صیغہ پر نہ ہو کیونکہ مطلقا موت کی تمنی میں ایک نوع اعتراض اور تقدیرِ مبرم کا مراغمہ (یعنی اسکا مقابلہ کرنے کی کوشش) ہے اور اس مامور بہ صورت میں نوع تفویض (یعنی سپردگی) اور تسلیم للقضاء ہے، آپ کے قول:(فإن كان الخ) کا اسلوب امر کو اس کی حقیقتِ وجوب یا استحباب سے صارف ہے اور دال ہے کہ وہ مطلق اذن کے لئے ہے کیونکہ امر بعد الحظر اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہوتا، اس کی نظیر جو اصحابِ سنن نے حضرت مقدام بن معدیکرب سے نقل کیا:(حَسْبُ ابنِ آدم لقيمات يُقِمْنَ صُلبه فإنْ كان لا بد فثُلُثٌ لِلطعام) یعنی اگر لقیمات سے زیادت ضروری ہے تو ثلث پر اقتصار کرے تو یہ اقتصار علی الثلث کی اذن ہے نہ کہ ایسا امر جو وجوب یا استحباب کو مقتضی ہو۔

(ما كانت الحياة الخ) حیات چونکہ حاصل و جاری ہے تو اس سے تعبیر کرتے ہوئے (ما کانت) کہا اور موت ابھی

آنی ہے تو اس کے لئے صیغۂ شرط کا استعمال اچھا ہے! بظاہر یہ تفصیل جب ضرر دینی ہو چاہے دنیوی ہو، التمنی میں نضر بن انس کی اپنے والد (انس بن مالک) سے روایت میں آئے گا کہ کہا کرتے تھے اگر نبی پاک کا فرمان نہ ہوتا کہ موت کی تمنا نہ کرو تو میں ضرور اس کی تمنا کرتا تو شائد وہ اس تفصیلِ مذکور کو منہی عنہ تمنا سے خیال نہ کرتے ہوں۔

- 5672 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى خَبَّابٍ نَعُودُهُ وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعَ كَيَّاتٍ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَنَا الَّذِينَ سَلَفُوا مَضَوْا وَلَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا وَإِنَّا أَصَبْنَا مَا لاَ نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلاَّ التُّرَابَ وَلَوْلاَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ ثُمَّ أَتَيْنَاهُ مَرَّةً أُخْرَى وَهُوَ يَبْنِي حَائِطًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَيُوجَرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُنْفِقُهُ إِلاَّ فِي شَيْءٍ يَجْعَلُهُ فِي هَذَا التُّرَابِ

أطرافه 6349، 6350، 6430، 6431، - 7234.

ترجمہ: قیس بن ابو حازم کا بیان ہے کہ ہم حضرت خبابؓ کے پاس گئے جنہوں نے اپنے بدن پر (بغرضِ علاج) سات داغ لگا رکھے تھے کہنے لگے میرے ساتھی مجھ سے پہلے دنیا سے رخصت ہو گئے اور دنیا، ان کا اجر و ثواب کم نہ کرسکی اور ہمارے پاس (اب) اس قدر مال ہے کہ اس کے رکھنے کی جگہ سوائے مٹی کے ہمیں اور نہیں ملتی اور اگر نبی پاک نے ہمیں طلبِ موت سے منع نہ فرمایا ہوتا تو میں ضرور موت کی دعا مانگتا، راوی کہتے ہیں ہم ایک موقع پہ پھر ان کے پاس آئے تو وہ ایک دیوار کی تعمیر میں مشغول تھے کہنے لگے مسلمان کیلئے ہر خرچ میں اجر ہے ماسوائے اس کے جسے وہ اس مٹی میں لگائے۔

(عن اسماعیل) شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے ترمذی نے غندر عنہ عن ابی اسحاق عن حارثۃ بن مضرب: (قال دخلت علی خباب) نقل کیا۔ (سبع کیات) حارثہ کی روایت میں ہے کہ پیٹ میں یہ کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نہیں جانتا نبی اکرم کے کسی اور صحابی کو مجھ جیسی بلاء پہنچی ہو، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا احتمال ہے کہ بلاء سے ان کی مراد دنیا کا مال ہو جو کثرت سے انہیں حاصل ہوا اور کبھی حالت یہ تھی کہ ایک درہم بھی پاس نہ ہوتا تھا جیسا کہ حارثہ کی روایت میں ان کے یہ الفاظ ہیں: (لقد كنتُ و ما أجدُ درهما على عهد رسول الله ﷺ و فی ناحية بيتی أربعون ألفا) یعنی عہد نبوی میں میرے پاس ایک درہم تک نہ ہوتا تھا اب گھر میں اس وقت چالیس ہزار پڑے ہیں، پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ کئی دیگر صحابہ مثلا ابن عوف کے پاس ان سے زیادہ مال تھا، یہ بھی احتمال ہے کہ ان کا اشارہ قبولِ اسلام کے بعد مشرکوں کے طرف سے ملنے والی اذیت و تعذیب کی طرف ہو، گویا خیال کیا کہ دنیا کی یہ کشائش اس تعذیب کا عوض ہے اور خواہش کی کہ کاش یہ کشائش نہ ملی ہوتی اور وہ سارا اجر آخرت میں وصول کرتے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے اس فعل کی طرف روئے سخن ہو حالانکہ اس سے نہی وارد ہے جیسا کہ عمران بن حصین کی روایت ہے کہ ہمیں کی سے منع کیا گیا مگر ہم نے (اکتوینا) تو فلاح نہ پائی اسے ۔۔ (بقول محشی فتح الباری میں یہاں خالی جگہ ہے) نے تخریج کیا پھر کہا یہ بعید ہے بقول ابن حجر اس سے قبل والا احتمال بھی بعید ہے، حکمِ کی بارے بحث آگے کتاب الطب میں آئے گی۔

(إن أصحابنا الخ) الرقاق میں یحیی قطان عن اسماعیل کی روایت میں (شیئا) بھی مزاد ہے یعنی ان کے اجور ان کیلئے دنیا

میں معجّل نہ ہوئے بلکہ ان کیلئے سب کچھ آخرت میں موخر ہوا، اس سے ان کا اشارہ ان صحابہ کی طرف تھا جو عہد نبوی میں فوت ہو گئے، جو بعد ازاں تک زندہ رہے انہیں فتوحات کی بدولت کشائش ملی، اسکی تائید ایک حدیث میں مذکور یہ الفاظ کرتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم کے ساتھی ہجرت کی ہمارا اجر اللہ کے ذمہ ہوا ہم میں سے بعض گزر گئے اور (دنیا میں) اپنے اجر میں سے کچھ نہ کھایا انہی میں مصعب بن عمیر تھے، یہ الجنائز اور المغازی میں گزری، تمام فوت شدگان صحابہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، جنہیں دنیا ملی وہ ان کا کچھ نہ بگاڑ سکی تھی کیونکہ کثرت سے اسے خیر کی راہوں میں خرچ کرتے تھے کیونکہ شروع میں محتاجوں کی تعداد کثیر تھی پھر جب اتساعِ حال ہوا اور خلفائے راشدین کے عہود میں عدل وانصاف کی روش نے سب کو مالا مال کر دیا اور عمومی محتاجگی ختم ہوئی اور سبھی مالدار ہو گئے تو اب صدقہ کرنے کو کوئی محتاج نہ ملتا تھا تبھی حضرت خباب نے کہا اب ہم سوائے تراب (یعنی دیواریں اور عمارتیں بنوانے) کے کوئی جگہ مال کے خرچ کی نہیں پاتے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا تراب سے ان کی مراد قبر ہے، ابن تین نے اسے نقل کر کے بجا طور پر رد کیا احمد کی یزید بن ہارون عن اسماعیل سے اس حدیث میں (إلا التراب) کے بعد ہے کہ وہ اس وقت دیوار بنانے میں لگے تھے الرقاق میں بھی اس کے نحو بالاختصار آئے گی احمد نے یہی وکیع عن اسماعیل سے بھی نقل کیا۔

(لدعوت به) یعنی موت کی دعا کرنا تمنائے موت سے اخص ہے، ہر دعا تمنا ہے عکس صحیح نہیں اس لئے اسے ترجمہ میں داخل کیا ہے۔ (ثم أتیناه مرة الخ) شعبہ کی روایت میں تکرارِ مجیء کا ذکر ہے وہ اس کے سب رواۃ سے احفظ ہیں لہذا ان کی زیادت مقبول ہے، بظاہر دیوار کی تعمیر میں لگے ہونا ہی ان کے قول: (ما لا نجد له موضعا إلا التراب) کا باعث ہے۔ (إلا فی شیء یجعله الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ زائد از ضرورت عمارتیں بناتا پھرے، اس کی تقریر کتاب الاستیذان کے آخر میں بیان ہوگی! ابن حجر بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ اس طریق کے ساتھ موقوفا ہی واقع ہے طبرانی نے اسے عمر بن اسماعیل بن مجالد سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (و هو یعالج حائطا له فقال إن رسول اللهﷺ قال: إن المسلم یؤجر الخ) عمر کو یحیی بن معین نے کاذب قرار دیا ہے۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5673حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِﷺ يَقُولُ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ .قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَلاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ

. .أطرافه 39، 6463، - 7235

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے کوئی اپنے اعمال کی وجہ سے جنت میں نہیں جا سکتا صحابہؓ نے عرض کی کیا آپ بھی یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں میں بھی الا یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنے دامنِ رحمت وفضل میں چھپا لے، تمہیں چاہیے کہ میانہ روی اختیار کرو اور اللہ کا قرب حاصل کرو اور کوئی موت کی آرزو نہ کرے کیونکہ اگر آدمی نیک ہے تو (زندگی سے) اپنی

نیکی میں ترقی کرے گا اور اگر گنہگار ہے تو شائد توبہ کر لے۔

(أبوعبيد مولى الخ) یہ ابن ازہر کے مولی تھے ان کا نام سعید بن عبید تھا ابن ازہر عبد الرحمٰن بن ازہر بن عوف ہیں جو حضرت عبد الرحمٰن بن عوف زہری کے بھتیجے تھے، یہ سب زہری عن ابی عبید کی روایت پر متفق ہیں ابراہیم بن سعد نے زہری سے ان کی مخالفت کرتے ہوئے:(عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة) ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور کہا زبیدی کی روایت اولیٰ بالصواب ہے، ابراہیم ثقہ ہیں مگر یہاں ان سے غلطی ہوگئی۔(لن يدخله أحدا الخ)اس پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی وہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے اسے مفردا تخریج کیا یہاں اس کا ایراد استطر اداً ہے نہ کہ قصداً، اصل مقصود آمدہ حدیث کا یہ قول ہے:(و لا يتمنى الخ) اس قدرِ حدیث کو کتاب التمنی میں معمر عن زہری کے طریق سے مفردا نقل کیا ہے نسائی نے بھی زبیدی عن زہری سے نقل کیا۔(ولا يتمنى) اکثر کے ہاں یاء کے اثبات کے ساتھ ہے یہ لفظِ نفی مگر معنائے نہی میں ہے، کشمیہنی کے ہاں (لا يتمن) یعنی لفظِ نہی ہے التمنی میں وارد حدیثِ معمر میں اکثر کے ہاں(لا يتمنى)اور کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يتمنين) ہے ہمام عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی نونِ تاکید کے ساتھ ہے اور (الموت) کے بعد یہ جملہ بھی مزاد ہے:(و لا يَدْعُ بِهٖ مِنْ قبل أنْ يأتيه) یہ دونوں صورتوں میں قید ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ آجائے تو اس کی لقاء اللہ کی تمنا اور نہ اللہ سے اس کی طلب اس کے لئے مانع ہے، اسی نکتہ کے مدنظر اس کے بعد حضرت عائشہ کی روایت لائے جس میں نزع کے عالم میں نبی اکرم کے کہے یہ الفاظ مذکور ہیں:(اللهم اغْفِرلِى وَارْحَمْنِىْ و أَلْحِقْنِىْ بِالرَّفيقِ الأعليٰ) تو اشارہ دیا کہ نہی نزولِ موت سے قبل کی حالت کے ساتھ مختص ہے تو اللہ بخاریؒ کا بھلا کرے کس قدر حاضر دماغ اور صاحبِ مطالعہ ہیں! انھیٰ روایت کو اجلی پر ترجیح دیتے ہوئے نقل کرنے کی ان کی یہ روش تشحیذِ اذہان کیلئے ہے، ان کی یہ صنیع ان حضرات پر مخفی رہی جنہوں نے اس حدیثِ عائشہ کو باب کی دیگر احادیث کے معارض یا ان کیلئے اسے ناسخ قرار دیا، اس کی تقویت حضرت یوسف علیہ السلام کے قرآن میں مذکور اس قول سے ہوتی ہے:(رَبِّ تَوَفَّنِىْ مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِىْ بِالصَّالِحِيْن)[يوسف: ۱۰۱] ابن تین لکھتے ہیں کہا گیا ہے:(تمنائے موت کی) نہی اس قولِ یوسفؑ کے ساتھ منسوخ ہے اور سیدنا سلیمانؑ کے اس قول کے ساتھ:(وَ أَدْخِلْنِىْ بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ الصَّالِحِيْنَ)[النمل: ۱۹](دونوں آیتوں میں فوری موت کی تمنا کا اظہار نہیں، ایک عمومی انداز ہے کہ جب بھی وقت پورا ہو ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ ملانا) اور باب کی حدیثِ عائشہ اسی طرح حضرت عمر کی دعائے موت وغیرہ کے ساتھ، کہتے ہیں معاملہ یہ نہیں کیونکہ ان سب نے قربِ موت یہ دعا کی تھی ابن حجر لکھتے ہیں حضرت یوسفؑ کے قول کی مراد میں اختلاف ہے تو اس ضمن میں قتادہ نے کہا موت کی ماسوائے حضرت یوسف کے کسی (نبی) نے تمنا نہیں کی ان پر جب نعمتیں متکامل اور ان کے بچھڑے پھر آن ملے تو اللہ کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا اسے طبرانی نے بسند صحیح نقل کیا ، دیگر کا قول ہے کہ بلکہ مراد یہ ہے کہ جب میری اجل آئے تو مجھے حالتِ اسلام میں فوت کرنا، یہ ابن ابوحاتم نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا اور یہی حضرت سلیمان کی مراد تھی بالفرض اگر اس پر محمول کیا جائے جو قتادہ نے کہا تو یہ ہماری شریعت میں نہیں، بالاتفاق سابقہ شریعتوں سے وہی بات لی جائے گی جس سے ہماری شریعت نے منع نہ کیا ہو، نزولِ موت کے وقت اس کی اذن بھی باعثِ اشکال ہے کیونکہ نزولِ موت امرِ متحقق تو نہیں کئی دفعہ عین آخری حالت طاری ہوجانے کے بعد انسان پھر زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے! اس کا

جواب یہ ہے کہ محتمل ہے مراد یہ ہو کہ اس وقت مومن کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جو موت کے نزول کا متمنی ہوتا ہے اور اس کے وقوع پر رضا کا اظہار کرتا ہے مطلب یہ کہ رب کی طرف سے جو وارد ہے اور جو اس کی قضاء ہے اس پر اس کا دل مطمئن ہے وہ پریشان نہیں یہ اور بات کہ اس مرض میں اس کی موت واقع نہ ہو۔

(إما محسنا الخ) احمد کی ہمام عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے:(و إنه لا يزيد المؤسن عمره إلا خيرا) (یعنی مومن کی زیادتِ عمر اس کیلئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے) اس میں اشارہ ہے کہ موت کی تمنا اور دعاء کرنے سے نہی کا سبب موت کے باعث انقطاعِ عمل ہے زندہ ہے تو اس کا نیک عمل بھی جاری و ساری ہے اور یہ زیادتِ ثواب کا ذریعہ ہے اگر (معذوری و بیماری کے سبب) کوئی خاص اعمال بجا نہ لا سکا تو عقیدۂ توحید پر استمرار ہی کافی ہے کہ یہ افضل الاعمال ہے، اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ والعیاذ باللہ اگر ارتداد کے وقوع کا خدشہ ہو؟ کیونکہ عموما ایسا نہیں ہوتا، ایمان کی بشاشت کا دل میں گھر کر لینے (اور ساری عمر اس پر عمل پیرا رہنے) کے بعد کوئی کیونکر سخطِ ایمان کا اظہار کرے گا بالفرض اگر ایسا ہو اور نادراً ایسا ہوا بھی ہے تو یہ بات اللہ کے علم میں اس کی نسبت سابق تھی لہذا اس کی عمر تھوڑی ہو یا بہت اس کا وقوع لازم امر تھا، طلبِ موت کی تعجیل میں اس کے لئے کوئی خیر نہیں، اس کی تائید ابوامامہ کی یہ حدیث کرتی ہے کہ نبی اکرم نے حضرت سعد سے فرمایا اے سعد اگر تم جنت کیلئے پیدا کئے گئے ہو تو جتنی بھی تمہاری عمر طویل اور عمل حسن ہو وہ تمہارے لئے بہتر ہے اسکی سند کمزور ہے، احمد اور مسلم کے ہاں ہمام عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے کہ مومن کی عمر اسکے لئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے، یہ اشکال بھی ہے کہ برے اعمال کا ارتکاب بھی تو کر سکتا ہے لہذا شر میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے؟ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ کہ مومن سے مراد مومنِ کامل ہے، یہ بعید ہے دوم یہ کہ مومن سے ہمہ وقت ایسے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں جو اس کے گناہوں کا کفارہ بنتے ہیں یا تو اجتنابِ کبائر کے سبب یا دیگر حسنات کا فعل جو سیآت کی تکفیر کرتے رہتے ہیں، تیسرا جواب یہ دیا کہ اس روایت میں اطلاق روایتِ باب میں واقع ترجی کے ساتھ مقید ہے جو (لعله) کے لفظ سے عیاں ہے اور ترجی غالباً وقوع کی مشعر ہوتی ہے نہ کہ قطعاً، تو یہ حدیث اللہ کے ساتھ حسنِ ظن پر ہے اور نیکوکار کو اللہ سے یہی امید لگی رہتی ہے کہ مزید صالح اعمال کی اسے توفیق دے گا جبکہ مسیٔ کیلئے اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور قطعِ رجاء مناسب نہیں، اس طرف ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اشارہ کیا، اس بات پر دال کہ قِصرِ عمر کبھی مومن کیلئے خیر ہوتی ہے حدیثِ انس کے یہ الفاظ ہیں:(و توفني إذ كان الوفاة خيراً لي) اس حدیثِ انس کو نادر پر محمول کیا جائے اس بارے کچھ مزید بحث التمنی میں ہوگی۔

علامہ انور نے (سددوا و قاربوا) کا اردو میں یہ معنی کیا ہے: بلند پروازی مت کرو پاس پاس آ جاؤ، کہتے ہیں یہ لفظ سہل ممتنع کی مثال ہے (یہ بلاغت کی ایک قسم ہے)۔

- 5674حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مُسْتَنِدٌ إِلَيَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَأَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۴۷۵) .طرفه - 4440

اواخر المغازی باب الوفاۃ النبویۃ کے تحت اس کی مفصل شرح گزری۔

مولانا انور (ألحقني بالرفيق الأعلى) کے تحت کہتے ہیں ایک روایت میں (الملأ الأعلى) ہے اس بارے کوئی نزاع نہیں کہ اس عالم میں ان کے لئے تدبیر (یعنی تصرف) ہے تو الحاق بہم کی اس دعاء سے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح اور ارواحِ مکملین بھی ان جیسا تصرف کرتے ہیں تو جو اس موضوع پر خامہ فرسائی کرنا چاہتا ہے وہ اسے مدنظر رکھے۔

- 20 باب دُعَاءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (عیادت کرنے والے کا مریض کیلئے دعا کرنا)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ بِنْتُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهَا اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ (عائشہ بنت سعد کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت سعد کیلئے دعائے شفا فرمائی)

(و قالت عائشة الخ) حضرت سعد بن ابی وقاص مراد ہیں یہ ان کی بیماری کے تذکرہ میں گزری حدیث کا حصہ ہے۔

- 5675 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا أَوْ أُتِيَ بِهِ قَالَ أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَأَبِي الضُّحَى إِذَا أُتِيَ بِالْمَرِيضِ وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الضُّحَى وَحْدَهُ وَقَالَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا.

أطرافه 5743، 5744، - 5750

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں رسول پاک جب کسی مریض کے پاس تشریف لے جاتے یا کوئی مریض آپ کے پاس لایا جاتا (راوی کا شک ہے) تو آپ یہ دعا کرتے: اے اللہ! لوگوں کی بیماری دور فرما دے اور شفا عطا فرما دے تیرے سوا کوئی شفا دینے والا نہیں تو ہی شفا دینے والا ہے ایسی شفا دے کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے۔

منصور سے ابن معتمر اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔ (أو أتى به) راوی کا شک ہے مصنف نے آگے معلق روایات میں اس بارے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ (لا يغادر) اس کے ساتھ تقیید کا فائدہ یہ ہے کہ کبھی اس مرض سے اسے شفاء حاصل ہو سکتی ہے مگر اس سے متولد کوئی اور مرض لاحق ہو سکتی ہے تو یہ شفائے مطلق کی دعا ہے نہ کہ مطلق شفاء کی۔ (و قال عمرو الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إذا أتى بالمريض) یہی اصوب ہے عمرو بن ابوقیس، رازی ہیں اصلا کوفہ کے تھے والد کا نام معلوم نہیں ہو سکا، صدوق ہیں بخاری میں ان کی بس یہی ایک تعلیق ہے اسے فوائد ابی العباس محمد بن نجیح میں محمد بن سعید بن سابق قزوینی عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے: (إذا أتى بالمريض)، ابراہیم بن طہمان کی روایت اسماعیلی نے محمد بن سابق تمیمی کوفی نزیلِ بغداد عنہ کے حوالے سے موصول کی اس میں ہے: (إذا أتى بمريض)۔

(و قال جرير الخ) اسے ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابی شیبہ عن جریر سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إذا أتى إلى

المریض دَعَا لہ) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے جریر اور ابوعوانہ کی روایتیں اس امر پر دال ہیں کہ عمرو بن ابوقیس اور ابراہیم بن طہمان نے منصور سے ان کے دو شیوخ کے حوالے سے اس حدیث کو محفوظ کیا کبھی وہ ان سے اور کبھی دوسرے سے تحدیث کیا کرتے تھے اسے مسلم نے اسرائیل عن منصور عنہما سے تخریج کیا بخاری کے ہاں راجح منصور عن ابراہیم وحدہ کی روایت ہے کیونکہ ثوری نے اسے منصور سے اسی طرح روایت کیا ہے جیسا کہ آمدہ کتاب الطب میں آرہی ہے، نسائی کے ہاں ورقاء عن منصور بھی ان کے موافق ہیں اور سفیان ان سب سے اَحفظ ہیں لیکن جریر کی روایت غیر مرفوع ہے، مریض کیلئے دعائے شفایابی میں اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ اس میں اس کے گناہوں کا کفارہ اور ثواب کا حصول ہے! جواب یہ ہے کہ دعا (اپنی جگہ ایک) عبادت ہے اور یہ ثواب اور اس کے کفارہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ان دونوں کا بیماری شروع ہوتے ہی حصول ہو چکا اگر مریض نے صبر سے کام لیا، دعا کرنے والا دو اچھائیوں کے مابین ہے یا تو اس کا مقصود حاصل ہو جائے گا یا پھر اس کے عوض کوئی جلبِ نفع یا دفعِ ضرر ہوگا اور یہ سب اللہ کے فضل سے ہے۔

اسے مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب) اور (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 21 باب وُضُوءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (وضوء سے بچا پانی مریض پر چھڑکنا)

- 5676حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلَ عَلَىَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا مَرِيضٌ فَتَوَضَّأَ فَصَبَّ عَلَىَّ أَوْ قَالَ صُبُّوا عَلَيْهِ فَعَقَلْتُ فَقُلْتُ لاَ يَرِثُنِي إِلاَّ كَلاَلَةٌ فَكَيْفَ الْمِيرَاثُ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْفَرَائِضِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۱۴۳) .أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 6723، 6743، - 7309

یہ اسی کتاب میں گزری، یہ امر مخفی نہیں کہ اس کا محل تب اگر عیادت کرنے والا ایسے لوگوں میں سے ہے جن کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاتا ہے۔

- 22 باب مَنْ دَعَا بِرَفْعِ الْوَبَاءِ وَالْحُمَّى (وباء اور بخار کے رفع کی دعا)

وباء کا لفظ ہمز کے ساتھ اور بغیرِ ہمز دونوں طرح مستعمل ہے مقصور بلا ہمز کی جمع (أوبية) اور مہموز کی جمع (□ وباء) ہے کہا جاتا ہے: (أوبأت الأرض فهي مُوبئة و وَبئَت فهي وَبِئَة) اور (وبئت) مجہول کے صیغہ کے ساتھ: (فهي مَوْءُ وَبَةٌ) عیاض کہتے ہیں وباء عموم الامراض ہے (یعنی ہر مرض جو اگر عام و منتشر ہو جائے) بعض نے اس کا اطلاق صرف طاعون پر کیا کیونکہ وہ اس کے افراد میں سے ہے لیکن ہر وباء طاعون نہیں، اسی پر داؤدی کے قول کو محمول کیا جائے گا جب طاعون کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (الصحيح أنه الوباء) اسی طرح خلیل بن احمد سے منقول ہے کہ طاعون (هو الوباء) ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں: (الطاعون المرض العام) اور وباء وہ ہوتی ہے جس سے (عمومی) ہوا فاسد ہو جائے اور اس وجہ سے امزجہ اور ابدان میں فساد و خرابی لاحق ہو، ابن سیناء کا قول ہے کہ وباء جو ہر ہوا کے فاسد ہونے سے معرضِ وجود میں آتی ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے، ابن حجر کہتے ہیں طاعون وباء سے اپنے

خصوصِ سبب کی وجہ سے مفارق ہے جو کسی بھی وباء میں نہیں وہ اس کا طعنِ جن (یعنی جنوں کی کارستانی کے سبب) سے ہونا جیسا کہ کتاب الطب کے باب (مایذکر من الطاعون) میں بیان کروں گا۔

- 5677حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وُعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلاَلٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا فَقُلْتُ يَا أَبَتِ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلاَلُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَّى يَقُولُ كُلُّ امْرِءٍ مُصَبَّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ، وَكَانَ بِلاَلٌ إِذَا أُقْلِعَ عَنْهُ يَرْفَعُ عَقِيرَتَهُ فَيَقُولُ :

أَلاَ لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً ... بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ
وَهَلْ أَرِدَنْ يَوْمًا مِيَاهَ مِجَنَّةٍ ... وَهَلْ تَبْدُوَنْ لِي شَامَةٌ وَطَفِيلُ

قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا وَانْقُلْ حُمَّاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . أطرافه 1889، 3926، 5654، - 6372

نقل کردہ سیاق میں وباء کا لفظ مذکور نہیں لیکن یہ اس کے بعض طرق میں ہے یہ وہ جو اواخرِ الحج میں ابو اسامہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے نقل کیا، حضرت عائشہ کہتی ہیں: (فقدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) یہ جملہ بھی اس امر کا مؤید ہے کہ وباء طاعون سے اعم ہے کیونکہ وبائے مدینہ تو فقط بخار تھا جیسا کہ حدیثِ باب میں مبیَّن ہے تو نبی اکرم نے دعا کی کہ وہ جحفہ منتقل ہو جائے، کتاب المغازی کے باب: (مقدم النبی ﷺ المدينة) میں اسکی شرح گزر چکی ہے کچھ مزید مباحث کتاب الدعوات میں آئیں گے، بعض حضرات رفعِ وباء کی دعا میں اشکال محسوس کرتے ہیں کہ یہ رفع موت کی دعا ہوئی! اور موت حتمی امر ہے لہذا یہ عبث ہوئی، جواب دیا گیا کہ یہ تعبُّد بالدعاء کے منافی نہیں کہ کبھی وہ طولِ عمر یا رفعِ مرض کے جملہ اسباب سے ہوتا ہے احادیث میں تواتر کے ساتھ جنون، جذام، سیئ الأسقام (یعنی پیچیدہ بیماریاں) منکرات الاخلاق اور اہواء و ادواء سے پناہ مانگنا مذکور ہے تو جو تداوی بالدعاء کا منکر ہے اس پہ لازم ہے کہ تداوی بالادویہ کا بھی انکار کرے اور اسکا قائل کوئی بھی نہیں ماسوا شذوذ کے، صحیح احادیث ان کا رد کرتی ہیں، دعاؤں کا سہارا لینے میں مزید فائدہ ہے جو دعا کے بغیر تداوی میں نہیں کیونکہ اس سے اللہ سبحانہ کی ذات کیلئے خضوع و تذلُّل کا مظاہرہ ہے بلکہ تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے دعاء سے منع کرنا گویا اعمالِ صالحہ کے ترک کی جنس سے ہے تو ایسوں پر لازم ہے کہ ترکِ عمل بھی کریں! دعاء کے ساتھ ردِ بلاء ایسے ہی ہے جیسے دشمن کی طرف سے آیا تیر ڈھال پر روکا جائے، ایمان بالقدر کی شرط سے نہیں کہ تیروں کی زد سے ڈھالوں کے ساتھ بچاؤ نہ کیا جائے۔

خاتمہ

کتاب المرضی (48) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے سات معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔اب تک کے صفحات میں (34) ہے سوائے حدیثِ ابی ہریرہ: (مَنْ یُرِدِ اللهُ به خیراً یُصِبْ منه)، حدیثِ عطاء کہ انہوں نے ام زفر کو دیکھا، حبیبتین (آنکھوں) کی بابت حدیثِ انس اور حدیثِ عائشہ: (وا رأساه) کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں تین آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

76- كتاب الطب (طبِ نبوی کے کچھ نسخے)

صغانی کے نسخہ میں (و الأدوية) بھی ہے، طب طاء کی زیر کے ساتھ ہے ابن سید نے اس پر تینوں حرکات کا جواز نقل کیا طبیب جو حاذق (یعنی ماہر) بالطب ہو اسے طب طاء کی زیر اور زبر کے ساتھ، بھی کہا جاتا ہے اسی طرح مستطِب بھی، (امرأة طب) بھی ہے! اہلِ لغت نے نقل کیا ہے کہ طب کا مُداوِی (یعنی معالج)، تداوی (یعنی علاج) اور داء (یعنی مرض) سب پر اس کا مشترکہ اطلاق ہے تو یہ اضداد میں سے ہے، رفق (یعنی نرمی) اور جادو کو بھی کہتے ہیں، ان طرائق کو بھی جو سورج کی شعاع میں نظر آتے ہیں (یعنی راستے سے) اور کسی بھی شیٔ کے ماہر کو بھی کہتے ہیں، طبیب جو ہر شیٔ کا ماہر ہو، عرفاً معالج کے ساتھ خاص ہوا، اس کی جمعِ قلت أطبة اور جمعِ کثرت اطباء ہے، طب کی دو انواع ہیں: طبِ جسد، یہاں یہی مراد ہے اور طبِ قلب (یعنی روحانی طب) اس کا معالجہ انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات کے ساتھ ہوتا ہے، جہاں تک طبِ جسد ہے تو اس ضمن میں کچھ تعلیمات نبی اکرم سے بھی منقول ہیں، اس کا غالب حصہ تجربہ کی طرف راجع ہے پھر اس کی بھی دو ذیلی اقسام ہیں: ایک جو فکر ونظر کی محتاج نہیں بلکہ طبعی طور پر اس کی معرفت ہر جاندار کو ودیعت کی گئی ہے جیسے بھوک و پیاس کا مداوا کرنا، دوسری نوع وہ جو فکر وغور کی محتاج ہوتی ہے، اس کا تعلق بدن میں پیدا ہونے والے ان امور سے ہے جو اسے اعتدال سے خارج کر دیں، یہ یا تو حرارت کی طرف ہے یا برودت کی طرف! دونوں میں سے ہر ایک یا تو رطوبت کی طرف ہے یا یبوست کی طرف یا پھر دونوں کے مرکب کی طرف، اکثر ان میں سے ہر ایک اپنے مقابل کے ساتھ مقاوَم کیا جاتا ہے، مداوا کبھی خارج از بدن سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے اندر سے اور یہ دوسرے کی نسبت مشکل ہے، اس کی معرفت کا طریق سبب اور علامت کا تحقق ہے، طبیبِ حاذق کوشش کرتا ہے کہ ان اشیاء کو مفرّق کرے جن کا جمع ہونا بدن کے لئے ضارّ ہے یا اس کا عکس، اور تنقیص کرے ان اشیاء کی جن کی زیادت بدن کے لئے ضار ہے یا اس کا عکس، اس کا مدار تین اشیاء پر ہے: حفظانِ صحت، ایذاء دینے والی چیزوں سے بچاؤ اور فاسد مواد کا اخراج، تینوں کی طرف قرآن میں اشارہ موجود ہے تو اول کا ذکر اس آیت میں ہوا: (فَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر) [البقرة: ۱۸۴] کیونکہ سفر مظنۂ نصب ہے (یعنی تکالیف اور تھکاوٹ لاحق ہونے کا قوی امکان ہوتا ہے) اور یہ صحت کے مغیرات میں سے ہے اگر اس حالت میں روزہ رکھ لے تو نصب و مشقت زیادہ ہو جائے گی تو حفظانِ صحت اور ابقائے جسم کی خاطر روزے مؤخر کرنا مباح کر دیا گیا، دوم کا ذکر اس فرمانِ خداوندی میں ہوا: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) [النساء: ۲۹] تو اس سے ٹھنڈے پانی کے استعمال سے متوقع مرض کے پیشِ نظر جوازِ تیمم پر استنباط کیا گیا اور سوم کا ذکر اس آیت میں ہوا: (أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ الخ) [البقرة: ۱۹۶] تو محرم کو حاصل اذی کے اخراج کے لئے سر منڈوانے کی اجازت دی گئی، مالک نے مؤطا میں زید بن اسلم سے مرسلاً نقل کیا کہ نبی اکرم نے دو اشخاص سے فرمایا: (أيُّكما أطَبُّ؟) وہ کہنے لگے یا رسول اللہ کیا طب میں خیر ہے؟ فرمایا جس اللہ نے داء اتاری ہے اس نے دوا بھی اتاری ہے۔

- 1باب مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (اللہ نے ہر مرض کی دوا اتاری ہے)

- 5678حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی نہیں اتاری جس کی دوا نہ اتاری ہو۔

(أبو أحمد الزبيري) یہ محمد بن عبداللہ بن زبیر اسدی ہیں اپنے دادا اسد کی طرف نسبت ہے جو بنی اسد بن خزیمہ سے تھے، کبھی ان کا التباس زبیر بن عوام کے آلِ نسب کے ساتھ ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بنی اسد بن عبدالعزی سے ہیں، یہ فنونِ حدیث میں سے ہے اس موضوع پر کتب تصنیف کی گئی ہیں کہ وہ انساب جو متفق فی اللفظ اور متفرق فی الشخص ہیں، ابو نعیم کے ہاں الطب میں ابو بکر اور عثمان بن ابو شیبہ کے طریق سے ہے: (قالا حدثنا محمد بن عبدالله الأسدي أبو أحمد الزبيري) اسی طرح اسماعیلی کے ہاں ہارون بن عبداللہ الجمال سے ہے: (حدثنا محمد بن عبدالله الزبيري) -(عن أبي هريرة) عمر بن سعید نے عطاء سے یہی نقل کیا، شبیب بن بشیر نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے: (عن عطاء عن أبي سعيد الخدري) ذکر کیا اسے حاکم نے اور ابو نعیم نے الطب میں نقل کیا اسے طلحہ بن عمرو نے (عطاء عن ابن عباس) نقل کیا ہے یہ عبد بن حمید کی محمد بن عبید عنہ سے روایت ہے، ابن ابی عاصم کے ہاں الطب میں اور ابو نعیم کے ہاں معتمر بن سلیمان نے (عن طلحة بن عمرو عن عطاء عن أبي هريرة) نقل کیا، اس سے عمر بن سعید کی روایت کو ترجیح ملی -

(ما أنزل الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (من داء) ہے، من زائدہ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ (أنزل) کا مفعول محذوف ہو تب یہ زائدہ نہیں بلکہ بیانِ محذوف کے لئے ہوگا بہرحال یہ تکلف ہے۔ (إلا أنزل له شفاء) طلحہ بن عمرو کی روایت کے آغاز میں یہ زیادت بھی ہے: (يا أيها الناس تَدَاوُوا) اے لوگو علاج کرایا کرو، طارق بن شہاب کی ابن مسعود سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الله لم ينزل داءً إلا أنزلَ له شفاءً فتَدَاوُوا) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا اس کا نحو طحاوی اور ابو نعیم کے ہاں ابن عباس سے ہے، احمد کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن الله حيث خلقَ الداءَ خلق الدواءَ فتَدَاوُوا) اسامہ بن شریک کی روایت میں ہے کہ اللہ نے ہر داء کی دواء اتاری ہے سوائے ایک داء کے اور وہ ہے بڑھاپا، اسے احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں اور اربعہ، ابن خزیمہ اور حاکم نے تخریج کیا ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایک طریق میں ہے: (إلا السام) یعنی موت، ابو عبدالرحمٰن سلمی عن ابن مسعود کی روایت میں بھی یہی ہے اور آخر میں یہ زیادت بھی: (عَلِمَه مَنْ علمه و جَهِلَه مَنْ جهله) (یاد رکھا جس نے یاد رکھا اور بھول گیا جو بھول گیا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا، ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا مسلم کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے ہر داء کی دوا ہے تو اگر وہ دوا لے لی جائے تو اللہ کی اذن سے شفایاب ہو جاتا ہے، ابو داؤد کی حدیثِ ابی درداء مرفوع میں ہے کہ اللہ نے ہر بیماری کی دوا بنائی ہے پس دوائیاں لو اور حرام کے ساتھ تداوی نہ کرو، تو ان الفاظ کے مجموع سے حدیثِ باب میں انزال کے لفظ سے مراد کی سمجھ آتی ہے کہ اس کا علم فرشتہ کی زبانی مثلاً نبی اکرم کو دیا گیا، یا پھر انزال کے لفظ

کے ساتھ تقدیر سے تعبیر کیا ہے (یعنی ہر دواء کی دواء مقدر کی ہے) حدیثِ جابر سے یہ اشارہ بھی ملا کہ شفاء اصابت یعنی درست دوا لینے پر متوقف ہے پھر اس کا کیفیت و کیمیت کے لحاظ سے درست انداز میں لینا بھی وگرنہ نفع نہ ہوگا بلکہ ممکن ہے اس وجہ سے کوئی اور مرض پیدا ہو جائے، حدیثِ ابن مسعود میں یہ اشارہ ہے کہ بعض ادویہ کو ہر ایک نہیں جانتا، ان سب میں اسباب کا اثبات ہے اور یہ توکل بر خدا کے منافی نہیں اگر اس کا اعتقاد یہی ہے کہ یہ اللہ کی اذن اور اس کی تقدیر سے ہے اور یہ ادویہ بذاتہا نافع نہیں بلکہ جو اللہ نے مقدر کر رکھا ہو جیسا کہ بھوک یا پیاس کا مداوا کرنا یا عافیت کی طلب اور دفعِ مضار کرنا بھی توکل کے معارض نہیں اس بارے کچھ مزید بحث کتاب الرقیۃ میں آئے گی، اس حدیث کے عموم مین وہ دائے قاتل بھی داخل ہے جس کی بابت اطباء نے اعتراف کیا کہ اس کی کوئی دواء نہیں اور اس کی مداوات سے اظہارِ عجز کیا شائد حدیثِ ابن مسعود کے الفاظ: (وجھلہ من جھلہ) میں اسی طرف اشارہ ہے تو یہ عموم پر باقی رہے گی (یعنی دواء تو بلا استثناء ہر بیماری کی موجود ہے مگر یہ لازم نہیں کہ اس کا علم بھی کسی کو ہو، کتنی ہی جدید امراض ایسی ہیں جو کسی زمانہ میں لا علاج سمجھی جاتی ہیں جیسے دورِ معاصر میں ایڈز اور آخری سٹیج کا کینسر ہے مگر کئی مشہور امراض مثلا ملیریا کا اتفاقا علاج دریافت ہو گیا، کسی جگہ پڑھا کہ امریکہ کے ایک علاقہ میں جب لوگ ملیریا میں مبتلا ہوتے تو سب سے الوداع ہو کر اور آخری وصیتیں وغیرہ کر کے جنگل کی راہ لیتے تا کہ وہاں جان جان آفرین کے سپرد کر دیں تو ایسا ہی ایک شخص جنگل میں ایک جھیل کنارے پہنچا سخت پیاس لگی تھی جھیل کا کائی آلود پانی ڈھیروں پیا پھر سو گیا، کافی دیر بعد اٹھا تو سمجھا روح پرواز کر چکی ہے پھر ماحول سے آشنا ہوا تو محسوس کیا نہ بخار کی وہ شدت ہے اور نہ بدن میں اینٹھن ہے، واپس آ گیا اہلِ علاقہ کو آگاہ کیا اطباء وہاں پہنچے تا کہ تحقیق کرنے کی کوشش کریں کہ جھیل کے پانی میں کیا ہے جس کی وجہ سے یہ ٹھیک ہو گیا؟ دیکھا کہ اس کے کنارے ہر طرف نیم کے درخت ہیں جن کی چھال اور مادہ بہہ کر پانی میں جذب ہوا تو جان لیا کہ یہی اس مرض کا علاج ہے تو اسی سے کونین تیار کی، کئی دیگر امراض کی بابت بھی اس قسم کے اتفاقات بیان کئے جاتے ہیں) نبی اکرم کے قول: (جھلہ من جھلہ) میں یہ بھی داخل ہے کہ مثلا کوئی شخص کسی بیماری میں کوئی دوا کھا کر صحت یاب ہوا تو اسی بیماری میں مبتلا کسی اور شخص نے وہی دوا لی مگر اسے صحت نہ ملی تو اس کا سبب یہ ہے کہ معالج اس دوا کی کسی صفت سے ناواقف تھا، بسا اوقات دو امراض باہم متشابہ ہوتی ہیں مگر ان میں سے ایک مرکب تھی تو اس میں وہ دوا کارگر رہی جو دوسری غیر مرکب میں کامیاب نہ رہی یا کئی دفعہ بعینہٖ وہی مرض ہے مگر چونکہ شفا منجانب اللہ اور اس کی اذن ومشیت پر متوقف ہے تو اسے شفا نہ ملی، ابن ماجہ نے ابوخزامہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ یہ جو ہم دم کراتے یا دوا لیتے ہیں کیا اس سے اللہ کی تقدیر پلٹ سکتی ہے؟ فرمایا یہ بھی تقدیر کا حصہ ہے

حاصل یہ کہ دوا کے ساتھ حصولِ شفاء اکل کے ساتھ بھوک اور شرب کے ساتھ پیاس دور کرنے کی مانند ہے، اکثر یہ کامیاب رہتی ہے اور کبھی کسی مانع کے سبب جو اللہ کے علم میں ہے شفایابی میں رکاوٹ ہوتی ہے، داء اور دواء دونوں فتح دال اور مد کے ساتھ ہیں دواء کی دال پر زیر بھی نقل کی گئی ہے، اسامہ بن شریک کی حدیث میں موت کا استثناء واضح ہے شائد تقدیر یہ ہے: (إلا داء الموت) یعنی مرض الموت، دوسری روایت میں بڑھاپے کا بھی استثناء ہے یا تو اسلئے کہ اسے موت کی شبیہ بنایا، دونوں کے مابین جامع نقصِ صحت ہے یا قربِ موت کے سبب اور بڑھاپے کا انجام چونکہ موت ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ استثناء منقطع ہو اور تقدیرِ کلام ہو: (لکن الھرم لا دواءَ لہ)۔

اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 2 باب هَلْ يُدَاوِى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ أَوِ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ

(مرد کا خاتون اور عورت کا مرد ڈاکٹر سے علاج کرانا)

- 5679حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ خَالِدِ بْنِ ذَكْوَانَ عَنْ رُبَيِّعَ بِنْتِ مُعَوِّذِ ابْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَسْقِي الْقَوْمَ وَنَخْدُمُهُمْ وَنَرُدُّ الْقَتْلَى وَالْجَرْحَى إِلَى الْمَدِينَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۳۹۸) .طرفاه 2882، - 2883

اس سیاق میں مداوات سے تعرض نہیں مگر یہ (نخدمهم) کے عموم میں داخل ہے، ہاں حدیثِ ہذا ان الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہے:(و نداوى الجرحى و نرد القتلى) یہ کتاب الجہاد کے باب(مداواة النساء الجرحىٰ فى الغزو) میں گزری تو بخاری نے حسبِ عادت اس طریق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے مرد معالجوں کے عورتوں کا علاج کرنے کا جواز مستنبط ہے البتہ اس احتمال سے جزم بالحکم نہیں کیا کہ یہ قبل از حجاب کا واقعہ ہے یا ممکن ہے ان خواتین نے صرف اپنے محرموں کی ہی مذکورہ خدمت انجام دی ہو (جیسے نبی اکرم کے چہرۂ اقدس کے زخموں کا علاج حضرت فاطمہؓ نے کیا)، جہاں تک حکمِ مسئلہ ہے تو ضرورت کے تحت ایسا کرنے کا جواز ہے اور اسی کے بقدر نظر ڈالنا اور ہاتھ کے ساتھ چھونا وغیرہ، اس بارے کچھ بحث کتاب الجہاد میں بھی گزری ہے۔

- 3 باب الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثٍ (تین باعثِ شفا چیزیں)

- 5680حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ حَدَّثَنَا سَالِمٌ الأَفْطَسُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْبَةِ عَسَلٍ وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ وَكَيَّةِ نَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ رَفَعَ الْحَدِيثَ وَرَوَاهُ الْقُمِّيُّ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْعَسَلِ وَالْحَجْمِ .طرفه - 5681

ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا شفا تین چیزوں میں ہے: شہد پینا، پچھنے لگوانا اور آگ سے داغ لگوانا (مگر) میں اپنی امت کو داغ لگوانے سے منع کرتا ہوں۔

شیخِ بخاری سب کے ہاں غیر منسوب ہیں ایک جماعت نے قطعیت کے ساتھ ابن محمد زیاد نیشا پوری جوقبانی کے ساتھ مشہور تھے، قرار دیا بقول کلاباذی بخاری جب نیشاپور میں تھے یہ بخاری کے ساتھ ساتھ رہے ان کے پاس مسندِ احمد بن منیع تھی اس سے اس حدیث کو سنا، حاکم نے تاریخ میں حسین مذکور کے طریق سے ذکر کیا کہ انہوں نے ایک حدیث بیان کی تو کہا اس حدیث کو مجھ سے محمد بن اسماعیل (یعنی بخاری) نے لکھا اور میں نے بعض طلبہ کی کتاب میں لکھا دیکھا ہے کہ اسے ان سے میرے حوالے سے سنا (گویا امام

بخاری نے ان کی کتاب یعنی مسندِ احمد بن منیع سے یہ حدیث کتابت کی تو تحدیث کرتے وقت امانتِ علمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے حسین کو بطور اپنے شیخ کے ذکر کیا) یہ بخاری کی وفات کے بعد تینتیس برس زندہ رہے مسلم کے اقران میں سے تھے تو بخاری کی ان سے یہ روایت روایتِ اکابر عن اصاغر کی قبیل سے ہے، احمد بن منیع جو اس میں حسین کے شیخ ہیں شیوخِ بخاری کے طبقہِ وسطی میں سے ہیں اگر ان سے اسے بلا واسطہ بھی روایت کرتے تو یہ سند عالی نہ ہوتی احمد بن منیع جن کی کنیت ابو جعفر تھی کی وفات چوراسی برس کی عمر میں ۲۴۴ھ کو ہوئی ان کے دادا کا نام عبدالرحمٰن تھا جو ابو قاسم بغوی کے نانا تھے اسی لئے انہیں منیعی اور بنتِ منیع کا بیٹا کہا جاتا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے، حاکم نے جزم کے ساتھ انہیں حسین بن یحیی بن جعفر بیکندی قرار دیا بخاری نے ان کے والد یحیی سے بکثرت روایات لی ہیں وہ ان کے صغار شیوخ سے تھے یہ حسین بھی بخاری سے کافی چھوٹے ہیں بہر حال چاہے قبانی ہوں یا بیکندی بخاری میں حسین سے یہی ایک روایت ہے۔

اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

- 5681حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ أَبُو الْحَارِثِ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ عَنْ سَالِمٍ الأَفْطَسِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ .

(سابقہ) طرفہ - 5680

شیخ بخاری صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ابو یحیی کنیت اور کبار حفاظ میں سے تھے یہ بھی بخاری کے اصاغر شیوخ میں سے ہیں بخاری سے ایک سال قبل انتقال ہوا، ان کے شیخ سریج بن یونس احمد بن منیع کے طبقہ سے تھے ان سے دس برس قبل فوت ہوئے ان دونوں کے شیخ مروان بن شجاع حرانی مکنیٰ بابی عمرو ہیں، ابو عبداللہ مولی محمد بن مروان بن حکم نزیلِ بغداد ہیں احمد وغیرہ نے قوی قرار دیا ابو حاتم کہتے ہیں انکی حدیث لکھی جاتی ہے لیکن یہ قوی نہیں بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری الشہادات میں گزری بخاری کیلئے اس حدیث کا عالی سند سے سماع ممکن نہ ہوا ان کا مروان بن شجاع کے اصحاب سے سماع ہے مگر یہ حدیث ان سے دو واسطوں کے ساتھ سنی، سالم افطس جو ابن عجلان ہیں، کی بخاری میں دو روایتیں ہیں دونوں کے ان سے راوی مروان ہیں۔

(حدثني سالم الأفطس) دوسری روایت میں (عن سالم) ہے اسماعیلی کے ہاں:(عن المنيعي حدثنا جدي هو أحمد بن منيع حدثنا مروان بن شجاع قال ما أحفظه إلا عن سالم الأفطس حدثني) واقع ہے بقول ان کے گویا مروان سے یہ شک کے ساتھ ہوئی کہ انہیں یہ کس نے تحدیث کی، بقول ابن حجر احمد بن حنبل نے بھی مروان سے انہی الفاظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے ابن ماجہ نے احمد بن منیع سے بخاری کی طرح بغیر شک کے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی قاسم بن زکریا عن احمد بن منیع سے! فوائدِ ابو طاہر مخلص میں بھی (حدثنا محمد بن يحى بن صاعد حدثنا أحمد بن منيع) ہے۔(عن سعيد بن جبير) مسندِ دعلج میں محمد بن صباح کے طریق سے:(أظنه عن سعيد بن جبير) ہے اسماعیلی کو چاہئے تھا کہ اس کی بھی نشاندہی کرتے، حق یہ ہے کہ شکِ مذکور کا کوئی اثر نہیں حدیث بلا ریب متصل ہے۔(قال الشفاء في الخ) اسی طرح موقوفا وارد کیا لیکن اس

کا آخر مشعر ہے کہ یہ مرفوع ہے کیونکہ اس میں ہے: (و أنهى أمتي عن الكي) پھر (رفع الحديث) بھی ذکر کیا شائد اسی وجہ سے سند کے نازل ہونے کے باوجود اس کا ایراد کیا پھر اس کے ساتھ پہلی سے اکتفاء نہیں کیا حالانکہ اس میں (حدثني سالم) یعنی تصریح بتحدیث ہے اور دوسرے میں عنعنہ ہے۔

(رواه القُمي) یہ یعقوب بن عبد اللہ بن سعد بن مالک ابن ہانئ بن عامر بن ابو عامر اشعری ہیں، ان کے دادا ابو عامر صحابی ہیں یعقوب کی کنیت ابوالحسن تھی اہلِ قم (ایرانی انقلاب کے بانی خمینی اسی شہر کے تھے) میں سے تھے رَی میں سکونت پذیر ہوئے نسائی نے قوی اور دارقطنی نے غیر قوی قرار دیا بخاری میں ان کا ذکر اسی ایک جگہ ہے ان کے شیخ لیث ابن ابی سلیم کوفی سئ الحفظ تھے مسندِ بزار، الغیلانیات اور جزء ابن بخیت میں قمی کی یہ روایت عبدالعزیز بن خطاب عنہ کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ موصولاً مخرج ہے بعض شراح سے تقصیر سرزد ہوئی تو اسکی تخریج کو ابونعیم کی کتاب الطب کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ وہ اگرچہ اسی سند کے ساتھ ہے مگر وہ سنگی کی بابت ایک دیگر حدیث ہے اس کے الفاظ ہیں: (احتجموا لا يتبيغ بكم الدم فيقتلكم) (یعنی سنگی لگوایا کرو کہ کہیں تمہارے خون میں جوش ابھرے جو تمہیں قتل کر دے)

(في العسل و الجحم) کشمیہنی کے نسخہ میں (والحجامة) ہے عبدالعزیز بن خطاب کی مذکورہ روایت میں ہے: (إن كان في شيء من أدويتكم شفاء ففي مصة من الحجام أو مصة من العسل) (یعنی اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں شفاء ہے تو سنگی لگانے والے کے خون نکالنے میں یا خالص شہد کے استعمال میں) بخاری نے (في العسل والحجم) کے ساتھ اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس روایت میں کی کا ذکر واقع نہیں حمیدی نے الجمع میں غرابت سے کام لیا افراد البخاری میں لکھا پندرہویں حدیثِ طاوس عن ابن عباس کی مجاہد کی ان سے روایت سے ہے، لکھتے ہیں بعض رواۃ نے اس میں مجاہد کے حوالے سے ابن عباس عن النبیؐ سے نقل کیا: (في العسل والحجم الشفاء) یہ جسے بخاری کی طرف منسوب کیا میں نے اصلاً ہی اس میں نہیں دیکھی بلکہ کسی اور جگہ بھی نہیں، جس حدیث میں راویوں کا اختلاف ہے کہ آیا یہ مجاہد عن طاوس عن ابن عباس سے ہے یا عن مجاہد عن ابن عباس سے وہ ان دو قبروں کی بابت ہے (جن سے نبی اکرم کا گزر ہوا اور) جنہیں عذاب دیا جا رہا تھا اس طرف کتاب الطہارۃ میں اشارہ گزرا، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ مجھے اصلاً ہی طاؤس کے حوالے سے نہیں ملی اور جو مجاہد ہیں تو بخاری نے ان سے اسے تعلیقاً ہی نقل کیا ہے جیسا کہ بیان کیا اسے موصول کرنے والوں کا ذکر موجود ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حدیث لوگوں کی جملہ ادویہ کے ذکر کو محیط ہے اور یہ اس لئے کہ حجم (یعنی سنگی لگوانا) مستفرغِ دم (یعنی گندے خون کو باہر نکالنے والا) ہے جو کہ اعظم الأخلاط ہے (یعنی آلودگیوں کا بڑا سبب) ، یہ طریقۂ علاج ہیجانِ خون کے وقت سب سے کامیاب ہے، جہاں تک شہد ہے تو وہ بلغمی آلودگیوں کا مسہل ہے (یعنی بذریعہ اسہال انہیں خارج کرتا ہے) اسے معجونات میں شامل رکھا جاتا ہے تاکہ ان ادویہ کی قوت محفوظ رکھے اور بدن سے ان کا اخراج کرے، جہاں تک کی ہے تو یہ باغی خلط میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا مادہ اس کے ساتھ ہی منحسم (یعنی ختم) ہوتا ہے تبھی نبی اکرم نے اس کا وصف کیا پھر اس سے نہی صادر فرمائی، اسے اس لئے مکروہ سمجھا کہ اس میں شدید درد اور عظیم خطرہ ہے عربوں کی ضرب الامثال میں سے ہے: (آخر الدواء الكيّ) (یعنی آخری دوا کی ہے یعنی گرم لوہے وغیرہ سے داغ دینا، مطلب یہ کہ آخری چارہ کار کے طور پہ یہی

کرنا پڑتا ہے جب کسی دوائی سے فائدہ نہ ہو رہا ہو) نبی اکرم نے حضرت سعد بن معاذ وغیرہ کیلئے کیّ کا طریقہ استعمال کرایا تھا(کیونکہ حضرت سعد کے ہاتھ کی رگ میں تیر لگا اور مسلسل خون رس رہا تھا اور اس زمانہ میں اس کا موثر علاج یہی تھا) متعدد صحابہ کرام نے اکتواء کیا، ابن حجر کہتے ہیں نبی اکرم کی مراد (علاج کا) ان تین میں حصر نہ تھا، شفا کا کبھی کسی دیگر طریقہ سے بھی حصول ہو جاتا ہے انکی طرف بطور اصولِ علاج رہنمائی فرمائی اس لئے کہ امتلائی امراض یا تو دموی یا صفراوی یا بلغمی یا پھر سوداوی ہوتے ہیں، دموی امراض کا علاج (اس زمانہ میں) اخراجِ خون کے ساتھ تھا تو اس ضمن میں حجم کو خاص بالذکر اسلئے کیا کہ عرب کثرت سے اسکا استعمال کرتے اور اس سے مالوف تھے بخلاف فصد کے وہ بھی اگر چہ حجم کی مانند ہے مگر اکثر کے ہاں معروف نہ تھا البتہ (شرطة محجم) کی ترکیب فصد کو بھی متناول ہوسکتی ہے! یہ بھی کہ گرم علاقوں میں حجم فصد سے زیادہ کارگر ہے اور سرد علاقوں میں بھی فصد حجم سے زیادہ کامیاب نہیں، جہاں تک صفراوی امتلاء اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوئے، کا تعلق ہے تو اس کا علاج مسہل (ادویہ) کے ساتھ ہے اس کی طرف ذکرِ عسل کے ساتھ توجہ دلائی، آمدہ باب میں اس کی توجیہ بیان ہوگی، جہاں تک کیّ ہے تو یہ آخری چارہ کار کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے ان فضلات کے اخراج کیلئے جن کا (روایتی طریقہ ہائے علاج سے) اخراج مشکل ہو، اس سے منع حالانکہ اس میں شفاء کا اثبات کیا ہے یا تو اس لئے کیا کہ اطباء کا خیال تھا کہ یہ بطبعہٖ جسمِ مادہ کر دیتا ہے تو اس باعث اسے مکروہ سمجھا اسی لئے عرب کسی بیماری کے ظہور سے قبل ہی اس کی طرف مبادرت کرتے تھے اس گمان کے سبب کہ یہ جسمِ مادہ کرتا ہے تو مکتوی امرِ مظنون کے مدنظر اس تعذیبِ نار کے ساتھ تعجّل کا مظاہرہ کرتا (تاکہ شروع ہی سے متوقع مرض پر قابو پالیا جائے) کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ مرض ظاہر ہی نہ ہوتی جسے کیّ قطع کر دیتی، آنجناب کی کراہت کی اور اس کے استعمال کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ نہ اس کا ترک مطلقا ہو اور نہ استعمال مطلقاً بلکہ تب اسے اختیار کیا جائے جب یہ متعین ہو جائے کہ شفاء کی اب یہی ایک صورت ہے، ساتھ میں یہ اعتقاد بھی ہو کہ شفا منجانب اللہ ہے اسی تفسیر پر حضرت مغیرہ کی اس مرفوع حدیث کو محمول کیا جائے گا: (مَن اکتویٰ أو استرقیٰ فقد برأ من التوکل) (یعنی جس نے داغ لگوایا یا دم کروایا وہ توکل سے بری ہوا) اسے ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحیح کہا، الشیخ ابو محمد بن ابی جمرہ کہتے ہیں کیّ کی بابت آنجناب کی مجموع کلام سے معلوم پڑتا ہے کہ اس میں نفع بھی ہے اور ضرر بھی، جب منع کیا تو معلوم ہوا جانبِ مضرت اغلب ہے اس کی قریبی مثال شراب کی بابت اللہ تعالی کا ارشاد کہ اس میں منافع بھی ہیں پھر جب اس سے منع کیا تو معلوم ہوا اس کے نقصان دہ پہلو منافع سے اعظم ہیں، ان تینوں امور کی بابت علیحدہ علیحدہ باب میں بحث ہوگی، بعض نے کہا اس حدیث میں شفاء سے مراد مرض کی دو میں سے ایک قسم میں شفا ہے کیونکہ امراض یا تو مادیہ ہیں یا دیگر، مادیہ جیسا کہ گزرا یا حارہ ہوتی ہیں یا باردہ، دونوں میں سے ہر ایک اگر چہ رطبہ، یابسہ اور مرکبہ میں منقسم ہوتی ہے مگر اصل یہی کہ حار ہے یا بارد اور جو ان دونوں کے ماسوا ہیں وہ انہی میں سے ایک کے ساتھ منفعل ہوتی ہیں تو حدیث میں مثال کے طور سے اصلِ معالجہ کی آگاہی دی تو حارہ کا علاج خون کے اخراج کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ اس میں استفراغ مادہ اور تبرید مزاج ہے (یعنی گرم مزاج کو ٹھنڈا کرنا) اور باردہ کا علاج شہد کے ساتھ بتلایا کیونکہ اس میں تسخین، اِنضاج، تقطیع، تلطیف، جلاء اور تلیین ہے (یعنی: گرمائش پہنچانا، پختگی پیدا کرنا، پیٹ کا نارمل کرنا، نرم بنانا، جلاء یعنی پیٹ کے گند کو باہر پھینکنا اور نرم کرنا) تو اس وجہ سے آسانی کے ساتھ استفراغ مادہ ہو جاتا ہے،

جہاں تک کی ہے تو یہ امراضِ مزمنہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ان کا باعث بارد مادہ ہوتا ہے جو کبھی کسی عضو کے مزاج کو فاسد کر ڈالتا ہے تو کی کے ساتھ وہاں سے اس کا اخراج کیا جاتا ہے، وہ امراض جو مادیہ نہیں تو ان کے علاج کی طرف اس حدیث میں اشارہ کیا: (الحمی من فیح جھنم فأبرِدُوھا بالماء) (یعنی بخار جہنم کی گرمی سے ہے اسے پانی کے ساتھ ٹھنڈا کرو) اس پر اس کی اثنائے شرح کلام ہوگی، جہاں تک آپ کا یہ فرمان ہے: (و ما أحب أن أکتوِی) تو یہ آپ کے گوہ کا گوشت نہ کھانے کی جنس سے ہے حالانکہ اس کے اکل کو آپ کی تقریر حاصل ہے کہ آپ کے دستر خوان پر کھایا گیا اور خود آپ نے یہ عذر بیان فرمایا کہ طبعی کراہت محسوس کرتے ہیں۔

علامہ انور (شربة عسل) کے تحت کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ صفراوی امراض ارضِ عرب میں کثیر تھے تو اس میں شہد پینا مفید ہوتا ہے اور جو (شرطة الحجم) ہے وہ جلدی امراض میں ہے، شہد کے خواص میں سے ہے کہ وہ گرم ہے اگر اس میں پانی ملا لیا جائے تو اس کی خاصیت بارد ہو جاتی ہے جو شہد پی کر گرمی محسوس کرے اسے چاہئے کہ نہا لے اللہ کی اذن سے اس سے حرارت دور ہو جائے گی، (أنھی أمتی عن الکی) کے تحت کہتے ہیں کیونکہ بدن کو آگ کے ساتھ وسم کرنا تشاؤم ہے، (رواہ القمی الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ قمی تشیُّع کے ساتھ متہم تھا بخاری نے ان سے تعلیقاً نقل کیا ہے کئی دیگر جو خارجی ہونے کے متہم تھے، سے بھی احادیث کی تخریج کی ہے اور یہ متہمین بالرفض سے اکثر ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات (باوجود تشیع، رفض یا خروج کا میلان رکھنے کے) صدوق و عدول تھے، خوارج تو روافض سے بھی اصدق تھے زلتِ علمی (یعنی علمی فروگزاشت) کے سبب عدالت کی صفت ساقط نہیں ہو جاتی بخلاف کذب کے لہٰذا خوارج اگر صدوق ہوں تو ان کی روایت قبول کی جاتی ہے کیونکہ وہ علمی غلطی کا شکار ہوئے تھے بخلاف روافض کے کہ ان کا مبنیٰ کذب وزُور تھا اور یہ امر بابِ روایت میں سخت ترین جرح ہے۔

4 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَسَلِ (شہد بطورِ علاج)

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) (اللہ کا فرمان کہ شہد میں لوگوں کیلئے شفا ہے)

آیت ذکر کر کے یہ اشارہ دیا کہ (فیہ کی) ضمیر کا مرجع شہد ہے یہی جمہور کا قول ہے بعض اہلِ تفسیر نے قرآن کو اس کا مرجع قرار دیا ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض نے یہ بھی کہا کہ فرمانِ خداوندی: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاس) سے مراد کہ یہ بعض لوگوں کیلئے شفا ہے، ان کی اس بات کا باعث یہ بنا کہ شہد کچھ حضرات کیلئے نقصان دہ ہے مثلاً جو گرم مزاج کے حامل ہوں لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے عموم پر محمول کرنے میں یہ مانع نہیں کہ بطریق العرض یہ بعض ابدان کیلئے ضار ہو، عسل کا لفظ مذکر و مونث دونوں طرح مستعمل ہے، سو سے زائد اس کے اسماء ہیں اس میں کثیر منافع ہیں موفق بغدادی وغیرہ نے جن کا ملخص کیا اور لکھا کہ شریانوں اور انتڑیوں کی میل دور کرتا ہے دافعِ فضلات ہے معدہ کی صفائی کرتا ہے اور اسے معتدل طور پر مسخن کرتا ہے شریانوں کے دھانے کھولتا اور معدہ، جگر، پھیپھڑوں، مثانہ اور جوڑوں کو مضبوط کرتا ہے، اس میں اکل، طلاء اور تغذیہ کی رطوبتوں کی تحلیل ہے پھر معجونات کو محفوظ رکھتا ہے (یعنی جب ان میں ڈالا جائے) ادویہ کی مستکرَہ کیفیت دور کرتا ہے اور جگر اور سینے کو صاف کرتا ہے، پیشاب آور ہے، بلغمی کھانسی میں مفید ہے بلغمی اور بارد

مزاج کے حاملین کیلئے نافع ہے اگر اس کے ساتھ سرکہ کا اضافہ کرلیا جائے تو صفراوی مزاج والوں کیلئے بھی اس میں نفع ہے پھر یہ غذاؤں میں ایک مکمل غذا، دواؤں میں دوا، مشروبات میں سے ایک مشروب، حلاوات میں سے ایک حلویٰ، طلاؤں میں ایک طلاء اور مفرحات میں سے ایک مفرِح ہے، اس کے منافع میں سے یہ بھی ہے کہ اگر گرم کر کے عرقِ گلاب کے ساتھ پیا جائے تو جانور کے کاٹے میں مفید ہے اگر خالی پانی مکس کر کے نوش کیا جائے تو کتے کے کاٹے میں نافع ہے اگر اس میں تازہ گوشت رکھ دیا جائے تو تین ماہ تک اس کی طراوت قائم رہے گی اسی طرح کھیرا، کدو، باذنجان؟، لیموں اور اس قسم کے فواکہ کے ساتھ ملا کر اگر بدن میں لیپ کریں تو جوؤں اور ان کے انڈوں کا خاتمہ ہوگا اور بال لمبے، خوبصورت اور چمکدار ہوں گے آنکھوں میں لگانے سے نظر تیز ہوتی ہے (آنکھ میں اگر خارش ہوتی ہو تو بھی مفید ہے) دانتوں میں لگانے سے وہ صیقل اور مضبوط ہوں گے مردہ جسم کو لگائیں تو جلد خراب نہ ہوگی، قدیم اطباء مرکب ادویہ کی تیاری میں اسی پر انحصار کرتے تھے ان کی اکثر کتب میں اصلاً ہی سکر کا ذکر موجود نہیں (یعنی شہد ہی اس غرض کیلئے استعمال ہوتا تھا) ابونعیم نے طبِ نبوی میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا اسی طرح ابن ماجہ نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے ہر ماہ تین دن نہار منہ شہد چاٹا تو وہ کسی بڑی بلاء (یعنی بیماری) میں مبتلا نہ ہوگا۔

- 5682حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلْوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 6691، 6972

(يعجبه الخ) کرمانی لکھتے ہیں اعجاب اس امر سے اعم ہے کہ وہ بطورِ دواء ہو یا بطورِ غذا تو ترجمہ کے ساتھ اسی سے مناسبت اخذ کی جائے گی اس پر باقی کلام کتاب الاطعمہ میں گزر چکی۔

- 5683حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْغَسِيلِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضى الله عنهما -قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ أَوْ يَكُونُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تُوَافِقُ الدَّاءَ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

.أطرافه 5697، 5702، - 5704

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں خیر ہے تو سنگی لگوانے میں یا شہد پینے میں یا آگ سے داغنے میں ہے، بیماری کے موافق اور میں آگ سے داغا جانا پسند نہیں کرتا۔

(عبد الرحمن ابن الغسيل) غسیل کا نام حنظلہ بن ابو عامر اوسی انصاری ہے احد میں جنابت کی حالت میں شہید ہوئے تو فرشتوں نے غسلِ جنابت دیا اسی سے انہیں غسیل (الملائکہ) کہا جانے لگا، یہ فعیل بمعنی مفعول ہے وہ عبدالرحمٰن مذکور کے دادا تھے، نسب نامہ یہ ہے: (ابن سليمان بن عبدالرحمن بن عبدالله بن حنظلة)، عبدالرحمٰن کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حضرات انس اور سہل بن سعد کو دیکھا ہے ان کی اکثر روایات تابعین سے ہیں اکثر کے نزدیک ثقہ ہیں نسائی کا ان کے

بارہ میں قول مختلف ہوا بقول ابن حبان کثیرا وقات غلطی کر جاتے تھے سوسال سے زائد عمر پائی تو اس وجہ سے آخر میں حافظہ متغیر ہو گیا ہوگا بہر حال شیخین کے ہاں قابلِ احتجاج ہیں ان کے شیخ عاصم بن عمر بن قتادہ بن نعمان انصاری اوسی ہیں ابو عمر کنیت تھی بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری اوائل الصلاۃ کے باب(من بنى مسجدا) میں گزری، تابعی اور سب کے ہاں ثقہ ہیں، عبدالحق نے الاحکام میں غرابت سے کام لیا جب لکھا کہ ابن معین اور ابوزرعہ نے انہیں ثقہ اور دیگر نے ضعیف قرار دیا ہے ابوالحسن بن قطان نے اس کا رد کیا اور کہا میرے علم کے مطابق کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی، بقول ابن حجر یہی بات ہے۔

(إن كان فى الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے احمد کی ابواحمد زبیری عن ابن الغسیل سے روایت میں بھی یہی ہے آگے چند ابواب کے بعد بغیر شک کے لفظِ اول کے ساتھ آئے گی مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اس بارے باب (الحجامة من الداء) میں ایک واقعہ ذکر ہوا تھا ابن تین کہتے ہیں درست (أو يكن) ہے کیونکہ مجزوم پر معطوف ہے تو یہ بھی مجزوم ہوگا بقول ابن حجر احمد کی روایت میں (إن كان أو إنْ يكن) ہے شائد راوی نے ضمہ کا اِشباع کیا جس سے سامع نے واؤ سمجھ لیا تو اس کا اثبات کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہو:(إن كان فى شئ أو إن كان يكون فى شئ ء) تب تردد یکون کے لفظ کے اثبات وعدم میں ہے ،بعض نے واوِ مشدد اور نونِ ساکن کے ساتھ پڑھا مگر یہ محفوظ نہیں، لذعۃ آگ کی خفیف تپش جبکہ لدغ ذات السم (یعنی زہریلے حشرات) کا ڈنگ مارنا یا ڈسنا ۔ (توافق الداء) اس سے اشارہ ملا کہ کی اسی وقت مشروع ہے جب اس مرض کے ازالہ کی صورت نکلتی ہو تجربۃً اسکا استعمال نہیں کرنا چاہئے، پوری طرح تحقیق کے بعد ہی اسے آزمانا چاہئے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس موافقت سے مراد تقدیر کی موافقت ہو۔(و ما أحب أن أكتوى)اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آرہی ہے۔

علامہ انور (لذعة) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد کی ہے اردو میں لکھا: سوزش، کہتے ہیں، موافقتِ داء کی قید دال ہے کہ یہ شرطِ شفاء ہے تو لازم نہیں شہد ہر مرض میں مفید ہو،(صدق الله الخ) کی بابت کہتے ہیں یہاں صدق وکذب صفات الفعل میں سے ہیں۔

- 5684حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِى الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ أَخِى يَشْتَكِى بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلاً ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلاً ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ فَعَلْتُ فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلاً فَسَقَاهُ فَبَرَأَ .طرفه - 5716

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی کہ میرے بھائی کو پیٹ کی تکلیف ہے آپ نے فرمایا اس کو شہد پلاؤ وہ دوبارہ آیا، فرمایا اور شہد پلاؤ وہ پھر آیا اور کہا میں نے کیا ہے تو آپ نے فرمایا اللہ کا فرمان سچ ہے اور تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے تم اور شہد پلاؤ چنانچہ وہ پلاتا رہا، پس وہ تندرست ہو گیا۔

اس حدیث کی مفصل شرح باب (دواء المبطون) میں ہوگی شیخِ بخاری عباس نرسی ہیں سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 5 باب الدَّوَاءِ بِأَلْبَانِ الإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا)

یعنی کسی ایسی مرض میں جس میں یہ مفید ہو۔

- 5685حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا سَلاَّمُ بْنُ مِسْكِينٍ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا كَانَ بِهِمْ سَقَمٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آوِنَا وَأَطْعِمْنَا فَلَمَّا صَحُّوا قَالُوا إِنَّ الْمَدِينَةَ وَخِمَةٌ فَأَنْزَلَهُمُ الْحَرَّةَ فِي ذَوْدٍ لَهُ فَقَالَ اشْرَبُوا أَلْبَانَهَا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ ﷺ وَاسْتَاقُوا ذَوْدَهُ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مِنْهُمْ يَكْدُمُ الأَرْضَ بِلِسَانِهِ حَتَّى يَمُوتَ قَالَ سَلاَّمٌ فَبَلَغَنِي أَنَّ الْحَجَّاجَ قَالَ لأَنَسٍ حَدِّثْنِي بِأَشَدِّ عُقُوبَةٍ عَاقَبَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثَهُ بِهَذَا فَبَلَغَ الْحَسَنَ فَقَالَ وَدِدْتُ أَنَّهُ لَمْ يُحَدِّثْهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۳) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، 6805، - 6899

سلام لامِ مشدد کے ساتھ ہے، یہ ازدی ہیں ان سے بخاری میں دو احادیث مروی ہیں دوسری کتاب الادب میں آئے گی اللباس کی ایک روایت موسی بن اسماعیل حدثنا سلام عن عثمان بن عبد اللہ کے حوالے سے ہے تو کلاباذی نے رائے دی کہ یہ سلام بن مسکین ہیں، ایسا نہیں بلکہ وہ ابن ابی مطیع ہیں وہاں اس کی حجت ذکر کروں گا۔ (حدثنا ثابت) یہ بنانی ہیں اسماعیلی کے ہاں بہز بن اسد نے سلام بن مسکین سے روایت کیا کہ ثابت نے حسن اوران کے ساتھیوں کو یہ حدیث بیان کی اور میں بھی وہاں موجود تھا اس سے اخذ کیا جائے گا کہ راوی کے (حدثنا) کے ساتھ کوئی حدیث ذکر کرنے میں یہ شرط نہیں کہ محدث عنہ نے قصد کے ساتھ انہیں یہ تحدیث کی بلکہ اگر ان سے اتفاقا سن لی تو بھی اس لفظ کے ساتھ آگے بیان کرسکتا ہے، اس اسناد کے سب رواۃ بھی بصری ہیں۔ (أن ناسا) بہز کی روایت میں (من أهل الحجاز) بھی ہے الطہارۃ میں گزرا کہ وہ عکل یا عرینہ سے تھے، یہ ثابت ہے کہ وہ آٹھ تھے چار عکل اور تین عرینہ کے چوتھا ان کا نوکر تھا۔ (كان بهم سقم الخ) سیاق میں اختصار ہے یہ سقم اولا تو بھوک کی وجہ سے تھا یا سفر کی تھکان کے سبب، جب یہ زائل ہوا تو وخم المدینہ (یعنی مدینہ کی ناموافق آب وہوا) سے ڈرے یا تو اسلئے کہ دیہاتی تھے شہروں کی آب وہوا کے رسیا نہ تھے یا مدینہ میں جو بخار ہو جاتا تھا اس سے، آمدہ روایت میں مذکور (اجتووا المدينة) سے یہی مراد ہے، کتاب الطہارۃ میں جویٰ کی تفسیر گزری بہز کی روایت میں ہے: (بهم ضر و جهد) اس سے سابقہ کہی بات کا اشارہ ملا (یہ بھی محتمل ہے کہ پہلے ہی سے لوٹ مار کا منصوبہ ذہن میں بنا کر آئے ہوں اسی کے تحت یہ بات کہی جس پر حسب توقع چراگاہ میں رہنے کا حکم ملا)۔

(في ذود له) ابن سعد نے ذکر کیا کہ ذود کی تعداد پندرہ تھی بہز کی روایت میں ہے کہ اونٹ حرہ کی جانب ایک راعی کے ساتھ تھے۔ (ألبانها) ابوقلابہ وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں (و أبوالها) بھی گزرا۔ (و سمر) کشمیہنی کے نسخہ میں راء کی جگہ لام ہے اس کی شرح گزر چکی۔ (فرأيت الخ) بہز کی روایت میں مزید (من الغم والوجع) بھی ہے ابوعوانہ کی روایت میں ہے

کہ حرارت اور شدت کے باعث زمین کی برودت چوستا تھا۔(قال سلام) اسی سند کے ساتھ متصل ہے، حجاج سے مراد ابن یوسف ثقفی ہے ایک روایت میں ہے اس نے حضرت انس کو بلا کر کہا یہ میری انگشتری ہے اسے اپنے ہاتھ میں پہن لو ای(یصیر خازنا له) (یعنی انہیں اپنا وزیر خزانہ بننے کو کہا) انہوں نے کہا میں اس سے عاجز ہوں تب کہا:(فحدثنی بأشد الخ) (شائد اس ظالم کا مقصد حضرت انس کو ڈرانا بھی ہو پہلے گزرا کہ انہیں تنگ کرتا رہتا تھا حتی کہ شام جا کر خلیفہ سے شکایت کی تو اس نے سختی سے منع کیا)۔(عاقبه النبی) مذکر ضمیر استعمال کی، عقاب کے لفظ کے ارادہ سے، بہز کی روایت میں(عاقبها) ہے ظاہر لفظ پر۔(وددت أنه لم یحدثه) نسخہ کشمیہنی میں(بهذا) بھی ہے، بہز کی روایت میں ہے یہ سنتے ہی حجاج منبر پر چڑھا اور تقریر کرتے ہوئے کہا ہمیں انس نے بیان کیا ہے کہ نبی اکرم نے اللہ کی معصیت کی پاداش میں کچھ لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹے اور آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں کیا ہم اللہ کی معصیت کی پاداش میں ایسا نہیں کر سکتے!(اسی لئے حسن بصری نے خواہش ظاہر کی تھی کہ کاش اس ظالم کو یہ نہ بیان کیا ہوتا کہ اپنی مرضی کا نتیجہ نکالے گا، پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے ان کا یہ حشر اسلئے کیا کہ انہوں نے بھی اس مسلمان چرواہے کے ساتھ یہی کیا تھا گویا یہ قصاص تھا) اسماعیلی نے ایک اور سند کے ساتھ ثابت سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے حضرت انس نے کہا مجھے کبھی کسی چیز پر ایسا تاسف نہیں ہوا جو حجاج کو یہ حدیث بیان کرنے پر ہوا، اس کی وجہ یہ تھی کہ حجاج سزائیں دینے میں بڑا مسرف تھا ادنی شبہ کی بنیاد پر بھی پکڑ لیتا تھا، اس واقعہ میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ بعض طرق میں تصریح ہے کہ وہ مرتد ہو گئے تھے پھر یہ حدود اور مثلہ سے نہی نازل ہونے سے قبل کا واقعہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا اور المغازی میں بھی گزرا، اس بارے تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے۔

- 6 باب الدَّوَاءِ بِأَبْوَالِ الإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنا)

- 5686حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا اجْتَوَوْا فِي الْمَدِينَةِ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِيهِ يَعْنِي الإِبِلَ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَلَحِقُوا بِرَاعِيهِ فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ أَبْدَانُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ وَسَاقُوا الإِبِلَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ
(سابقہ) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5727، 6802، 6803، 6804، 6805، 6899

ابوالِ ابل کے ذریعہ علاج کے بارہ میں خصوصیت کے بھی ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے ابن منذر نے ابن عباس سے مرفوعا تخریج کیا کہ:(علیکم بأبوال الابل فإنها نافعة للذربة بطونهم) ذربہ ذرب کے جمع ہے فسادِ معدہ کو کہتے ہیں۔(اجتووا فی) یہاں اثبات(فی) کے ساتھ ہی ہے، یہ ظرفیہ ہے یعنی مدینہ میں اثنائے اقامت اس میں مبتلا ہوئے ابوقلابہ عن انس کی روایت میں اس کے بغیر ہے۔(قال قتادة) اسنادِ مذکور کے ساتھ موصول ہے ان کے قول(فحدثنی محمد الخ) کے لئے معلق

مسلم کی سلیمان تیمی عن انس سے روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے یہ اس لئے کیا کہ انہوں بھی چرواہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں، آگے کتاب الدیات میں اس کا واضحاً ذکر آئے گا۔

علامہ انور (الدواء بألبان الإبل) کے تحت کہتے ہیں اس میں صراحت ہے کہ البانِ ابل اور ان کے ابوال کا یہ شرب بطورِ علاج تھا نہ کہ یہ ان کی طہارت کی دلیل ہے جیسا کہ مالک نے کہا، ہمارے ہاں حرام شئی کے ساتھ علاج جائز ہے۔

- 7 باب الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ (کلونجی)

حبہ سوداء سے کیا مراد ہے، اس کا آخر الباب میں ذکر ہوگا۔

- 5687حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَبْجَرَ فَمَرِضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحُبَيْبَةِ السَّوْدَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا خَمْسًا أَوْ سَبْعًا فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ اقْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطَرَاتِ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا بے شک یہ کالا دانہ (کلونجی) سام کے علاوہ ہر بیماری کی دوا ہے میں نے کہا سام کیا ہے؟ فرمایا موت۔

شیخ بخاری مشہور محدث ابوبکر ہیں، ابو شیبہ ان کے دادا تھے نام ابراہیم جبکہ والد کا نام محمد تھا ابراہیم واسط کے قاضی تھے۔ (حدثنا عبيدالله) تمام نسخوں میں یہ غیر منسوب ہیں ابن ماجہ نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے انہیں غیر منسوب ذکر کیا ابونعیم نے مستخرج میں جزم کے ساتھ انہیں ابن موسی قرار دیا ہے اسماعیلی نے اسے ابوبکر اعین اور خطیب نے کتاب روایۃ الآباء عن الأبناء میں ابو مسعود رازی کے طریق سے تخریج کیا، ہمیں ان کے طریق سے عالی سند کے ساتھ بھی ملی ہے اسے احمد بن حازم نے بھی اپنی مسند میں ابو غرزہ سے نقل کیا اور انہی کے طریق سے خطیب نے، سب عبیداللہ بن موسی سے راوی ہیں جو مشہور کوفی محدث تھے بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ نقل کرتے ہیں سند کے جملہ راوی کوفی ہیں منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن خالد بن سعد) یہ ابو مسعود انصاری بدری کے مولیٰ تھے بخاری میں ان کی بس یہی ایک روایت ہے اسے منجنیقی نے کتاب روایۃ الأکابر عن الأصاغر میں عبیداللہ بن موسی سے اسی سند کے ساتھ تخریج کیا اور منصور اور خالد کے درمیان مجاہد کو داخل کر دیا منجنیقی کی روایت میں (خالد بن سعيد) مذکور ہے یہ وہم ہے خطیب نے توجہ دلائی۔ (غالب بن أبجر) ابجر بروزنِ احمد ہے کہا جاتا ہے یہ صحابی ہیں جنہوں نے نبی اکرم سے حمر اہلیہ کی بابت سوال کیا تھا ان کی حدیث ابو داؤد کے ہاں ہے۔ (فعاده ابن أبي عتيق) ابوبکر اعین کی روایت میں ہے: (فعاده أبوبكر بن أبي عتيق) سوائے منجنیقی کے تمام اصحابِ عبیداللہ نے یہی کہا، انہوں نے (عن خالد بن سعيد عن

غالب بن أبجر عن أبی بکر الصدیق عن عائشة) ذکر کیا اور مختصراً یہی قصہ بیان کیا اس کے سیاق کے ساتھ صواب متین ہوتا ہے! خطیب لکھتے ہیں سند میں (عن غالب) کہنا وہم ہے ان کا اس روایت میں کوئی دخل نہیں خالد نے غالب کے ساتھ اس کی ابو بکر بن ابی عتیق سے ساعت کی ہے، کہتے ہیں یہ ابوبکر بھی ابوعتیق عبد اللہ بن محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی بکر صدیق ہیں ابوعتیق ان کے والد کی کنیت تھی وہ بھی صحابہ میں شمار کئے جاتے ہیں کیونکہ نبی اکرم کی حیات میں پیدا ہوئے تھے تو اس نسل کے چار افراد صحابہ ہیں وہ، ان کے والد، ان کے دادا اور پردادا (یعنی صدیق اکبر اوران کے والد حضرت ابوقحافہ)۔

(السویداء) یہاں دونوں مصغراً ہیں البتہ کشمیہنی کے ہاں (السوداء) ہے اس حدیث کی تخریج کرنے والے اکثر کے ہاں یہی ہے۔(أن هذه الحبة الخ)نسخۂ کشمیہنی میں ہے:(أن فی الخ)اعین کی روایت میں ہے:(هذه الحبة السوداء التی تكون فی الملح) یہ میرے لئے باعثِ اشکال تھا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان کی مراد کمون (یعنی زیرہ) ہے، عربوں کی عادت تھی کہ اسے نمک کے ساتھ خلط کرتے تھے۔(إلا من السام)ابن ماجہ کے ہاں:(إلا أن یکون الموت) ہے اس سے عیاں ہوا کہ موت ایسی داء ہے جس کے سامنے جملہ دوائیں عاجز ہیں، ایک شاعر کہتا ہے: (و داء الموت لیس له دواء)۔(قلت ما السام الخ) سائل اور قائل کا نام نہ جان سکا خیال ہے کہ سائل خالد بن سعد اور مجیب ابن ابوعتیق ہیں ابن ابوعتیق نے یہ جو مشورہ دیا اطباء نے اس کا ذکر ایسے زکام کے ضمن میں کیا ہے جس کے ساتھ بہت چھینکیں آرہی ہوں، انہوں نے لکھا کہ کلونجی کا کاٹ کر نرمی سے پیسا جائے پھر زیتون کے تیل میں بھگویا جائے پھر تین تین قطرے ناک میں ڈالے جائیں، تو شائد حضرت غالب کو یہی عارضہ لاحق تھا جس کا یہ علاج بتلایا، بظاہر یہ ان پر موقوف ہے ممکن ہے اس کا علم ان کے پاس مرفوعا ہو، اسماعیلی کی روایتِ اعین میں (من کل داء) کے بعد ہے(و أقطِرُوا علیها شیئا من الزیت)(یعنی اس پہ زیتون کے چند قطرے ڈالو) ان کی ایک اور روایت میں یہ بات (و ربما قال الخ) کے ساتھ ہے(کہ شائد یہ بھی کہا) اسماعیلی مدعی ہیں کہ یہ زیادت حدیث میں مدرج ہے، ابن ابوشیبہ کی روایت نے اس کی توضیح کی پھر میں نے اسے حدیثِ بریدہ سے مرفوعا بھی پایا چنانچہ مستغفری نے کتاب الطب میں حسام بن مصک عن عبد اللہ عن بریدہ عن النبی ﷺ نقل کیا کہ حبہ سوداء میں شفاء ہے، کہتے ہیں ایک روایت میں ہے کہا گیا حبہ سوداء کیا ہے؟ فرمایا شونیز (یعنی کلونجی)، کہا میں اس کا کیا کروں؟ فرمایا اکیس دانے لو اور انہیں کپڑے کی ایک پٹی میں باندھ لو اور ایک رات انہیں پانی میں بھگوئے رکھو صبح دم دائیں نتھنے میں ایک قطرہ اور بائیں میں دو ڈالو اگلے دن دائیں میں دو اور بائیں میں ایک ڈالو تیسرے دن دائیں میں ایک اور بائیں میں دو ڈالو، اس سے ماخوذ ہوا کہ اس کے شفاء ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر مرض میں صرفا (یعنی خالص) یہ مستعمل نہ ہوگا بلکہ کبھی مفرد طور سے اور کبھی مرکب طور سے استعمال ہوگا اسی طرح کبھی مسحوق (یعنی باریک پیس کر) اور کبھی غیر مسحوق اور کبھی اکلاً، کبھی شرباً، کبھی سعوطاً (یعنی ناک میں چڑھا کر) اور کبھی ضماداً (یعنی پٹی میں باندھ کر) استعمال ہوگا (گویا یہ اطباء کی عقلیت وفہم پر منحصر ہے کہ اسے کس طریقہ سے استعمال کراتے ہیں) بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے کہ آپ کے فرمان (کل داء) کی تقدیر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ علاج کو قبول کرے، یہ دراصل امراضِ باردہ میں نافع ہے حارہ میں نہیں، ہاں کبھی بعض گرم وخشک امراض میں بالعرض اسے داخل کیا جا سکتا ہے جس سے بارد اور رطب دواؤں کو قوت ملے گی اور وہ سریع التاثیر ہوں گی، بعض حارہ امراض میں گرم دوا کا استعمال اس کی کسی غیر مستنکر خاصیت

کے سبب کیا جاتا ہے جیسے عنزروت (یعنی زہر چشم) جو گرم ہے اور رمد (یعنی آشوب چشم) کی مرکب ادویہ میں استعمال کیا جاتا ہے حالانکہ اطباء متفق ہیں کہ رمد ورمِ حار ہے، طب کے ماہرین کہتے ہیں کلونجی کی طبع گرم خشک ہے اور یہ نفخ (یعنی پیٹ کا پھولنا) کا ازالہ کرتی ہے حمی الرِبع (یعنی چوتھیا بخار، یعنی جو ہر چوتھے دن چڑ جاتا ہے) اور بلغمی بخار میں مفید ہے، سُدد (ناک بند ہونا) اور ریح کیلئے مفتح (یعنی کھولنے والا) ہے، معدہ کی رطوبت خشک کرتا ہے اگر پیس کر شہد میں گوندھ کر گرم پانی کے ساتھ استعمال کیا جائے تو پتھری کو پگھلا دے گا اور پیشاب و براز آور ہے اس میں جلاء اور تقطیع (یعنی پیٹ کا صفائی کرنے کی صلاحیت) ہے، اگر اسے پیس کر روئی اور چمڑے کی پٹی میں باندھا جائے پھر اسے سونگھتے رہنے سے ٹھنڈے زکام میں فائدہ ہوگا اس کے سات دانے کسی عورت کے دودھ میں بھگوئے جائیں اور یرقان کے مریض کے ناک میں چڑھایا جائے تو اسے افاقہ ہوگا، مثقال برابر اس کی مقدار پانی کے ساتھ پینے سے ضیقِ نفس (دمہ) میں فائدہ ہوگا اس کے ساتھ پٹی باندھنے سے صداع بارد (یعنی سردی لگنے کی وجہ سے سر درد) میں نفع ہوگا، اگر سرکہ میں ڈال کر پکایا جائے پھر کلیاں کی جائیں تو ٹھنڈ کی وجہ سے پیدا شدہ دانتوں کے درد کیلئے مفید ہے، یہ مذکورہ فوائد اور ان سے بھی کثیر ابن بیطار وغیرہ کی منافعِ مفردات کے ذکر پر مشتمل کتب سے اخذ کئے گئے ہیں

خطابی لکھتے ہیں آپ کا قول (من کل داء) ایسا عموم ہے جس کے ساتھ خصوص مراد ہوتا ہے کیونکہ نبات میں سے کسی شیٔ کی طبع میں ایسی خاصیت نہیں جو مقابل طبائعِ امراض کے ان کے مقابل کے ساتھ علاج کے ضمن میں تمام امور کی جامع ہو، مراد یہ ہے کہ اس میں ہر اس داء سے شفاء ہے جو رطوبت سے پیدا ہوتی ہو، ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں اطباء کی نظر میں حبہ سوداء کی نسبت شہد اس امر کے اقرب ہے کہ اس میں ہر بیماری سے شفاء ہو اس کے باوجود بعض امراض ایسی ہیں کہ اگر ان میں مبتلا شخص شہد پئے تو اسے نقصان ہوگا، تو اگر شہد کی بابت اس قرآنی جملہ: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) سے مراد اکثر و اغلب ہے تو کلونجی کو بھی اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، دیگر حضرات نے کہا نبی اکرم مریض کی حالت کا مشاہدہ کر کے اس کے مطابق دوا ذکر فرماتے تھے تو شائد کلونجی کی بابت آپکا یہ قول ایسے شخص کی مرض کے موافق ہو جس کا مزاج بارد ہے تو آپ کے فرمان (شفاء من کل داء) کا معنی ہوگا اس مرض کی جنس سے جس بابت اس قول کا صدور ہوا اور تخصیص بالحیثیت کثیر و شائع ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں لوگوں نے اس حدیث میں کلام کی اور اس کے عموم کو خاص کیا اور اہلِ طب و تجربہ کے اقوال کو اپنے مدنظر رکھا جبکہ ان کے اقوال کا خطا ہونا مخفی نہیں کیونکہ اگر ہم اہلِ طب کے اقوال کو سچ مانیں جن کے علم کا غالب مدار تجربہ پر ہے جس کی بناء ظنِ غالب پہ ہے تو اس ذات کے قول کی تصدیق جو اپنی مرضی سے بات ہی نہ کرتے تھے ان کی کلام کی نسبت اولیٰ بالقبول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کے عموم پر محمول کرنے کی توجیہہ کا ذکر گزرا کہ اس سے مراد اِفراد و ترکیب سے اعم ہے، اس میں کوئی محذور نہیں اور نہ ظاہرِ حدیث سے خروج ہے۔ اسے ابن ماجہ نے بھی نقل کیا۔

- 5688حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَالسَّامُ الْمَوْتُ وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ الشُّونِيزُ

(سابقہ کے ہم معنی)

(أخبرني أبو سلمة) یہ ابن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں (و سعید الخ) عقیل کی روایت میں یہی ہے اسے مسلم نے دو طرق سے تخریج کیا ہے ہر ایک میں ان دونوں میں سے ایک پر اقتصار کیا، مسلم نے اسے علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی نقل کیا ہے۔ (الشونیز) اسی طرح ابن شہاب کی السام کی تفسیر پر اسے معطوف کیا، اس کا مقتضا ہے کہ حبہ سوداء کی تفسیر اس کی بھی سمجھی جائے، شونیز سین پر پیش، واو پر سکون اور نونِ ساکن کے ساتھ ہے بقول قرطبی ہمارے بعض مشائخ نے شین پر زبر پڑھی ہے، عیاض نے ابن اعرابی کے بارہ میں ذکر کیا کہ وہ شینیز کہتے تھے حبہ سوداء کی شونیز کے لفظ کے ساتھ تفسیر اسلئے کہ وہ تب ان کے ہاں مشہور تھا، آج اس کے برعکس ہے آج حبہ سوداء اہل عصر کے ہاں شونیز کی نسبت بہت زیادہ مشہور ہے، اس کی شونیز کے ساتھ تفسیر ہی اکثر و اشہر ہے یہ کمونِ اسود ہے اسے کمونِ ہندی بھی کہا جاتا ہے ابراہیم نے غریب الحدیث میں حسن بصری سے نقل کیا کہ یہ خردل ہے ابو عبید ہروی نے غریبین میں لکھا کہ یہ ثمرۃ البُطم ہے اس کے درخت کا نام ضرو ہے، جوہری کہتے ہیں یہ کمکام نامی ایک درخت کی صمغ (یعنی گوند) ہے جو یمن سے درآمد کی جاتی ہے خوشبودار ہے بخور (یعنی خشبودار دھونی) میں استعمال کی جاتی ہے بقول ابن حجر یہاں جزماً یہ مراد نہیں، قرطبی کہتے ہیں شونیز کے ساتھ اس کی تفسیر دو وجہ سے اولی ہے ایک یہ کہ اکثر کا قول ہے دوم اسکے منافع کی کثرت بخلاف خردل اور بطم کے۔

علامہ انور (وهو الشونيز) کے تحت کہتے ہیں اردو میں اسے کلونجی کہتے ہیں، یہ نیل اور شبرم کے دانہ سے جدا ہے وہ سخت گرم ہے اسے ہندی میں کالا دانہ کہتے ہیں بعض نے سوداء کا ترجمہ کالا دانہ کیا، یہ غلط ہے جالینوس نے کلونجی کے چالیس فائدے گنوائے ہیں، ہمیں جالینوس سے کیا غرض! یہ ہمارے رب کی طرف سے دواء ہے اس سے وہی منتفع ہوگا جو اس پر متوکل اور اپنا امر اسے تفویض کرتا ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں سیوطی نے لکھا ہے کہ جب ان سے کسی رات تہجد رہ جائے تو وہ بیمار پڑ جاتے ہیں ایک جگہ لکھا مجھے حالتِ بیداری میں بائیس مرتبہ نبی اکرم کی زیارت نصیب ہوئی ہے اسکے باوجود سخاوی کا رد کیا اور اس میں سخت زبان استعمال کی، ایک کتاب لکھی جس کا عنوان تھا: (الكاوي على رأس السخاوي) حالانکہ سخاوی ان سے بڑے عالم تھے۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

8 - باب التَّلْبِينَةِ لِلْمَرِيضِ (مریض کیلئے تلبینہ تیار کرنا)

تلبینہ کبھی بلا ہاء بھی کہا جاتا ہے، اصمعی کہتے ہیں یہ آٹے یا نخالہ (یعنی آٹے سے نکلے بھوسے) کا حساء (یعنی میٹھی ڈش) ہے جس میں شہد بھی ملا ہو دیگر نے شہد یا دودھ کا کہا، رقت و بیاض میں دودھ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام پڑا ابن قتیبہ کہتے ہیں جنہوں نے اس میں دودھ کی مخالطت کا کہا ان کے قول پر اسی وجہ سے یہ نام پڑا، ابو نعیم الطب میں لکھتے ہیں: (هي دقيق بحت) بعض نے کہا اس میں چربی بھی ہوتی ہے داؤدی کے مطابق غیر خمیر آٹا لے کر اس کا پانی نکال دیں اور حسو بنالیں جس میں کوئی شئ نہ ملی ہو تبھی اس کا نفعِ کثیر ہے موفق بغدادی کہتے ہیں تلبینہ حساء ہے جو دودھ کے قوام میں تیار کیا جاتا ہے یہ نضیج دقیق (یعنی پکا ہوا آٹا) ہے نہ کہ غلیظ نئ (یعنی کچا گاڑھا)۔

- 5689حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينِ لِلْمَرِيضِ وَلِلْمَحْزُونِ عَلَى الْهَالِكِ وَكَانَتْ تَقُولُ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ التَّلْبِينَةَ تُجِمُّ فُؤَادَ الْمَرِيضِ وَتَذْهَبُ بِبَعْضِ الْحُزْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ٨ ص:٧٥٢) .طرفاه 5417، - 5690

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔(يونس بن يزيد عن عقيل) یہ روایتِ اقران سے ہے نسائی نے جیسا کہ ابوعلی اسیوطی نے ان سے نقل کیا، ذکر کیا کہ عقیل اس میں زہری سے منفرد ہیں ترمذی میں محمد بن سائب بن برکۃ عن امہ عن عائشہ کی تلبینہ والی حدیث کے عقب میں ہے کہ زہری نے عروہ عن عائشہ بھی اسے نقل کیا ہے یہ سند ذکر کی :(حدثنا بذلك الحسين بن محمد حدثنا أبو اسحاق الطالقانی حدثنا ابن المبارك عن يونس عن الزهری) مزی کہتے ہیں (ترمذی کے) نسخ میں اسی طرح ہے عقیل مذکور نہیں بقول ابن حجر اسے اسماعیلی نے نعیم بن حماد اور عبد اللہ بن سنان کلاہما عن ابن مبارک سے عقیل کے ذکر کے بغیر تخریج کیا ہے اسی طرح علی بن حسن بن شقیق عن ابن مبارک سے بھی مگر اس سند میں عقیل موجود ہیں، یہی محفوظ ہے گویا جنہوں نے عقیل کا ذکر نہیں کیا وہ سالکِ جادہ ہوئے کیونکہ یونس زہری سے مکثر ہیں، عقیل سے اسے لیث بن سعد نے بھی روایت کیا ہے، یہ کتاب الاطعمہ میں گزری۔

(للمريض والمحزون) لیث عن عقیل کی روایت میں گزرا کہ حضرت عائشہ میت کے گھر والی خواتین کیلئے تلبینہ پکواتیں اور انہیں کھلاتیں تھیں (تا کہ ان کا غم ہلکا ہو)۔(فإنها تجم)ثلاثی اور رباعی دونوں طرح پڑھا گیا، معنی ایک ہے لیث کی روایت میں ہے :(فإنها مَجَمَّة) میم وجیم کی زبر اور دوسرے میم کی شد کے ساتھ ہی مشہور ہے،(مُجِمَّة) بھی پڑھا گیا ہے معنی ایک ہے یعنی دل کو کچھ راحت پہنچاتا اور ازالہِ ہَم (ہم یعنی پریشانی) کرتا ہے، جامّ مستریح کو کہتے ہیں مصدر جمام اور اِجمام ہے کہا جاتا ہے :(جمَّ الفرسُ و أجمَّ) جب خالی چھوڑا جائے کوئی سوار نہ ہو، اس سے اسکی نشاط بڑھتی ہے ابن بطال نے ذکر کیا کہ یہ (تخم) بھی مروی ہے کہتے ہیں(والمنحمة المكنسة)۔

- 5690حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينَةِ وَتَقُولُ هُوَ الْبَغِيضُ النَّافِعُ

(سابقہ حوالہ) .طرفاه 5417، - 5689

شیخِ بخاری کندی کوفی ہیں ابو المغراء کا نام معدیکرب تھا فروہ کی کنیت ابو القاسم تھی شیوخِ بخاری کے طبقہِ وسطی سے ہیں، وہ ان سے مکثر نہیں۔(و تقول هو الخ) اس میں یہی موقوفا ہے اسماعیلی نے یہ طریق نظر انداز کر دیا اور ابونعیم پر اسکا استخراج تنگ ہوا تو انہوں نے اسے بخاری عن فروہ کے واسطہ سے ہی تخریج کیا احمد اور ابن ماجہ کے ہاں مکثم عن عائشہ کے حوالے سے مرفوعا ہے:(عليكم بالبغيض النافع التلبينة يعنى الحساء) اسے نسائی نے ایک اور حوالے کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا اس میں یہ زیادت

بھی ہے: (والذی نفس محمد بیده إنها لَتَغْسِلُ بطنَ أحدِكم كما يغسل أحدُكم الوسخَ عن وجهه بالماء) (یعنی یہ تمہارے پیٹ کو اس طرح صاف کرتا ہے جیسے تمہارا کوئی پانی کے ساتھ اپنے چہرے کی میل صاف کرتا ہے) انہی کی اور احمد و ترمذی کی محمد بن سائب بن برکۃ عن امہ عن عائشۃ سے روایت میں ہے کہتی ہیں نبی اکرم کے گھر والوں میں سے جب کسی کو بخار ہوتا تو حساء بنانے کا حکم دیتے پھر انہیں کھلاتے اور فرماتے: (إنه يَرْتو فؤادَ الحزين و يسرو عن فؤاد السقيم كما تسرو إحداكن الوسخ عن وجهها بالماء) یرتو بمعنی (يُقَوِّيْ) اور یسْرُو بمعنی (يَكْشِفُ) ہے بغیض بغض سے یعنی مریض کو یہ برا لگتا ہے (جیسے ہمارے مریض دلیہ اور کھچڑی وغیرہ برا سا منہ بنا کر کھاتے ہیں دراصل منہ کا ذائقہ بگڑا ہوتا ہے تو اس قسم کے نسبۃً کم ذائقہ کھانے انہیں اچھے نہیں لگتے) حالانکہ عام ادویہ کی مانند یہ بھی مفید ہے، عیاض نے ذکر کیا کہ مروزی کے نسخہ میں باء کی جگہ نون ہے (يعني ينغضه) موفق بغدادی لکھتے ہیں اگر تلبینہ کے فوائد جاننا چاہو تو ماء الشعیر (یعنی جو کے پانی) کے فوائد جانو خصوصا جب وہ نخالہ (یعنی آٹے کا بھوسا) ہو، سرعت کے ساتھ تقویت دیتی ہے اس کی حیثیت لطیف غذا کی سی ہے بالخصوص اگر گرم گرم نوش کیا جائے، کہتے ہیں حدیث میں فواد سے مراد رأس المعدۃ ہے غم زدہ شخص کے دل کا اس کے اعضاء پر استیلاء بوجہ یبس (خشکی) کمزور ہو جاتا ہے بالخصوص معدہ قلتِ غذاء کی وجہ سے زیادہ متاثر ہوتا ہے تو حساء (يرطبها و يغذيها و يقويها) (یعنی اسے تر کرتا ہے اور اسکی تغذیہ وتقویت کرتا ہے)، مریض کے دل کے ساتھ بھی یہی کرتا ہے اکثر مریض کے معدہ میں برازی (یعنی انسانی فضلہ والی) یا بلغمی یا صدیدی (یعنی پیپ کی) آلودگی جمع ہوجاتی ہے تو حساء اسے دور کرتا ہے، کہتے ہیں اسے بغیض اس لئے کہا کہ مریض اسے کھانے سے کراہت محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ نافع ہے، کہتے ہیں جن کی غالب غذا شعیر ہے ان کیلئے اس سے بڑھ کر کوئی شئی نافع نہیں اور جن کی غالب غذا گندم ہے یہ اگر مریض ہوں تو شعیر کا حساء ان کیلئے مفید رہے گا، صاحب الھدی لکھتے ہیں تلبینہ حساء سے انفع ہے کیونکہ وہ پیس کر پکایا جاتا ہے لہذا خاصہ شعیر پینے سے نکل جاتا ہے اور یہ زیادہ قوت بخش اور پیٹ صاف کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے اطباء نے نضیج کو اس لئے ترجیح دی کیونکہ ارق و الطف ہے لہذا مریض پہ ثقیل نہیں ہوتا بہرحال علاقوں اور اختلاف عرف کے اعتبار سے اس سے استفادہ کے طریقے مختلف ہیں شائد مریض کیلئے زیادہ لائق ماء الشعیر ہے جب صحیحاً پکایا جائے جبکہ حزین کیلئے مطحون کر کے پکایا ہوا کیونکہ جیسا کہ اشارہ گزرا دونوں کی خاصیت الگ الگ ہے۔

- 9 باب السَّعُوطِ (ناک میں دوا چڑھانا)

- 5691 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ احْتَجَمَ وَأَعْطَى الْحَجَّامَ أَجْرَهُ وَاسْتَعَطَ

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5694، 5695، 5699، 5700، 5701.

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے سنگی لگوائی اور لگانے والے کو اجرت دی اور آپ نے سعوط استعمال کیا۔

(و استعط) یعنی سعوط کا استعمال وہ یہ کہ کمر کے بل لیٹے اور دونوں کندھوں کے درمیان کوئی ایسی چیز رکھے جو انہیں اٹھائے

رکھے تاکہ سر پیچھے کی طرف جھکے پھر ناک میں کوئی مفرد یا مرکب دوا کے قطرے ٹپکانا تاکہ اس ہیئت سے وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائیں تاکہ وہاں جو مادہ ہے وہ خارج ہو، اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ کس چیز کے قطرے ڈالے تھے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (إنَّ خيرَ ما تَدَاوَيْتُم به السعوط) (یعنی سب سے بہترین تمہارا علاج ناک کے ذریعہ دوا چڑھانا ہے)۔

10 - باب السَّعُوطِ بِالْقُسْطِ الْهِنْدِيِّ الْبَحْرِيِّ (ہندی اور سمندری قسط کو ناک میں چڑھانا)

وَهُوَ الْكُسْتُ مِثْلُ الْكَافُورِ وَالْقَافُورِ مِثْلُ كُشِطَتْ وَقُشِطَتْ نُزِعَتْ وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ قُشِطَتْ
(یعنی ان الفاظ میں قاف اور کاف دونوں طرح مستعمل ہے)

ابوبکر بن العربی کہتے ہیں قسط کی دو انواع ہیں: ہندی جو سیاہ ہوتی ہے، سمندری جو سفید ہوتی ہے، ہندی حرارت میں اشد ہے۔ (و هو الكست) یعنی قاف اور کاف اسی طرح طاء اور تاء دونوں کے ساتھ ہے، یہ اسلئے کہ دونوں حروف کا مخرج قریب قریب ہے اس پر قاف کے ساتھ تاء اور کاف کے ساتھ طاء پڑھنا بھی جائز ہوگا ام عطیہ کی طہر من الحیض والی روایت میں گزرا: (نبذة من الكست) ایک روایت میں: (من قسط) ہے، اس بارے باب (القسط للحاد) میں مصنف کی کلام گزری ہے۔ (مثل الكافور الخ) یہ بھی (القسط للحادة) میں گزرا۔ (و مثل كشطت الخ) نسفی نے (أي نزعت) بھی مزاد کیا، مراد یہ کہ عبداللہ بن مسعود نے (وَ إذَا السَّمَاءُ قُشِطَتْ) پڑھا ہے یہ قراءت مشہور نہ ہوئی بخاری سے قبل فراء نے بھی معانی القرآن میں یہ بات کہی ہے، عرب کافور کو قافور اور قشط کو کشط کہہ لیتے تھے، مخرج کے لحاظ سے متقارب دو حروف ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لینا معمول تھا، ایک جید نسخہ میں (الكشط) بھی دیکھا ہے۔

5692 - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ يُسْتَعَطُ بِهِ مِنَ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ بِهِ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ

أطرافه 5713، 5715، - 5718.

ترجمہ: ام قیس بنت محصن کہتی ہیں میں نے نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا تم عودِ ہندی کا استعمال کیا کرو کیونکہ یہ سات بیماریوں کی دوا ہے، مرض عذرہ (حلق کی ورم یعنی خناق) کے لیے ناک میں ڈالی جائے اور پسلی کے درد کے لئے منہ میں رکھی جائے۔

5693 - وَدَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِابْنٍ لِي لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّ عَلَيْهِ. طرفه - 223

ترجمہ: اور کہتی ہیں میں اپنے ایک بیٹے کے ساتھ جس نے ابھی طعام کھانا شروع نہ کیا تھا نبی پاک کے ہاں گئی تو اس نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی طلب کیا اور اس پر چھڑکا۔

(عن أم قيس) مسلم کی روایت میں ان سے سماع کی تصریح ہے یہ آگے آرہی ہے۔ (عليكم بهذا الخ) یہاں مختصراً

ہی واقع ہے چند ابواب کے بعد اسی روایت کے شروع میں ایک قصہ ذکر ہوگا کہتی ہیں نبی اکرم کی خدمت میں اپنے بیٹے کے ساتھ آئی: (وقد أعلقتُ عليه من العذرة) (یعنی حلق کا کوا گرنے کی وجہ سے ہاتھ ڈال کر دبایا تھا) تو فرمایا: (عليكن بهذا الخ) احمد اور اصحابِ سنن نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں ہے: (أيما امرأة أصاب ولدَها عذرة أو وجعٌ في رأسه فلْتَأخذ قسطا هنديا فتحكه بماءٍ ثم تُسعِطُه إياه) (یعنی جس کسی عورت کے بچہ کے حلق کا کوا گرا ہو یا اسکے سر میں تکلیف ہو وہ قسطِ ہندی لے کر اسے پانی کے ساتھ رگڑے پھر اس کے ناک میں چڑھائے) آگے ایک حدیثِ انس میں ذکر ہوگا: (إن أمثَلَ ما تداويتم به : الحجامة و القسط البحرى) یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بات مریض کے حال کو مدنظر رکھتے ہوئے کہی تو جہاں قسطِ ہندی کی ہدایت کی وہاں معالجہ کے ضمن میں ایک شدید الحرارت دوا کی ضرورت تھی اور جہاں بحری کی ہدایت فرمائی وہاں کم حرارت والی دوا کی ضرورت تھی، ابن سینا کہتے ہیں قسط فی الثالث حار اور فی الثانیہ یابس ہے۔

(سبعة أشفية) شفاء کی جمع جیسے دوا/ ادویہ۔ (يسعط به من الخ) اس حدیث میں سات میں سے دو کے ذکر پر اقتصار کیا، یا تو یہ راوی کا اختصار ہے یا خود نبی اکرم نے دو کے ذکر پر اکتفاء کیا کیونکہ یہی دو امراض موجود تھیں، آگے اس ثانی احتمال کی تائید آتی ہے اطباء نے قسط کے فوائد کے ضمن میں لکھا ہے کہ پیشاب اور براز آور، انتڑیوں کے کیڑے مارتا ہے، زہریلے اثرات، حمی الربع (چوتھیا بخار) اور عام بخار کا دافع ہے، تسخینِ معدہ کرتا اور شہوت میں اضافہ کرتا ہے اور چہرے پر ملنے سے اسکی جھریاں دور کرتا ہے تو سات سے بھی زائد فوائد ذکر کئے ہیں، بعض شراح نے لکھا کہ سات امراض میں اس کا فائدہ تو بذریعہ وحی معلوم کرایا گیا باقی بالتجربہ ہے (جیسے بقیہ دواؤں کے فوائد اطباء نے بالتجربہ تحریر کئے ہیں) تو آپ نے صرف وحی کے ذریعہ آگاہ کئے گئے فوائد کے ذکر پر اکتفاء فرمایا کیونکہ ان کا تحقق تو یقینی امر تھا بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ سات اس کے ساتھ علاج کی صفت کے اصول ہوں کیونکہ یہ یا طلاء (مَلنا) یا پینا یا تکمید (ٹکور کرنا) یا تنطیل (یعنی متاثرہ جگہ پر نچوڑنا) یا تبخیر (بھاپ دینا) یا سعوط (ناک میں چڑھانا) یا لدود (منہ کے کنارے سے دوا کو اندر ڈالنا) ہے،

تو طلاء مراہم (مرہم کی جمع) میں داخل ہے اور زیتون کے ساتھ مَلا اور مالش کی جاتی ہے تکمید بھی اسی طرح ہے، پینے میں پیس کر اور شہد یا پانی وغیرہ میں ڈالی جاتی ہے، تنطیل بھی اسی طرح ہے سعوط زیت میں پیسا جاتا ہے اور ناک میں اس کے قطرے ٹپکائے جاتے ہیں اسی طرح دہن بھی، تبخیر واضح ہے اور ان سات میں سے ہر ایک کے تحت مختلف ادواء کیلئے فوائد ہیں اور ایسی ذات سے یہ اندازِ بیان مستغرب نہیں جو جوامع الکلم عطا کی گئی، عذرہ حلق میں تکلیف کا پیدا ہونا جو اکثر بچوں میں ہو جاتی ہے بعض نے کہا یہ پھنسی ہے جو کان اور حلق کے درمیان یا پھر خرم میں جو ناک اور حلق کے مابین ہے نمودار ہوتی ہے، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ ذکر کی کہ اکثر طلوعِ عذرہ کے وقت نکلتی ہے، یہ شعریٰ عبور کے تحت پانچ کواکب ہیں انہیں عذاریٰ بھی کہا جاتا ہے، یہ گرما کے وسط میں طلوع ہوتے ہیں (اور عموما اسی موسم میں پھوڑے پھنسیاں نکلتی ہیں) قسط کے ساتھ ان کے علاج کی بات باعثِ اشکال سمجھی گئی ہے کہ وہ گرم ہے اور عذرہ بھی بچوں کو گرم موسم میں نکلتے ہیں ان کے امزجہ گرم ہیں پھر بلادِ حجاز جیسے گرم علاقوں میں؟ جواب دیا گیا کہ عذرہ کا مادہ خون ہے جس پر بلغم غالب ہوتی ہے اور قسط میں رطوبت کو خشک کرنے کی صلاحیت ہے کبھی اس دوا کا فائدہ خاصیت کے ساتھ ہوا ہے پھر یہ بھی کہ کبھی گرم

دوائیں اکثر بالعرض گرم امراض میں فائدہ مند ثابت ہو جاتی ہیں بلکہ بالذات بھی! ابن سینا نے لہاۃ (یعنی حلق کا کوا گرنے) کے بذریعہ سعوط علاج میں قسط کوشبِ یمانی (پھٹکری سے مشابہ ایک معدنی نمک جس کا رنگ سفید اور بعض کا نیلگوں ہوتا ہے) وغیرہ کے ساتھ ملا کر استعمال کرنے کا کہا ہے علاوہ ازیں اگر (بالفرض) ہمیں کوئی توجیہہ نہ بھی ملے تو امرِ معجزہ طبی قواعد سے خارج ہوتا ہے، ذات الجنب کا ذکر باب (اللدود) میں اس حدیث کی بقیہ شرح سمیت آئے گا۔

(دخلت علی النبی ﷺ بابن لی) یہ مطولا کتاب الطھارۃ میں گزری ہے، یہ ام قیس کی ایک دیگر حدیث ہے یہاں اس کا ذکر استطر ادا ہوا۔

علامہ انور (السعوط بالقسط) کے تحت لکھتے ہیں سعوط ناک میں قطرے ڈالنے کو کہتے ہیں اور لدود جو منہ کے اندر ایک جانب سے دوا ڈالی جائے، قسطِ ہندی کشمیر سے حاصل ہوتی ہے عودِ ہندی: اگر (یعنی جسے اگربتی کہا جاتا ہے) یہاں مراد نہیں اس سے مراد (آگے اردو میں لکھا): کت ہے، (یستعط به من العذرة) کے تحت لکھتے ہیں اسے فارسی میں سقوطِ لہاۃ اور ہندی میں (کاک گرنا) کہتے ہیں، یعنی حلق میں انگلی ڈال کر علاق و اَعلاق دبانا، اسے دغر بھی کہتے ہیں، عذرہ کا علاج ان کے ہاں بالغمز تھا (یعنی دبانا) حتی کہ خون خارج ہو جائے (ہمارے دیہات میں بھی یہی ہے اور بڑا موثر ہے) تو نبی اکرم نے انہیں ایک زیادہ آسان اور انفع علاج بتلایا پھر ذات الجنب سے (یہاں) مراد غیر حقیقی ہے جو سینے میں ریاحِ فاسدہ کے احتقان (یعنی مجتمع ہونے) سے لاحق ہوتی ہے نہ کہ حقیقی جو تورُّم (یعنی سوجن) سے پیدا ہوتی ہے اس میں عودِ ہندی نقصان دہ ہے جبکہ اول میں فائدہ مند ہے اسے ہندی میں (پاؤ کولا) کہتے ہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الطب) میں تخریج کیا۔

11- باب أَيَّ سَاعَةٍ يَحْتَجِمُ (سنگی لگوانے کا موزوں وقت)

وَاحْتَجَمَ أَبُو مُوسَى لَيْلاً (حضرت ابوموسیٰؓ نے رات کو سنگی لگوائی)

ترجمہ میں ساعت سے مراد مطلق زمان ہے نہ کہ معروف ساعت۔ (و احتجم أبو موسى الخ) یہ کتاب الصیام میں موصولا گزری اس میں ہے کہ دن کے وقت روزے سے ہونے کے باعث سنگی لگوانے سے احتراز کیا تا کہ کوئی خلل لاحق نہ ہو، مالک کی یہی رائے ہے تو روزے دار کیلئے دن کے وقت سنگی لگوانا مکروہ قرار دیا تا کہ اس کا روزہ کہیں تڑوا نہ دے، یہ ہیں کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، حدیث (أفطر الحاجم والمحجوم) بارے بحث وہیں گزری ہے، سنگی لگوانے کے مناسب اوقات بارے کئی احادیث وارد ہیں جو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے یہاں نقل نہیں کیں تو گویا اشارہ دیا کہ اس کا انحصار احتیاج پر ہے کسی خاص وقت کی قید نہیں کیونکہ رات کے وقت احتجام کا ذکر کیا پھر ابن عباس کی روایت ذکر کی جس میں نبی اکرم کے روزے کی حالت میں سنگی لگوانے کا ذکر ہے جو ظاہری بات ہے دن کے وقت ہوئی تھی، اطباء کے نزدیک سب سے زیادہ فائدہ دوسری یا تیسری ساعت میں سنگی لگوانے کا ہوتا ہے (یعنی دن چڑھے) جماع وغسل کے بعد اور جب آدمی کا پیٹ بھرا ہو یا خالی ہو، کی حالتوں میں سنگی نہیں لگوانی چاہئے، احتجام کیلئے تعیینِ ایام

کا ذکرابن ماجہ کی نقل کردہ ایک اور حدیث کے اثناء ایک حدیثِ ابن عمر مرفوع میں ہے اس میں ہے:(فاحتجموا علی برکة الله یوم الخمیس و احتجموا یوم الاثنین و الثلاثاء و اجتنبوا الحجامة یوم الأربعاء و الجمعة و السبت و الأحد) (یعنی اللہ کا نام لے کر جمعرات، سوموار اور منگل کو سنگی لگوایا کرو بدھ، جمعہ ہفتہ اور اتوار کے ایام میں اس سے بچو) اسے دوضعیف طرق سے نقل کیا، انہوں نے ایک جید سند کے ساتھ اسے ابن عمر سے موقوفا بھی تخریج کیا ہے! خلال نے احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے ان مذکورہ ایام میں حجامت کو مکروہ سمجھا اگر چہ حدیث جو اس بارے ہے ثابت نہیں، ایک شخص کی بابت منقول ہے کہ حدیث کے ساتھ تہاؤن کرتے ہوئے بدھ کے دن سنگی لگوائی تو اسے برص کا مرض لاحق ہوگیا، ابو داؤد نے حضرت ابوبکرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ منگل کے دن سنگی لگوانا مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے نبی اکرم نے فرمایا منگل کا دن خون کا دن ہے اور اس میں ایک ساعت ایسی ہے کہ خون مسلسل بہتا چلا جاتا ہے، تاریخوں کی بابت بھی کئی احادیث وارد ہیں مثلا ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جس نے (قمری ماہ کی) سترہ، انیس اور اکیس تاریخ کو سنگی لگوائی تو اس میں ہر مرض سے شفاء ہے (اس کلامِ نبوی کے اسلوب سے کلونجی کے بارہ میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی شفاء ہے کا مطلب ومفہوم بھی متعین کیا جاسکتا ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں، مراد وہ امراض جن کی خاصیت وطبع اس کے ساتھ میل رکھتی ہے جیسا کہ ابن حجر نے ذکر کیا وگرنہ بے شمار امراض ہیں جن میں سنگی لگوانے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی) یہ سعید بن عبدالرحمٰن جمحی عن سہیل بن ابو صالح کی روایت سے ہے اور سعید کو اکثر نے ثقہ قرار دیا ہے بعض نے حافظہ کی جہت سے نرم کہا اس کا احمد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی حدیث سے شاہد بھی ہے لیکن یہ معلول ہے ابن ماجہ کے ہاں حدیثِ انس بھی اس کا شاہد ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے یہ ترمذی کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مروی ہے لیکن آنجناب کے فعل کے بطور مذکور ہوا، ان احادیث کے غیر صحیح ہونے کے مدنظر حنبل بن اسحاق لکھتے ہیں کہ احمد کسی بھی وقت جب خون ہائج (یعنی جوش میں) ہوتا سنگی لگوا لیتے تھے، اطباء اس امر پر متفق ہیں کہ سنگی مہینہ کے دوسرے نصف میں پھر اس کے ارباع میں سے تیسرے ربع میں لگوانا دیگر ایام کی نسبت زیادہ مفید ہے، موفق بغدادی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ مہینہ کے شروع میں اخلاط ہائج اور آخر میں ساکن ہوتی ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ درمیان میں ان سے استفراغ ہو۔

- 5694حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ صَائِمٌ

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5695، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے روزہ کی حالت میں سنگی لگوائی۔

علامہ انور باب (أی ساعة الخ) کے تحت کہتے ہیں شائد ان کا اشارہ ایک حدیثِ ابو داؤد کی طرف ہے جس میں احتجام کیلئے ایام کی تفصیل مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے لیکن ابن سینا نے اس کی ایک اچھی حکمت ذکر کی، لکھتے ہیں کہ پہلے نصف میں اخلاط علی الظاہر اور فی الباطن ردیئہ ہوتی ہیں دوسرے نصف میں اسکے برعکس ہے تو دوسرے نصف میں سنگی لگوانے سے فاسد مادہ نکل جاتا ہے کیونکہ فی الظاہر (یعنی نمایاں اور اوپر) ہوتا ہے۔

12 - باب الْحَجْمِ فِي السَّفَرِ وَالإِحْرَامِ (سفراور حالتِ احرام میں سنگی لگوانا)

قَالَهُ ابْنُ بُحَيْنَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(قاله ابن بجينة الخ) آمدہ باب کی حدیث مراد ہے باب ہذا کی روایتِ ابن عباس سے متبین ہوا کہ آپ اس وقت حالتِ احرام میں تھے تو یہ ترجمہ ان دونوں احادیث سے ماخوذ ہے اگر چہ ابن عباس کی روایت ہی اس کے لئے کافی تھی کیونکہ محرم تبھی تھے جب سفر میں تھے مقیم ہونے کی حالت میں آپ نے کبھی احرام نہیں باندھا، محرم کے سنگی لگوانے کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے جہاں تک مسافر کیلئے اس کا تعلق ہے تو ضرورت کے تحت جب ہیجانِ خون ونحوذلک ہو، لگوالے کسی خاص حالت کے ساتھ یہ مختص نہیں۔

5695 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ وَعَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے حالتِ احرام میں سنگی لگوائی۔

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

13 - باب الْحِجَامَةِ مِنَ الدَّاءِ (بعض امراض میں سنگی بطورِ علاج)

موفق بغدادی لکھتے ہیں حجامت فصد سے بڑھ کر سطحِ بدن کو صاف کرتی ہے، فصد اعماقِ بدن کیلئے ہے (یعنی جسم کی گہرائیاں) بچوں کیلئے اور گرم علاقوں میں حجامت فصد سے اولیٰ اور ممکنہ تکالیف سے بچنے کا زیادہ محفوظ وسیلہ ہے، کثیر ادویہ سے مستغنی کر سکتی ہے اسی لئے احادیث میں فصد کا ذکر موجود نہیں پھر اکثر عربوں کے ہاں حجامت ہی معروف تھی، صاحب الہدی لکھتے ہیں امرِ حجامت وفصد کی بابت تحقیق یہ ہے کہ زمان، مکان اور امتزاج کے اختلاف کے لحاظ سے دونوں باہم مختلف ہیں گرم ازمان، ابدان اور اماکن کیلئے حجامت زیادہ موزوں ہے کیونکہ ان میں خون غایت النضج میں (یعنی نارمل) ہوتا ہے، فصد اس کے برعکس ہے اسی لئے بچوں کیلئے اور ان حضرات کیلئے جو فصد کی طاقت نہیں رکھتے، سنگی لگوانا انفع ہے۔

5696 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَجْرِ الْحَجَّامِ فَقَالَ احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ وَأَعْطَاهُ صَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَكَلَّمَ مَوَالِيَهُ فَخَفَّفُوا عَنْهُ وَقَالَ إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ وَقَالَ لاَ تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ مِنَ الْعُذْرَةِ وَعَلَيْكُمْ بِالْقُسْطِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ ص:۳۰۳) .أطرافه 2102، 2210، 2277، 2280، 2281 -

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن أجر الحجام) احمد کی یحی قطان سے روایت میں (کسب الحجام) ہے۔

أبو طيبة) الاجارہ میں ان کا نام اور موالی کی تعیین گزری یہ بھی ذکر ہوا تھا کہ آپ نے بطورِ اجرت کھجوریں دی تھیں وہیں اسے بطورِ پیشہ اختیار کرنے کی بحث گزری ہے۔ (وقال إن أمثل الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے نسائی نے اسے مفرداً زیاد بن سعد وغیرہ عن حمید عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خير ما تداويتم به الحجامة) معتمر عن حمید سے (أفضل) نقل کیا، اہلِ معرفت کہتے ہیں یہ خطاب اہلِ حجاز اور جوانہی جیسے گرم علاقوں والے ہیں، کیلئے ہے کیونکہ ان کے خون رقیق اور سطحِ بدن کی طرف مائل ہوتے ہیں کیونکہ بیرونی حرارت انہیں سطح کی طرف جذب کئے رکھتی ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ بوڑھے بھی مخاطب نہیں کیونکہ ان کے جسموں کی حرارت کم ہوتی ہے طبری نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہ جب آدمی چالیس سال کا ہوجائے سنگی نہ لگوائے طبری کے بقول اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمر سے اس کی قوتیں مضمحل ہونا شروع ہوجاتی ہیں تو اخراجِ خون کے ساتھ اسے مزید کمزور کرنا مناسب نہیں بقول ابن حجر یہ اس امر پر محمول ہے کہ بغیر ضرورت کے لگوائے یا وہ جو اس کا عادی نہیں، ابن سینا نے اپنے ارجوزہ میں مشورہ دیا ہے کہ بڑھتی عمر کے ساتھ حجامت وفصد کو آخر کار کلیۃً ترک کردینا چاہئے۔

(و قال لا تعذبوا الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے اسے نسائی نے یزید بن زریع عن حمید سے (خير ما تداويتم به الحجامة) کے ساتھ ہی تخریج کیا، اعلاق فی العذرہ اور غمز کی بابت مزید کلام باب اللدود کے تحت آرہی ہے۔

- 5697حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو وَغَيْرُهُ أَنَّ بُكَيْرًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضى الله عنهما- عَادَ الْمُقَنَّعَ ثُمَّ قَالَ لَا أَبْرَحُ حَتَّى تَحْتَجِمَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ فِيهِ شِفَاءً
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5683، 5702، 5704

یہ سعید بن عیسی بن تلیہ مصری ہیں ابو یونس نے انہیں ثقہ قرار دیتے ہوئے کہا فقیہ اور حدیث میں ثبت ہیں بعض قضاۃ کے کاتب رہے۔ (أخبرني عمرو وغيره) عمرو سے مراد ابن حارث ہیں، غیرہ کی بابت جان نہ سکا میرا ظنِ غالب ہے کہ ابن لہیعہ مراد ہیں اس حدیث کو احمد، مسلم، نسائی، ابوعوانہ، طحاوی، اسماعیلی اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا مگر ان میں سے کسی نے سند میں (وغیرہ) ذکر نہیں کیا۔ (بكيرا حدثه) پہلے دو کا ذکر کیا پھر ضمیرِ مفرد استعمال کی، بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں مدنی ہیں مصر رہائش اختیار کرلی تھی ان تک تمام راوی مصری ہیں۔ (عاد المقنع) ابن سنان، تابعی ہیں صرف اسی حدیث میں ان کا نام دیکھا ہے۔ (فيه شفاء) بکیر نے مختصراً نقل کیا، باب (الدواء بالعسل) میں عبدالرحمن ابن غسیل عن عاصم بن عمر سے مطولاً گزرچکی ہے آگے بھی آرہی ہے۔

- 14 باب الْحِجَامَةِ عَلَى الرَّأْسِ (سر میں سنگی لگوانا)

سر میں سنگی لگوانے کی فضیلت کے بارہ میں ایک ضعیف حدیث وارد ہے جسے ابن عدی نے عمر بن رباح عن عبداللہ بن طاوس عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا اس میں ہے کہ سر کی سنگی سات اشیاء میں نافع ہے: جنون، جذام، برص، نعاس، صداع اور

داڑھ اور آنکھ کی درد سے، عمر متروک ہیں فلاس وغیرہ نے متہم بالکذب کہا لیکن اطباء کا قول ہے کہ سر کے وسط میں حجامت نہایت مفید ہے! ثابت ہے کہ آنجناب نے ایسا کیا، یہ بھی وارد ہے کہ آپ نے دونوں رخساروں اور کندھے میں بھی سنگی لگوائی اسے ترمذی نے تخریج کیا اور ابو داود وابن ماجہ نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ماہرینِ طب کہتے ہیں باسلیق (کہنی کے قریب ایک رگ کا نام ہے) کا فصد جگر، تلی اور پھیپھڑے جبکہ شوصہ (معجم میں اسکے تین معانی لکھے ہیں: رگ کی حرکت، پسلیوں کے پردہ کا ورم اور پیٹ کا ریاحی درد) کا فصد سارے بدن میں عارض امتلاء (یعنی فاسد مادے ہونا) میں مفید ہے اگر وہ دموی ہے بالخصوص اگر وہ فاسد ہے تو، اور قیفال (ہاتھ کی ایک رگ) کا فصد سر اور گردن کی علتوں میں مفید ہے اگر خون کثیر و فاسد ہو جائے، ودجین (یعنی گردن کی دو رگیں) کا فصد تلی، ربو (پھیپھڑے کی ایک بیماری جس کی وجہ سے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے) اور پہلوؤں کی تکلیف میں مفید ہے جبکہ کندھے کا فصد کندھے اور حلق کی تکلیف میں مفید ہے اور باسلیق کے فصد سے نیابت کرتا ہے، اخدعین پر سنگی لگوانا سر اور چہرے کے اعضاء مثلاً کان، آنکھیں، دانت، ناک اور حلق کی امراض میں مفید ہے تھوڑی کے نیچے سنگی لگانا دانت، چہرے اور حلقوم کی تکالیف میں مفید اور سر کو صاف کرتی ہے، ظہرِ قدم پر سنگی فصدِ صافن سے نیابت کرتی ہے جو ٹخنہ کے پاس ایک رگ ہے اسی طرح یہ رانوں اور پنڈلیوں کے قروح (یعنی زخم اور پھوڑے پھنسیاں) نیز انقطاعِ طمث (یعنی قبض) اور انثیین (یعنی خصیتین) میں لگی خارش میں مفید ہے، اسفلِ صدر میں سنگی لگوانا ران کے پھوڑوں پھنسیوں، اس کی خارش، جوڑوں کی درد، نقرس (یعنی پاؤں کے جوڑ کا درد) بواسیر، داء الفیل (اس میں پنڈلیاں اور پاؤں سوج جاتے ہیں) اور کمر کی خارش کیلئے مفید ہے اس سب کا محل تب اگر ہیجانِ خون کے وقت اور ضرورت کے تحت ہو، مقعد پر سنگی لگوانا انتڑیوں کیلئے اور فسادِ حیض میں مفید ہے۔

- 5698حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ الأَعْرَجَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ بُحَيْنَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ بِلَحْيِ جَمَلٍ مِنْ طَرِيقِ مَكَّةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي وَسَطِ رَأْسِهِ

.طرفه - 1836

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ نبی پاک نے حالتِ احرام میں مکہ کے راستہ میں سر کے وسط میں سنگی لگوائی۔

- 5699 وَقَالَ الأَنْصَارِيُّ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ (یعنی سر مبارک میں سنگی لگوائی)

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5700، 5701

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور علقمہ سے مراد ابن ابی علقمہ ہیں، تمام راوی مدنی ہیں۔ (بلحیی جمل) یہاں تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے صیغۂ افراد کے ساتھ بھی گزری، لام پر زبر ہے زیر بھی جائز ہے، جمل جیم اور میم کی زبر کے ساتھ ہے بقول ابن وضاح یہ ایک معروف جگہ ہے یہ سقیا سے سات میل کی مسافت پر جحفہ کے بعد واقع ہے بعض نے سمجھا کہ اس سے مراد سنگی لگوانے کا آلہ ہے یعنی اونٹ کی ہڈی کے ساتھ سنگی لگوائی مگر اول معتمد ہے آگے حدیثِ ابن عباس میں اس کے قصد کی تصریح

آئے گی۔(و قال الأنصاری الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے:(احتجم احتجامة فی رأسه) اسے بیہقی نے بھی ابوحاتم رازی حدثنا الانصاری سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (احتجم و هو محرم من صداع کان به أو داء واحتجم فیما یقال له لحِی جمل) (یعنی حالتِ احرام میں سر درد یا کسی اور داء کی وجہ سے، اوراس میں سنگی لگوائی جسے لحِی جمل کہا جاتا ہے) احمد نے بھی انصاری سے یہی نقل کیا اگلے باب کی حدیثِ ابن عباس میں: (بماءِ یقال له لحی جمل) ہے (گویا صراحت ہوئی کہ لحِی جمل ایک مقام کا نام ہے)۔

- 15باب الْحَجْمِ مِنَ الشَّقِيقَةِ وَالصُّدَاعِ (درد شقیقہ اور پورے سر کے درد میں سنگی لگوانا)

نسفی کے نسخہ میں یہ ترجمہ ساقط ہے، انہوں نے یہ احادیث سابقہ باب کے ساتھ نقل کیں یہی متجہ ہے، شقیقہ سر کے ایک جانب (یعنی آدھے سر) کی درد ہے سر کے اگلے حصہ میں ہوتی ہے اہل طب کے مطابق یہ امراضِ مزمنہ میں سے ہے اور اس کا سبب ابخرۃ مرتفعۃ (یعنی بخارات جو دماغ کو چڑھ جائیں) یا گرم یا سرد اخلاط ہیں جو دماغ کی طرف مرتفع ہوتے ہیں جب انہیں کوئی منفذ (یعنی خروج کا کوئی راستہ) نہیں ملتا تو سر درد کا باعث بنتے ہیں، اگر یہ سر کی ایک جانب مائل ہوں تو اسی جانب درد ہوتا ہے اگر قمۃ الراس (یعنی سر کی چوٹی) میں متمکن ہو جائیں تو داء البیضۃ (یعنی سر میں بیماری) پیدا کرتے ہیں، شقیقہ (آدھے سر کا درد) کے بعد صداع (پورے سر کا درد) کا ذکر عام بعد الخاص ہے، سر درد کے بے شمار اسباب ہیں جن کا ذکر گزرا علاوہ ازیں معدہ یا اس کی رگوں میں سوجن یا ریحِ غلیظہ کے ہونے یا اس کے امتلاء کے سبب، کئی دفعہ کسی حرکتِ عنیفہ مثلا جماع، قئ، استفراغ، مسلسل بیداری یا کثرتِ کلام کی وجہ سے بھی سر میں درد شروع ہو جاتا ہے پھر نفسانی اعراض مثلا غم، حزن، بھوک اور [illegible] وجہ سے بھی اور سر کو لگی کسی زخم یا چوٹ بھی اس کا باعث ہوتی ہے اسی طرح صفاقِ دماغ (دماغ کا آخری حصہ) میں ورم بھی، اسی طرح کسی بھاری چیز کو اٹھانا، سر کو گرم ٹوپی یا کپڑے کے ساتھ ڈھانپنا کہ حد اعتدال سے جو متجاوز ہو یا ٹھنڈی ہوا یا پانی لگ جانے کی وجہ سے، سر کا بارد ہو جانا بھی اس کے بواعث میں سے ہے! جہاں تک بالخصوص شقیقہ کا تعلق ہے تو وہ صرف سر کی شریانوں میں ہوتا ہے اور سر کے نسبۃً کمزور حصہ کے ساتھ مختص ہے، اس کا علاج یہ ہے کہ سر پر پٹی باندھ لی جائے، احمد نے حضرت بریدہ سے روایت نقل کی کہ بسا اوقات نبی اکرم کو درد شقیقہ ہو جاتا تو آپ ایک ایک دو دن گھر ہی میں رہتے اور باہر نہ نکلتے، الوفاۃ النبویۃ میں ابن عباس کی حدیث میں گزرا کہ نبی اکرم نے سر پر پٹی باندھے ہمیں خطبہ دیا۔

- 5700حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ مِنْ وَجَعٍ كَانَ بِهِ بِمَاءٍ يُقَالُ لَهُ لَحْيُ جَمَلٍ

(سابقہ نمبر) .أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5699، 5701

- 5701 وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي رَأْسِهِ مِنْ شَقِيقَةٍ كَانَتْ بِهِ

(یعنی دردِ شقیقہ کی وجہ سے سرمبارک میں سنگی لگوائی تھی)

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5699، 5700

ہشام سے مراد ابن حسان ہیں۔ (من وجع) یہ دردِ شقیقہ تھی اگلے طریق میں تصریح ہے۔ (و قال محمد بن سواء) یہ سدوسی ہیں ان کے دادا کا نام عنبر تھا بصری اور ابو الخطاب کے ساتھ مکنیٰ تھے بخاری میں ان کے حوالے سے اس معلق سمیت تین احادیث ہیں ایک موصولا المناقب میں گزری اور ایک آگے الادب میں آئے گی اسے اسماعیلی نے: (حدثنا أبو یعلی حدثنا محمد بن عبد الله أزدی حدثنا محمد بن سواء) سے موصول کیا ہے یہ سب طرق ابن عباس سے یہ ذکر کرنے میں متفق ہیں کہ حالتِ احرام میں سرمبارک میں یہ سنگی لگوائی تھی، ابن بحینہ کی روایت بھی اس کے موافق ہے حضرت انس کی روایت اس کے مخالف ہے چنانچہ ابو داؤد، ترمذی نے شمائل میں اور نسائی نے اسی طرح ابن خزیمہ اور ابن حبان نے معمر عن قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے جب کہ آپ محرم تھے ظہرِ قدم میں تکلیف کے باعث سنگی لگوائی، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں مگر ابو داؤد نے احمد سے نقل کیا کہ سعید بن ابوعروبہ نے اسے حضرت انس سے مرسلا روایت کیا ہے، سعید معمر سے احفظ میں یہ قادح علت نہیں دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ یہ ایک دیگر واقعہ ہے، طبری نے یہ اشارہ کیا، اس سے ثابت ہوا کہ سنگی لگوانا احرام کے لئے قادح نہیں کتاب الحج میں یہ بحث گزری اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر محرم نے سر میں سنگی لگوائی اور اس وجہ سے کچھ بال قطع کئے تب فدیہ دینا واجب ہوگا البتہ بغیر عذر اور بال منڈوا کر سنگی لگوانا حرام ہے۔

- 5702حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْغَسِيلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ مِنْ نَارٍ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5683، 5697، - 5704

شیخ بخاری وراق ازدی کوفی ہیں ابو اسحاق یا ابو ابراہیم کنیت تھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں صدوق ہیں جوزجانی نے تشیع کے سبب کلام کی ہے بقول ابن عدی اس کے باوجود صدوق ہیں ان کے ہم عصر ایک اور راوی اسماعیل بن ابان تھے جو غنوی کہلاتے تھے ابن معین کہتے ہیں غنوی کذاب جب کہ وراق ثقہ ہیں ابن مدینی کہتے ہیں وراق میں کوئی حرج نہیں جب کہ غنوی سے میں نے حدیث لکھی پھر چھوڑ دیا انہیں سخت ضعیف قرار دیا، احمد اور عثمان بن ابی شیبہ اور ایک جماعت نے دونوں کے مابین تفرقہ کیا بعض دیگر نے غفلت سے انہیں ایک قرار دے دیا غنوی کی وفات وراق کے چھ برس قبل ہوئی۔

- 16باب الْحَلْقِ مِنَ الأَذَى (کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈوانا)

- 5703حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبٍ هُوَ ابْنُ عُجْرَةَ قَالَ أَتَى عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ بُرْمَةٍ

وَالْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ عَنْ رَأْسِي فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاحْلِقْ وَصُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةً أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً قَالَ أَيُّوبُ لَا أَدْرِي بِأَيَّتِهِنَّ بَدَأَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۳۷) .أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5665، 6708

حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں، کتاب الحج میں مفصل شرح گزری، گویا وسطِ سر میں سنگی لگوانے کے ذکر پر مشتمل حدیث کے بعد اسے وارد کر کے اشارہ دیا کہ ضرورت کے تحت سنگی لگوانے کے لئے کچھ بال منڈوا لینے کا جواز کسی ضرورت کے تحت محرم کے لئے پورے سر کو منڈوا لینے کے جواز سے مستنبط ہے۔

17- باب مَنِ اكْتَوَى أَوْ كَوَى غَيْرَهُ وَ فَضْلِ مَنْ لَمْ يَكْتَوِ

(داغ لگوانا اور لگانا اور اس سے بچنے والے کی فضیلت)

گویا یہ باور کرانا مراد ہے کہ ضرورت ہو تو کی جائز ہے وگرنہ اس کا ترک ہی اولی ہے اور اگر اسکا جواز ہے تو یہ اس امر سے اعم ہے کہ خود کرے یا کسی کو یا کسی سے کرائے، عمومِ جواز باب کی پہلی حدیث میں اس کی طرف نسبتِ شفاء سے ہے اور اس کے ترک کا فضل آپ کے اس قول: (و ما أحب أن أكتوى) سے ماخوذ ہے، مسلم نے ابوزبیر عن جابر سے نقل کیا کہ حضرت سعد کی اکحل (بازو کی ایک رگ) میں تیر لگا (فحسمه رسول الله) (حسم کا معنی ہے رگ کاٹ کر خون روکنے کیلئے داغ دینا) ابوسفیان عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابی بن کعب کی طرف ایک طبیب بھیجا جس نے ان کی ایک شریان کاٹ کر کی کیا طحاوی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت انس سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے عہد نبوی میں ابوطلحہ نے کی کیا، اس کی اصل بخاری میں ہے اس میں ہے کہ ذات الجنب کی وجہ سے یہ کیا تھا یہ آگے آرہی ہے ترمذی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حضرت اسعد بن زرارہ کو کی کیا۔ (من الشوكة) مسلم کی عمران بن حصین سے روایت میں ہے کہتے ہیں مجھے سلام کہا جاتا تھا (یعنی سلام کہنے کی غیبی صدا سنتا تھا) پھر میں نے ایک دفعہ کی کرایا تو یہ سلسلہ منقطع ہوگیا پھر ترکِ کی کیا تو دوبارہ یہ شروع ہوگیا، انہی کی ایک سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ جو سلسلہ منقطع ہوا تھا اب پھر سے شروع ہوگیا یعنی فرشتوں کا سلام کہنا احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے کی سے منع فرمایا تھا ہم نے اسے کیا: (فما أفلحنا ولا أنجحنا) ایک طریق میں ہے: (فلم يفلحن ولم ينجحن) اس کی سند قوی ہے اس میں مذکور نہی کراہت یا خلافِ اولی پر محمول ہے، یہی مجموع احادیث کا مقتضا ہے، بعض نے کہا یہ صرف حضرت عمران کے ساتھ خاص تھی کیونکہ انہیں بواسیر تھی تو جگہ خطیر ہونے کے باعث انہیں کی سے منع فرمایا تھا جب مرض نے شدت اختیار کی تو انہوں نے اسے استعمال کیا مگر یہ کارگر ثابت نہ ہوئی، ابن قتیبہ کہتے ہیں کی کی دو قسمیں ہیں ایک تندرست کا کی کرانا تا کہ بیمار نہ پڑے، اس کے بارہ میں فرمایا: (لَمْ يَتَوَكَّلْ مَنِ اكْتَوىٰ) کہ کی کرنے والا متوکل نہیں کیونکہ وہ تقدیر لوٹانے کو کوشاں ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے دوم خراب ہو چکے زخم یا عضو کی کی جب وہ منقطع ہو چکا ہے (تا کہ زخم آگے نہ پھیلے) تو اس میں مشروع ہے تو اگر کی کسی متوقع مرض کے

سدِ باب کے ارادہ سے ہے تو خلافِ اولی ہے کیونکہ اس میں ایک غیر متحقق امر کے لئے تعذیب بالنار کی تعجیل ہے! حاصلِ تطبیق یہ ہے کہ فعل جواز پر دال ہے اور عدمِ فعل منع پر دال نہیں بلکہ یہ اس امر کی دلالت ہے کہ اس کا ترک اس کے فعل سے ارجح ہے، یہی معاملہ اس کے تارک کی ثناء کا ہے جہاں تک اس سے نہی کا تعلق ہے تو یہ علی سبیل الاختیار اور تنزیہی ہے یا اس بناء پہ کہ اگر شفاء کا یہی متعین طریق نہ ہو، اس بارے کچھ بحث باب (الشفاء فی ثلاث) کے تحت گزری ہے، مجھے کسی صحیح اثر میں نہیں ملا کہ نبی اکرم نے کی کرائی ہو مگر قرطبی نے طبری کی کتاب ادب النفوس سے اسکا اثبات نقل کیا، حلیمی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (رُوِیَ أنه اکتوی لِلُجرح الذی أصابه بأُحد) یعنی مروی ہے کہ احد میں لگے زخم کی وجہ سے آنجناب نے کی کیا، بقول ابن حجر صحیح میں ثابت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ نے چٹائی جلا کر اس کی راکھ کے ساتھ (رخسار مبارک کے) اس زخم کو بھرا تھا تو یہ معہود کی نہیں، ابن تین نے جزم کے ساتھ اثبات کیا ہے جبکہ ابن قیم نے الہدی میں اس کے برعکس کیا (یعنی جزم بالنفی کیا)۔

- 5704حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ الْغَسِيلِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ شِفَاءٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5683، 5697، - 5702

(سمعت جابرا) اسماعیلی کی محمد بن خلاد عن ابی الولید سے روایت میں ہے کہ حضرت جابر ہمارے گھر آئے تو یہ حدیث بیان کی۔ (أو لذعة الخ) اس طریق میں انہی دو پر اقتصار ہے شہد کا ذکر حذف کیا اس کا ذکر ابونعیم کی ابو مسعود عن ابی الولید کے طریق سے روایت میں موجود ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں بھی ہے مگر سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ابونعیم کی ابن غسیل کی روایت کا حوالہ دیدیا، ابونعیم سے یہ روایت تاماً باب (الدواء بالعسل) میں گزری ہے اس طریق میں آپ کے قول: (توافق الدواء) کا بھی اختصار کیا وہاں اس کا بیان گزرا ہے۔

- 5705حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ لَا رُقْيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ فَذَكَرْتُهُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ حَتَّى رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ قُلْتُ مَا هَذَا أُمَّتِي هَذِهِ قِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ قِيلَ انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ فَإِذَا سَوَادٌ يَمْلَأُ الْأُفُقَ ثُمَّ قِيلَ لِي انْظُرْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا فِي آفَاقِ السَّمَاءِ فَإِذَا سَوَادٌ قَدْ مَلَأَ الْأُفُقَ قِيلَ هَذِهِ أُمَّتُكَ وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ هَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ ثُمَّ دَخَلَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ فَأَفَاضَ الْقَوْمُ وَقَالُوا نَحْنُ الَّذِينَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاتَّبَعْنَا رَسُولَهُ فَنَحْنُ هُمْ أَوْ أَوْلَادُنَا الَّذِينَ وُلِدُوا فِي الْإِسْلَامِ فَإِنَّا وُلِدْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ

فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَخَرَجَ فَقَالَ هُمُ الَّذِينَ لاَ يَسْتَرْقُونَ وَلاَ يَتَطَيَّرُونَ وَلاَ يَكْتَوُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَالَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ .فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا قَالَ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ

أطرافه 3410، 5752، 6472، - 6541

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین نے کہانہیں ہے دم مگر نظر سے یا زہریلے جانور کے کاٹے سے راوی کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو کہنے لگے ہمیں ابن عباس نے بیان کیا کہ نبی پاک نے فرمایا مجھ پہ امتیں پیش کی گئیں تو ایک ایک اور دو دو نبی گزرے اور ان کے ہمراہ (ان کے ماننے والوں کا) گروہ، کئی نبی ایسے بھی گزرے جن کے ساتھ کوئی بھی نہ تھا پھر میرے سامنے ایک بڑی جماعت نمودار ہوئی میں نے یہ کون ہیں؟ کیا یہ میری امت ہے؟ کہا گیا یہ حضرت موسیٰ اور انکی قوم ہے، پھر مجھ سے کہا گیا ذرا افق کی جانب دیکھئے تو اتنے لوگ تھے جو یہاں وہاں آسمان کے آفاق کو بھر رہے تھے کہا گیا یہ آپکی امت ہے اور ان میں سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے، یہ کہہ کر آپ اندر تشریف لے گئے اور انکی بابت تفصیل ذکر نہ کی تو لوگوں نے تبصرے کئے کچھ نے کہا یہ ہم ہیں جو اللہ پہ ایمان لائے اور اسکے رسول کی اتباع کی ہے یا پھر ہماری اولاد ہیں جو اسلام کی حالت میں پیدا ہوئے ہم تو جاہلیت میں پیدا ہوئے تھے تو نبی پاک کو یہ باتیں پہنچیں تو باہر آئے اور فرمایا یہ وہ لوگ ہیں جو دم نہیں کراتے، فال نہیں پکڑتے، آگ سے داغ نہیں لگواتے اور اپنے رب پر توکل رکھتے ہیں تو عکاشہ بن محصن نے کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں، تو ایک اور اٹھا اور کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں؟ فرمایا عکاشہ تم سے سبقت لے گئے۔

حسین سے ابن عبدالرحمٰن واسطی اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔(عن عمران بن حصين قال لا رقية الخ) محمد بن فضیل نے اسے حصین عن عامر سے موقوفا نقل کیا اس پر ہشیم اور شعبہ کی حصین سے موافقت بھی ہے ہشیم کی روایت احمد اور مسلم جبکہ شعبہ کی ترمذی نے تعلیقا تخریج کی ہے، ابنا ابوشیبہ نے بھی اسے موصول کیا مگر بجائے عمران بن حصین کے (عن بريدة) کہا، مالک بن مغول نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے حصین کے حوالے سے اسے مرفوعا روایت کیا اسے احمد اور ابو داؤد نے نقل کیا اسی طرح ابن عیینہ نے بھی حصین سے، اسے ترمذی نے نقل کیا اسی طرح اسحاق بن سلیمان نے بھی، اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اس میں شعبی پر ایک اور اختلاف بھی ہے چنانچہ ابو داؤد نے اسے عباس بن ذریح سے نقل کرتے ہوئے (عن الشعبي عن أنس) کہا اور مرفوع بیان کیا، عباس اس کے ساتھ شاذ ہیں محفوظ حصین کی روایت ہی ہے ان پر وقف و رفع کے اختلاف کے باوجود اور پھر یہ اختلاف کہ آیا یہ عمران سے ہے یا بریدہ سے؟ تحقیق یہ ہے کہ دونوں سے ہے بعض ناقلینِ بخاری کے ہاں واقع ہے کہ شعبی کی حدیث مرسل ہے اور مسند حدیثِ ابن عباس ہے تو اس کے ساتھ یہ اشارہ دیا کہ امام بخاری نے شعیب کی روایت استطر اداً ذکر کی ہے مقصد اس کی تصحیح نہیں شائد یہی راز ہے جو حمیدی نے اسے الجمع بین الصحیحین سے حذف کیا انہوں نے اصلاً ہی اسے ذکر نہیں کیا، پھر مجھے صغانی کے نسخہ میں یہ عبارت ملی کہ ابوعبداللہ یعنی مصنف کہتے ہیں ہماری اس سے مراد دراصل حدیثِ ابن عباس ہے اور شعبی کی عمران سے روایت مرسل ہے، اس سے میری ذکر کردہ بات کی تائید ہوئی۔

(أو حمة) حائے مضموم اور میمِ مخفف کے ساتھ، ثعلب وغیرہ کہتے ہیں یہ سمِ عقرب (یعنی بچھو کا زہر) ہے قزاز کے بقول

بلکہ (شوكة العقرب) (یعنی بچھو کا ڈنگ) ابن سیدہ نے بھی یہی کہا کہ وہ ابرہ جس سے بچھو اور بھڑ ڈنگ مارتے ہیں خطابی لکھتے ہیں حمہ (كل هامة ذات سم) (یعنی ہر زہریلا) سانپ ہو یا بچھو، ابوداؤد نے حضرت سہل بن حنیف سے مرفوعا نقل کیا: (لا رقية إلا من نفس أو حمة أو لدغة) تو دونوں کے مابین مغایرت کی (یعنی حمہ اور لدغۃ کے مابین) تو محتمل ہے کہ اس حدیث میں حمہ فقط بچھو کے ساتھ مختص ہو تو لدغہ کا اس کے بعد ذکر عام بعد الخاص کی قبیل سے ہو، دم (کرنے کرانے) کے حکم کا بیان چند ابواب کے بعد باب (رقية الحية و العقرب) میں آئے گا اسی طرح نظر کے حکم کی بابت بھی ایک الگ باب ہے۔ (فذكرته لسعيد الخ) حصین بن عبدالرحمٰن اس کے قائل ہیں ہشیم نے ان سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی کہتے ہیں میں سعید بن جبیر کے پاس تھا تو کہا مجھے ابن عباس نے حدیث بیان کی، یہ کتاب الرقاق میں آئے گی اسے احمد نے ہشیم سے اور مسلم نے بھی ان سے ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں سعید کے پاس تھا کہ پوچھنے لگے تم میں سے کسی نے وہ ستارہ دیکھا جو گزشتہ شب ٹوٹا؟ میں نے کہا میں نے، پھر میں نے بتلایا کہ میں نمازِ تہجد میں مشغول نہ تھا بلکہ (لدغت) پوچھا پھر کیا کیا؟ کہا میں نے دم کرلیا، کہنے لگے کس امر نے اس پر آمادہ کیا؟ میں نے کہا ایک حدیث نے جسے ہمیں شعبی نے حضرت بریدہ سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا: (لا رقية إلا من عين أو حمة) کہنے لگے اس نے اچھا کیا جو وہیں تک منتہی ہوا جو سنا، پھر کہا ہمیں ابن عباس نے بیان کیا تو یہ حدیث ذکر کی۔

(عرضت على الأمم) کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی اس روایت میں مذکور: (حتى وقع في سواد) کشمیہنی کے نسخہ میں (حتی رفع لی سواد) ہے اس حدیث کے اکثر طرق میں یہی محفوظ ہے۔ (لا يسترقون ولا يتطيرون) دم کا پھر اس کے بعد طیرہ کا ذکر آرہا ہے۔

علامہ انور (لا رقية إلا من عين الخ) کے تحت لکھتے ہیں فارسی میں اس کا ترجمہ افسوں اور ہندی میں منتر ہے مگر یہاں دم کہنا مناسب ہے کیونکہ منتر غیر شرعی کلمات پر مشتمل ہوتا ہے نظر لگنے اور حما میں اس کی اجازت ان میں اس کی تاثیر کی وجہ سے دی، سوائے دم کے ان کا کوئی علاج نہیں، جہاں تک نظر کا تعلق ہے تو بہت سے لوگ اس کا انکار کرتے اور اسے غیر موثر قرار دیتے ہیں اور جو حما ہے عربوں کے ہاں اس کا علاج موجود تھا لیکن سب کو میسر نہ تھا، حما سے آدمی سخت تکلیف محسوس کرتا ہے اور تجربہ شاہد ہے کہ دم کرانا اس میں موثر ہے، (لا يسترقون) کی بابت کہتے ہیں یہاں اس کا ترجمہ منتر کرنا احسن ہے کیونکہ یہ سیاقِ نفی میں مذکور ہوا (دم کے ساتھ ترجمہ کرنا بھی نامناسب نہیں کیونکہ ایک روایت میں: لا يتداوون بھی ہے کہ دوا بھی نہیں لیتے تو یہ متوکلین حق التوکل کا وصف بیان ہو رہا ہے، یہ نہیں کہ ان امور سے نہی کر رہے ہیں)، (ولا يتطيرون) کی بابت لکھتے ہیں شرع نے اسے مکروہ سمجھا جبکہ فال (یعنی نیک فال لینا) پسند کیا ہے کیونکہ جو متفائل ہوا (یعنی مثلاً کوئی اچھا نام یا اچھی بات سن کر نیک فال لی، اس کا بالمقابل متشائم ہے) اور اپنے رب کے ساتھ حسنِ ظن رکھا تو امید کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ظن کے مطابق ہی اس کے ساتھ معاملہ کرے گا کہ وہ بندے کے اس کے ساتھ ظن کے مطابق ہے، (وعلى ربهم يتوكلون) کی بابت کہتے ہیں توکل اس باب میں دعامہ ہے، قبل ازیں اسباب کے بارہ میں غزالی کی تقسیم کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ نوعِ اسباب جس پر ضرورۃً مسبب مترتب ہو، عادت ہے جیسے بھوک لگنے پر کچھ کھالینا تو اس پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اور اس میں (اپنے زعم کے مطابق) توکل کرنا کہ ترکِ اکل کرے معصیت ہے اور وہ نوع جس پر کثیر

اوقات مسببات مترتب ہیں تو ان کا ترک بھی ضروری نہیں جیسے بیمار ہونے پر دوا لینا، باقی رہی وہ نوع جس پر مسبب مترتب ہے اور وہ کبھی اس سے متخلف بھی ہوسکتا ہے تو اسی کا ترک توکل کہلاتا ہے پھر تطیُّر (یعنی نحوست لینا) فی نفسہ بھی مکروہ ہے قطعِ نظر اسکے کہ یہ خلافِ توکل ہے! مجھے احمد کا ایک قول ملا کہ ترکِ اسباب کا اصلاً ہی توکل سے کوئی تعلق نہیں ابن ماجہ کی ایک حدیث میں ہے اگر تم اللہ پر حقِ توکل رکھو تو صبح بھوکے پیٹ نکلو اور شام کو بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ آؤ پرندوں کی طرح، یہ اس نوع کے اعتبار پر بھی دال ہے مجھے ہمیشہ اس بارے تردد رہا کہ اس توکل سے کیا مراد ہے حتی کہ احمد کا قول پڑھا کہ پرندے بھی اسباب کے مباشر ہوتے ہیں (یعنی انہیں اختیار کرتے ہیں) تبھی تو (گھونسلوں سے صبحدم نکل کر) رزق کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اگرچہ ان کے طلبِ رزق کے اسباب ہمارے اسباب سے مختلف ہیں لیکن وہ اپنی شان کے مطابق اسباب کے مباشرت سے متعطل نہیں ہوتے مثلاً اڑنا (اگر گھونسلون میں ہی بیٹھے رہیں تب اسباب کا عدم استعمال قرار دینا لازم ہو) تو اس سے اشکال ختم ہوا، اس کے باوجود میں کہتا ہوں مطلقاً ترکِ اسباب بھی ایک نوع کا توکل ہے لیکن یہ اخص الخواص کا توکل ہے۔

18- باب الإِثْمِدِ وَالْكُحْلِ مِنَ الرَّمَدِ (آنکھ دکھنے میں اثمد کے یا عام سرمہ کا استعمال)

فِيهِ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ

رَمَد گرم ورم (سوجن) ہے جو آنکھ کے طبقۂ ملتحمہ یعنی سفیدی والے حصہ میں لاحق ہوتا ہے اس کا سبب احد الأخلاط یا ابخرہ (یعنی کسی آلودگی یا گیس) کا وجود ہے جو معدہ سے دماغ کو چڑھتی ہے، اگر یہ خیاشیم (ناک کی اندرونی رگیں) کی طرف آجائے تو زکام کا باعث بنتی ہے آنکھ کی طرف آئے تو رمد کا، اسی طرح اگر لہاۃ (حلق) یا منخرین (نتھنے) کی طرف اس کا میلان ہو تو خنان (ناک کی بیماری) کا سبب بنتی ہے، سینے میں جائے تو نزلہ اور اگر دل کی طرف جائے تو شوصہ (یعنی پسلیوں کا ورم یا پیٹ کی ریاحی درد) کی محرک ہوگی اور اگر منحدر نہ ہو اور مخرج کی طلب کرے اور نہ پائے تو جیسا کہ گزرا سر درد کا باعث بنتی ہے۔ (فيه عن أم عطية) ان کی اس مرفوع حدیث کی طرف اشارہ ہے: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج) تو وہ سرمہ بھی نہیں لگائے گی، یہ عدت کے ابواب میں گزری لیکن اس کے کسی طریق میں اثمد کا ذکر نہیں پایا تو گویا یہاں اس لئے اس کا ذکر کیا کہ اکثر عرب اسی کو بطور سرمہ استعمال کرتے تھے، ابن عباس کی ایک مرفوع روایت میں اس کی تنصیص بھی ہے: (اكتحلوا بالإثمد فإنه يجلو البصر و ينبت الشعر) (یعنی اثمد کا سرمہ استعمال کیا کرو کہ یہ نظر کو تیز کرتا اور بال اگاتا ہے) اسے ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا سیاق انہی کا ہے اسی طرح ابن ماجہ نے اور ابن حبان نے بھی صحیح قرار دیا ترمذی نے ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے شمائل میں، اور ذکر کیا کہ اس باب میں حضرت جابر سے بھی روایت ہے، اور ابن ماجہ اور ابن عدی نے تین طرق کے ساتھ بحوالہ ابن منکدر ان سے نقل کیا کہ: (عليكم بالإثمد فإنه يجلو البصر و ينبت الشعر) ابن ابو عاصم اور طبرانی کے ہاں حضرت علی سے بھی یہ الفاظ مروی ہیں: (عليكم بالإثمد فإنه منبتة للشعر مذهبة للقذىٰ مصفاة للبصر) (سابقہ مفہوم) اس کی سند حسن ہے، شمائلِ ترمذی میں حضرت ابن عمر سے بھی یہی مروی ہے دارقطنی کی غرائبِ مالک میں حضرت انس سے یہ الفاظ مروی ہیں: (كان

یأمرنا بالإثمد) احمد کے ہاں سعید بن ہوذہ سے بھی اثمد لگانے کا حکم مرفوعا مروی ہے، ابو داؤد کے ہاں ان سے مروی ہے کہ سوتے وقت اثمد لگانے کا حکم دیا ان کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ تمہارا بہترین سرمہ اثمد ہے کہ وہ۔۔۔الخ اسے بزار نے بھی نقل کیا اس کی سند میں مقال ہے ابو رافع سے مروی ہے کہ نبی اکرم اثمد استعمال فرماتے تھے اسے بیہقی نے مقال والی سند کے ساتھ تخریج کیا حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم کے پاس اثمد تھا جسے سوتے وقت ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالتے اسے ابو الشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں ضعیف سند کے ساتھ ذکر کیا، اثمد الف مکسور کے ساتھ، پیش بھی منقول ہے سیاہ سرخی مائل پتھر ہے جو بلادِ حجاز میں ہوتا ہے سب سے اجود وہ جو اصفہان سے درآمد کیا جاتا ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اثمد اس پتھر کا نام ہے یا اس سے بنے ہوئے سرمہ کا؟ سنن ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت میں وترا (یعنی طاق عدد میں) سرمہ لگانے کا حکم مذکور ہے بعض مشار الیہ احادیث میں کیفیتِ اکتحال بھی مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالا جائے تو ہر آنکھ کے اعتبار سے یہ وتر ہی ہوا یا ہر ایک میں دو مرتبہ اور درمیان میں ایک بار (تو یہ پانچ دفعہ یعنی وتر ہوا) یا دائیں میں تین اور بائیں میں دو مرتبہ تو یہ مجموعی لحاظ سے وتر ہوا، ارجح اول کیفیت ہے۔

- 5706حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ؓ أَنَّ امْرَأَةً تُوُفِّيَ زَوْجُهَا فَاشْتَكَتْ عَيْنَهَا فَذَكَرُوهَا لِلنَّبِيِّ ﷺ وَذَكَرُوا لَهُ الْكُحْلَ وَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَى عَيْنِهَا فَقَالَ لَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ تَمْكُثُ فِي بَيْتِهَا فِي شَرِّ أَحْلاَسِهَا -أَوْ فِي أَحْلاَسِهَا فِي شَرِّ بَيْتِهَا فَإِذَا مَرَّ كَلْبٌ رَمَتْ بَعْرَةً فَلاَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

.(جلد ۸ص:۲۶۹ میں ترجمہ گزر چکا ہے) طرفاہ 5336، - 5338

یحیی سے مراد قطان ہیں، اس کے مباحث ابواب الاحداد میں گزرے ہیں۔ (فلا أربعة الخ) نسخہِ کشمیہنی میں (فهلا أربعة ۔۔۔) ہے یہ واضح ہے حرفِ نفی کی صورت میں منفی مقدر ہے ای (فلا تكتحل)۔

- 19باب الْجُذَامِ (کوڑھ)

یہ ایک بری بیماری ہے جو سارے بدن میں سوداوی علت کے انتشار سے پیدا ہوتی اور اس سے مزاجِ اعضاء خراب ہو جاتا ہے، بسا اوقات آخر کار ان کا (باہمی) اتصال فاسد ہو جاتا ہے حتی کہ وہ کھوکھلے ہو جاتے ہیں بقول ابن سیدہ یہ نام اس لئے پڑا کہ (تجذم الأصابع وتقطعها) (یعنی یہ انگلیاں کاٹ لیتا ہے)۔

- 5707وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ وَ فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ

.أطرافه 5717، 5757، 5770، 5773، - 5775

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا ایک کی بیماری دوسرے کو لگنا، بدشگونی لینا، الو کو منحوس سمجھنا اور صفر کو منحوس سمجھنا سب

لغو خیالات ہیں لیکن جذام والے سے اس قدر علیحدہ رہنا چاہیے جیسے شیر سے (جدا رہتے ہیں)۔

عفان، ابن مسلم صفار ہیں جو اگرچہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن اکثر ان سے بالواسطہ تخریج کی ہے، یہ ان معلقات میں سے ہے جو کسی جگہ موصول نہیں، ابونعیم نے جزم کیا ہے کہ انہوں نے اسے ان سے بلا روایۃ تخریج کیا ہے اور یہ ابن صلاح کے طریقہ کے مطابق موصول ہے ابونعیم نے اسے طیالسی اور ابوقتیبہ مسلم بن قتیبہ کلاھما عن سلیم بن حیان جو اس کے شیخ عفان ہیں، کے حوالے سے تخریج کیا، اسے عمرو بن مرزوق عن سَلیم سے لیکن موقوفا نقل کیا ہے اسماعیلی نے اس کا استخراج نہیں کیا ابن خزیمہ نے بھی اسے موصول کیا۔

(لا عدوی ولا طیرۃ الخ) اس روایت میں ان چاروں اشیاء کا جمع کیا آگے ایک باب (لا ھامۃ) میں بھی ابوصالح عن ابی ہریرہ کے طریق سے اس کی مانند ذکر آئے گا، پانچ ابواب کے بعد ابوسلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے مگر (ولا طیرۃ) کے بغیر، کئی اور ابواب کے تحت بھی اسے نقل کیا ہے، اسے مسلم نے علاء عن ابیہ عن ابوہریرہ سے نقل کرتے ہوئے ابوسلمہ کی روایت کی طرح ذکر کیا اور مزید یہ بھی: (ولا نوء) ابن عمر اور حضرت انس اور مسلم کے ہاں حضرت جابر سے بھی کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ روایت منقول ہے ابن حبان نے اسے عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا اور وہ قصہ بھی جو ابوسلمہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے! تو ان سب روایات کا ماحصل چھ اشیاء ہیں: (العدوی و الطیرۃ و الھامۃ و الصفر و الغول و النوء) پہلی چار کو بخاری نے علیحدہ علیحدہ باب میں مفردا ذکر کیا ہے وہیں ان کی شرح ہوگی، غول کی بابت جمہور کہتے ہیں عربوں کا زعم تھا کہ غیلان صحراؤں میں ہوتے ہیں یہ شیاطین کی ایک جنس ہے جو کبھی لوگوں کو نظر آتے ہیں اور (تغول لھم تغوُّلا أی تتلون) یعنی مختلف رنگ یعنی بھیس اختیار کر کے انہیں راہوں سے بھٹکاتے ہیں جس وجہ سے کبھی ان کی ہلاکت ہو جاتی ہے، ان کی کلام میں یہ جملہ کثیر ہے: (غالَتْہُ الغولُ أی أھلَکَتہ أو أضَلَّتہ) (یعنی ہلاک یا گم کردہ راہ کر دیا) تو نبی اکرم نے اس کا ابطال فرمایا، کہا گیا ہے کہ وجودِ غیلان کا ابطال مراد نہیں بلکہ صرف عربوں کے اس اعتقاد کا بطلان کہ غولِ بیابانی مختلف بھیس اختیار کر کے ان کے آڑے آتے اور مشکلات پیدا کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ غول کی استطاعت میں نہیں کہ کسی کی راہ کھوٹی کریں اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: (إذا تغولت الغیلان فنادوا بالأذان) کہ جب غول آڑے آئیں تو اذانیں دو یعنی اللہ کے ذکر کے ساتھ ان کے شر کو دور کرو، ابوایوب کی ایک روایت کے الفاظ ہیں: (کانت لی سھوۃٌ فیھا تمرٌ فکانت الغُول تجیءُ فتأکل منہ) (یعنی میرا ایک طاقچہ تھا جس میں کھجوریں ہوتی تھیں تو غولِ بیابانی آ کر اس میں سے کھا لیتے) جہاں تک نوء ہے تو کتاب الاستقاء میں اس کا ذکر گزرا۔

(و فر من المجزوم الخ) ان الفاظ کا میں صرف حدیثِ ابی ہریرہ کے اس طریق ہی میں واقف ہوں ابونعیم کی کتاب الطب میں ایک دیگر سند بھی ہے لیکن وہ معلول ہے ابن خزیمہ نے کتاب التوکل میں حدیثِ عائشہ سے اسکا شاہد بھی نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا عدویٰ و إذا رأیتَ المجذوم ففرَّ منہ کما تَفِر من الأسد)، مسلم نے عمرو بن شرید ثقفی عن ابیہ سے روایت کیا کہ وفدِ ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا نبی اکرم نے اس کی طرف پیغام بھیجا (یعنی اس کی قیام گاہ میں) کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کی اب تم واپس چلے جاؤ، عیاض کہتے ہیں مجذوم کی بابت روایات باہم مختلف ہیں تو حضرت عمر اور ایک جماعتِ سلف کا موقف ہے کہ اس کے ساتھ کھانا کھایا جا سکتا ہے اور جو اس سے اجتناب کا امر تھا وہ منسوخ ہے، مالکیہ کے عیسی بن دینار نے بھی یہی کہا، کہتے ہیں صحیح

موقف جس پر اکثر گامزن ہیں اور اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کرنا ضروری ہے، اس سے اجتناب اور فرار کے حکم کو استحباب اور احتیاط پر محمول کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اکل کو بیانِ جواز پر اھ، قاضی اور ان کے اتباع نے انہی دو مواقف کے ذکر پر اقتصار کیا ایک اور قول بھی منقول ہے وہ یہ کہ (بجائے تطبیق دینے کے) ترجیح دی جائے دو فریق اس کے سالک ہوئے ہیں ایک نے نفیِ عدوی پر دال احادیث کو راجح اور اس کی معاکس روایات کو ضعیف قرار دیا جیسے یہ حدیثِ باب تو اسے شذوذ کے ساتھ معلل کیا اور یہ کہ حضرت عائشہ اس کا انکار کرتی تھیں چنانچہ طبری نے ان سے روایت کیا کہ ایک عورت نے انؓ سے اس بارے پوچھا تو کہا آپ نے یہ بات نہیں کہی، آپ نے تو فرمایا تھا: (لا عدوی) اور کہا: (فَمَنْ ؟ عدی الأول) کہتی ہیں میرے ایک غلام کو یہ بیماری تھی تو وہ میرے برتنوں میں کھاتا پیتا اور گھر کے بستروں پر سوتا تھا، یہ بھی کہ حضرت ابو ہریرہ کو اس حکم بارے تردد تھا آگے اس کا بیان آئے گا تو ان کے غیر کی روایت سے حکم کا اخذ کرنا ہوگا، یہ بھی کہا کہ نفیِ عدوی میں دوسرے صحابہ کرام سے منقولہ روایات کثیر دشہیر ہیں بخلاف اس بارے رخصت کی روایات کے جیسے یہ حدیث: (لا تُدِيمُوا النظرَ إلى المجذومين) اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے اور جیسے عبداللہ بن اوفی کی روایت کہ مجزوم سے اگر بات کرنا ہو تو دو نیزوں کا فاصلہ رکھ کر کرو، اسے ابونعیم نے الطب میں کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا اور جیسے طبری نے معمر عن زہری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے معیقیب سے کہا تھا مجھ سے ایک نیزے کا فاصلہ رکھ کر بیٹھو، خارجہ بن زید کے طریق سے بھی حضرت عمر کا یہ مقولہ منقول ہے یہ دونوں آثار منقطع ہیں! جہاں تک مسلم کی نقل کردہ حدیثِ شرید ہے تو وہ اس امر میں صریح نہیں کہ یہ جذام کے سبب تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کی راہ تبھی اختیار کی جاتی ہے جب تطبیق دینا ممکن نہ ہو جو یہاں ممکن ہے تو یہی اولیٰ ہے

دوسرے فریق نے اس مذکورہ مسلک کے برعکس ترجیح کی راہ اختیار کی اور حدیث (لا عدوی) کو رد کیا اس بنا پر کہ حضرت ابو ہریرہ نے اس سے رجوع کر لیا تھا یا تو اس میں شک کے باعث اور یا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کا عکس ثابت ہوا جیسا کہ اس کا ایضاح باب (لا عدوی) میں آئے گا، کہتے ہیں اجتناب پر دال روایات مخارج وطرق کے لحاظ سے اکثر ہیں لہذا انہی کی طرف مصیر اولیٰ ہے، کہتے ہیں جہاں تک یہ حدیثِ جابر کہ نبی اکرم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑ کر پیالہ میں ڈالا اور فرمایا اللہ پر توکل اور بھروسہ رکھتے ہوئے (ہمارے ساتھ) کھانے میں شامل ہو جاؤ تو یہ محلِ نظر ہے ترمذی نے اسے تخریج کیا اور اس کے راوی پر موجود اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے حضرت عمر پر اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا، بتقدیرِ ثبوت اس میں یہ مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے اس کے ساتھ کھایا اس میں تو بس اتنا مذکور ہے کہ اس کا ہاتھ پکڑ کر برتن میں ڈالا، یہ بات کلاباذی نے معانی الاخبار میں لکھی ہے، جواب یہ ہے کہ جیسا کہ گزرا طریقِ تطبیق اولیٰ ہے یہ بھی کہ حدیث (لا عدوی) ابو ہریرہ کے سوا دوسرے کئی صحابہ سے بھی ثابت ہے مثلاً حضرات عائشہ، ابن عمر، سعد بن ابی وقاص اور جابر وغیرہم تو اس کے معلول ہونے کا دعوی درست نہیں، تطبیق میں کئی اور باتیں بھی کہی گئیں ایک یہ کہ عدوی کی یہ نفی جملۃً ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم مجذوم کی رعایتِ خاطر کی بنا پر ہے کیونکہ وہ ایک صحیح الجسم شخص کو دیکھ کر احساسِ کمتری کا شکار ہو سکتا اور اسکی حسرت میں ازدیاد ہو سکتا ہے، حدیث: (لا تديموا النظر الخ) بھی اسی معنی پر محمول ہے! دوم یہ کہ نفی واثبات کا یہ حکم دو مختلف حالتوں پر محمول ہے جہاں (لا عدوی) فرمایا تو وہاں مخاطب کا توکل اور قوتِ یقین اتنی تھی کہ وہ اپنے دل میں عدوی کے اعتقاد کو نہ

آنے دے جیسا کہ وہ اس تطیُّر کو مدفوع کرنے بھی قادر ہے جو ہر ایک کے نفس میں واقع ہو جاتا ہے لیکن قوی الیقین اس سے متاثر نہیں ہوتا اسی پر برتن میں مجذوم کا ہاتھ ڈالنے کے ذکر والی حدیثِ جابر اور اس نوع کی سب روایات کو محمول کیا جائے گا اور جب آپ نے (فر من المجذوم الخ) کہا تو وہاں مخاطب کی قوتِ یقین سابق کی مانند نہ تھی اور وہ تمامِ توکل پر متمکن نہ تھا کہ اعتقادِ عدوی کا دفع ورد کر سکے (اور کسی قسم کے توھم کا شکار نہ ہو) تو آپ نے یہ بات اس سے اعتقادِ عدویٰ کے سد باب کے لئے کہی کہ ایسی حرکت نہ کرے جو اس کے اثبات کا سبب ہو (اور اس کے توھم میں اضافہ ہو اور وہ مزید پختہ ہو) اس کی قریب ترین نظیر آنجناب کی کراہتِ کَیّ ہے حالانکہ اس کی اذن بھی جیسا کہ گزرا آپ سے ثابت ہے خود آپ نے دونوں قسم کا فعل کیا تاکہ دونوں قسم کے فریق آپ کے ساتھ متاسّی ہوں، سوم جو قاضی باقلانی نے بیان کیا کہ جذام اور نحوہ میں اثباتِ عدوی نفیِ عدوی کے عموم سے مستثنیٰ ہے، کہتے ہیں تو (لا عدوی) کا معنی ہوگا کہ ہاں البتہ جذام، برص اور جرب میں ہے یعنی کسی چیز میں عدوی نہیں مگر جن کا ذکر میں پہلے کر چکا کہ ان میں عدوی ہے، یہ ابن بطال نے بھی نقل کیا چوتھا یہ کہ مجذوم سے فرار کا حکم عدوی کے باب سے نہیں (یعنی اس اندیشہ سے نہیں کہ اس کا مرض اسے لگ جائے گا) بلکہ ایک طبعی امر کے لئے ہے وہ یہ کہ ملامست، مخالطت اور شمِ رائحہ (یعنی بو سونگھنے) سے مرض ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس امر کا عام طور سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ کثیر امراض کثرتِ مخالطت سے ایک سے دوسرے کو لگ جاتی ہیں، ابن قتیبہ نے اس کا بیان کرتے ہوئے لکھا مجذوم سے اس قدر شدید بو آتی ہے کہ اس کے ساتھ طویل مجلس رکھنے والا یا اس کے ہمراہ رہنے والا بھی سقیم ہوسکتا ہے اسی لئے اطباء مجذوم کی مخالطت کے ترک کا حکم دیتے ہیں، تو یہ طریقِ عدوی پر نہیں بلکہ تاثُر بالرائحہ کے طریق پر کیونکہ اس کے اشتمام (یعنی سونگھنے) پر مواظبت کرنے والا بیمار ہوسکتا ہے (شائد مراد یہ ہے کہ لازم نہیں وہی بیماری اسے بھی لگ جائے تب ہوسکتا ہے عدوی کا توھُم ہو بلکہ کسی بھی بیماری میں مبتلا ہوسکتا ہے) کہتے ہیں اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (لا یورَدُ ممرض علی مصح) (یعنی بیمار اونٹ صحیح پر وارد نہ کیا جائے) کیونکہ کبھی اونٹ تر خارش کا شکار ہوتا ہے تو جب وہ دیگر اونٹوں سے مخالطت کرے یا ان سے لگے یا ان کے رہنے جی جگہوں میں جائے تو اس پانی کے سبب جو اس سے بہہ رہا ہے انہیں بھی خارش لگ سکتی ہے تو دیکھنے سے بھی (یعنی مجذوم وغیرہ کو) وہی مرض لگ سکتی ہے، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا قول: (لا عدوی) ہے تو اس کا ایک معنی اور بھی ہے وہ یہ کہ مثلاً کسی جگہ طاعون جیسی کوئی وباء پھوٹ پڑی تو کوئی اس ڈر سے بھاگے کہ وہ بھی اسکی لپیٹ میں آجائے کیونکہ یہ تقدیر سے فرار کے مترادف ہے،

پانچواں یہ کہ نفیِ عدوی سے مراد یہ ہے کہ کوئی مرض اپنی طبع کے ساتھ متعدی نہیں یہ جاہلیت کے اس اعتقاد کی نفی کے بطور کہا کہ امراض اپنی طبیعت کے اعتبار سے ہی متعدی ہیں بغیر اضافت الی اللہ کئے تو نبی اکرم نے ان کے اس اعتقاد کا ابطال فرمایا اور مجذوم کو کھانے میں شریک کیا تاکہ اس امر کی تبیین کریں کہ اللہ ہی ہے جو مرض لگاتا اور شفا دیتا ہے اور جب اس کے قرب سے منع کیا تو یہ تبیین کرنے کیلئے کہ یہ ان اسباب سے ہے جن کی بابت اللہ نے اجرائے عادت یہ کیا ہے کہ وہ اپنے مسببات کی طرف مفضی ہیں تو آپ کی نہی میں اثباتِ اسباب اور فعل میں اشارہ ہے کہ یہ بذات خود مستقل نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو چاہے تو ان کی قوت سلب کر لے تب کسی چیز میں موثر نہ ہوں گی اور چاہے تو انہیں موثر بنا دے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ مجذوم جسے کھانے میں شریک کیا اسے معمولی کوڑھ لاحق ہو جو عموماً قلت کے سبب متعدی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ تمام جذامی ایک جیسے نہیں ہوتے پھر ہر ایک کا مرض متعدی بھی نہیں بلکہ

بعض سے تو بالکل بھی ایسا نہیں ہوتا مثلا ایسے کوڑھ زدہ جن کے کسی ایک حصۂ جسم یا عضو میں یہ مرض لگی پھر وہیں ٹھہر گئی اس کے بقیہ جسم تک متعدی نہ ہوئی، اکثر شافعیہ نے اول احتمال کو مدنظر رکھا ہے، بیہقی امام شافعی کا قول نقل کیا جس کی نص یہ ہے کہ جذام اور برص کی بابت ماہرینِ طب اور اہلِ تجربہ کا زعم ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر ایک کو ہوتو دوسرے کو بھی لگ جاتا ہے اور یہ مانعِ جماع مرض ہے اس میں مبتلا کے کوئی قریب نہ جانا چاہے گا، اولاد میں سے اگر کسی کو جذام یا برص لاحق ہوتو کم ہی سلامت رہے گا اگر رہے تو یہ اس کی نسل کو بھی لگ جائے گا تو بیہقی اسے ذکر کر کے تبصرہ کرتے ہیں کہ نبی اکرم کا فرمان: (لا عدوی) اہلِ جاہلیت کے اعتقاد کے رد کے بطور تھا کہ وہ اس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کر دیتے تھے تو آپ نے اس کی نفی فرماتے ہوئے یہ اثبات کیا کہ جو ہوتا ہے اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے اور اسی کی مشیت ہے کہ کبھی ایسے مریض کے ساتھ مخالطت رکھنے والا صحیح شخص کو اس کے سبب اس میں مبتلا کر دیتا ہے اسی لئے فرمایا: (فر مِنَ المجذوم الخ) اور فرمایا: (لا یورد ممرض علی مصح) اور طاعون کے بارہ میں فرمایا جو کسی علاقہ میں اس کا وقوع سنے تو وہاں جانے سے احتراز کرے تو یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہے، ابن صلاح اور متاخرین اور ان سے قبل ایک جماعت نے بھی دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق میں یہی تاویل اختیار کی۔

چھٹا موقف یہ ہے کہ اصلا ورأسا نفیِ عدویٰ پر عمل ہے اور مجانبت کا یہ حکم حسماً للمادہ اور سدِ ذریعہ کے طور سے ہے تاکہ یہ نہ ہو کہ مخالطت والے کو کچھ اسی قسم کی مرض لگ جائے تو یہ سمجھے اس کا سبب مخالطت ہے تو وہ عدوی کے اثبات کا عقیدہ رکھے شرع نے جس کی نفی کی ہے، اسی قول کی طرف ابوعبید اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا میلان ہے ابوعبید کہتے ہیں آپ کے فرمان: (لا یورد ممرض علی مصح) میں اثباتِ عدوی نہیں بلکہ یہ اس لئے کہ بالفرض اگر تندرست افراد اللہ کی تقدیر سے اس میں مبتلا ہو جائیں تو کہیں ان کے دل میں یہ خیال نہ آئے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح وہ فتنۂ تشکک میں پڑیں تو اس کے سدباب کیلئے اجتناب کا حکم دیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے تھی کہ اجتناب کا یہ امر تندرست شخص کے کسی آفت میں ابتلاء کے خوف سے تھا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کا بدترین محمل ہے کیونکہ اس سے تو اثباتِ عدویٰ ہو رہا ہے جس کی شریعت نے نفی کی ہے تو حدیث کی توجیہہ وہی ہے جو پہلے ذکر کی، ابن خزیمہ نے اس پر کتاب التوکل میں تفصیل سے بات کی ہے انہوں حدیث: (لا عدوی) کو متعدد صحابہ سے وارد کیا اور حدیث (لا یورد ممرض الخ) کو حضرت ابوہریرہ سے، اول کیلئے اس عنوان سے ترجمہ لائے: (التوکل علی الله فی نفی العدوی) اور ثانی پر اس عنوان سے: (ذکر خبر غلطَ فی معناه بعضُ العلماء و أثبتَ العدوی التی نفاها النبی ﷺ) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس کے معنی میں بعض علماء نے غلطی کی اور جس عدویٰ کی نبی پاک نے نفی کی ہے انہوں نے اس کا اثبات کر دیا) پھر یہ ترجمہ لائے: (الدلیل علی أن النبی ﷺ لم یُرِدْ إثبات العدوی بهذا القول) (اس امر کی دلیل کہ نبی اکرم نے اس قول کے ساتھ اثباتِ عدوی مراد نہیں لیا) تو اس کے تحت حدیثِ ابوہریرہ: (لا عدوی) وارد کی جس میں ہے یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر کیسے صحیح اونٹ خارش زدہ سے مخالطت کے سبب خود بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو کس نے مُعدیٰ کیا: (فمن أعدی الأول؟) پھر اسکے حضرت ابوہریرہ سے طرق ذکر کیے، ابن مسعود سے بھی اسے تخریج کیا، اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذکر خبر رُوِیَ فی الأمر بالفرار من المجذوم قد یخطر ببعض الناس أن فیه إثبات العدویٰ و لیس

کذلك) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس میں کوڑھی سے فرار کا حکم ہے اور اس سے بعض حضرات کو خیال ہو سکتا ہے کہ اس میں اثباتِ عدوی ہے جبکہ ایسا نہیں) اس کے تحت حدیث: (فر من المجذوم فرارك من الأسد) حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ کی روایت سے لائے، اسی طرح عمرو بن شرید عن ابیہ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ نے مجذوم کو واپس لوٹ جانے کا حکم دیا اور ابن عباس کی روایت: (لا تديموا النظر إلى المجذومين) پھر لکھا آنجناب نے انہیں مجذوم سے فرار کا حکم دیا جیسے آپ نے انہیں بیمار اونٹ کو صحیح پر وارد کرنے سے منع فرمایا اور یہ ازرہِ شفقت تھا اس خشیت سے کہ مجذوم سے ملنے جلنے والے کسی شخص کو جذام لگ جائے اور صحیح اونٹ کو خارش زدہ سے وہی مرض تو بعض مسلمانوں کے دل میں یہ خیال نہ آ جائے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح جس عدوی کی آپ نے نفی کی ہے وہ اسکا اثبات کر دے تو آپ نے شفقت و رحمت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان سے دور رہنے کا حکم دیا تا کہ اثباتِ عدوی کی تصدیق سے محفوظ رہیں (یعنی اس وہم سے) آپ نے واضح فرمایا کہ کوئی شیٔ کسی اور کو متاثر نہیں کرتی، کہتے ہیں اس کی تائید آنحضرت کے ثقۃً باللہ وتوکلا علیہ کوڑھی کے ہمراہ کھانا کھانے سے ہوتی ہے، اس بارے حدیثِ جابر ذکر کی اور لکھا جہاں تک مجذوم کی طرف ادامتِ نظر سے نہی ہے تو محتمل ہے کہ یہ اس وجہ سے ہو کہ ایسا کرنے سے مجذوم دکھ کی کیفیت محسوس کرے گا اور صحیح کا (ترس والی) نظروں سے اسے دیکھنا اسے برا لگے گا، بقول ابن حجر ان سے قبل امام مالک نے بھی یہی آخری بات کہی ان سے اس حدیث کی بابت سوال کیا گیا تو کہا میں نے اس میں کوئی کراہت نہیں سنی میرے علم میں تو یہی ہے کہ اس خوف سے یہ فرمایا کہ مبادا نفسِ مومن میں اس سے کوئی شک پیدا ہو، طبری لکھتے ہیں ہمارے نزدیک درست وہی جو حدیث میں مذکور ہوا کہ کوئی عدویٰ نہیں اور وہی ہوتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہو، جہاں تک علیل کی صحیح سے قربت تو یہ صحیح کے لئے انتقالِ علت کو غیر موجب ہے البتہ ذی صحت کے لئے مناسب نہیں کہ وہ صاحب العاہۃ سے قریب ہو جسے لوگ برا گردانتے ہیں اس کی تحریم کے سبب نہیں بلکہ تا کہ تندرست یہ گمان نہ کرے اگر اسے بھی اس مرض میں مبتلا کر دیا جائے کہ یہ اس سے قربت کا شاخسانہ ہے تو اس طرح جس عدوی کا آنجناب نے ابطال کیا وہ اپنے ظن و اعتقاد سے اس کا اثبات کر دے، کہتے ہیں مجذوم سے فرار کے امر اور پھر خود آپ کے اس کے ہمراہ اکل کے مابین تعارض نہیں کیونکہ بسا اوقات آپ علی سبیل الارشاد کوئی ایک حکم جاری کرتے تھے اور کبھی علی سبیل الاباحت کوئی دوسرا اگرچہ آپکے اکثر اوامر علی الالزام ہیں (یعنی سب پر ان کا ماننا لازم ہے) کبھی آپ پہلے منع کیا ہوا کوئی کام یہ بیان کرنے کیلئے کرتے کہ یہ حرام نہیں

طحاوی نے معانی الآثار میں اسی ابن خزیمہ کے مسلک کو اختیار کیا چنانچہ حدیث: (لا يورد ممرض على مصح) ذکر کر کے لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی مصح کو بھی وہی مرض لگ سکتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر میں نے اسے اس پر وارد نہ کیا ہوتا تو یہ بیمار نہ پڑتا (جیسے شہدائے احد کی بابت اہلِ نفاق نے کہا تھا اگر یہ ہمارے پاس رہتے اور میدانِ احد کو نہ نکلتے تو قتل نہ ہوتے، اللہ نے جواباً فرمایا جن پر موت لکھی تھی وہ ان کے روکے بھی نہ رکتے اور ضرور نکلتے) حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ اگر وہ اسے وارد نہ بھی کرتا تو تقدیر میں اگر ان کا بیمار ہونا لکھا تھا تو ضرور ہوتے، منع اس لئے کیا کہ دل میں اس قسم کا وسوسہ ضرور آ سکتا ہے، اس بارے تفصیل سے احادیث نقل کیں اور ابن خزیمہ جیسی تطبیق دی اسی لئے قرطبی المفہم میں رقمطراز ہیں کہ نبی اکرم نے ایرادِ ممرض علی مصح سے اہلِ جاہلیت کے اعتقادِ عدوی جیسے ظن و اعتقاد کے وقوع ہو جانے یا تشویشِ نفوس اور تاثیرِ اوہام کے اندیشہ سے منع فرمایا، یہ جیسے آپ نے فرمایا: (فر

من المجذوم فرارك من الأسد) اگرچہ ہمارا عقیدہ یہی ہے کہ جذام متعدی نہیں مگر ہم اپنے دلوں میں اس میں مبتلا افراد کی بابت نفرت اور کراہیت پاتے ہیں اور اگر کسی کو ان سے مخالطت پر مجبور کیا جائے تو وہ ضرور متاذی ہوگا لہذا تب مومن کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس امر سے تعرض ہی نہ کرے جس میں مجاہدہ درکار ہے اور طریقِ اوہام سے بچے اور اسبابِ آلام سے تباعُد کرے، اس کا اعتقاد یہی ہونا چاہئے کہ حذر (یعنی احتیاط کرنا) قدر سے بچانہیں سکتا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں مجذوم سے فرار کا حکم وجوبی نہیں بلکہ ازرہِ شفقت ہے کیونکہ آنجناب نے امت کو ہر اس چیز سے منع فرمایا جس میں کسی بھی طور ان کیلئے ضرر ہوسکتا تھا اور آپ نے ہر خیر والے فعل کی طرف رہنمائی کی ہے بعض اہلِ طب نے ذکر کیا ہے کہ بدبوؤں سے انسانی جسم میں خلل لاحق ہو جاتا ہے تو مجانبت کا حکم دینے کی یہی وجہ تھی، خود آپ نے مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا اگر مجانبت کا حکم وجوبی ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے، کہتے ہیں آپ کے قول اور فعل کے درمیان یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ قول ہی مخاطبین کے ضعف کے مدنظر مشروع ہے جبکہ آپکا فعل حقیقتِ ایمان ہے تو جس نے اول کو اختیار کیا وہ مصیبِ سنت ہوا اور یہ اثرِ حکمت ہے اور جس نے ثانی کو اختیار کیا تو وہ یقین کے لحاظ سے اقوی ہے کیونکہ تمام اشیاء کی بذاتہا کوئی تاثیر نہیں مگر جو اللہ کی مشیت اور اس کا ارادہ ہو جیسے فرمایا: (وَ مَا هُم بِضَارِّينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) [البقرة: ۱۰۲] تو جو قوی الیقین ہے اسے چاہئے کہ آپکے فعل کی متابعت کرے اسے کچھ نہ ہوگا اور جو اپنے آپ میں کچھ ضعف پاتا ہے تو وہ آپکے امر و قول کی اتباع کرے

تو حاصل یہ کہ وہ امور جن سے ضرر کی توقع ہے اور حکمتِ ربانیہ نے ان سے ضرر و احتیاط کرنا مباح کیا ہے تو ضعفاء کو نہیں چاہئے کہ ان کے قریب پھٹکیں اور جو اصحابِ صدق و یقین ہیں تو انہیں اس ضمن میں اختیار ہے، کہتے ہیں حدیث میں مذکور حکم اکثر کیلئے ہے کیونکہ اکثر لوگ ضعیف ہیں تو اسی کے بحسب امر بالفرار وارد ہوا، فرار من المجذوم سے استدلال کیا گیا ہے کہ خاوند بیوی کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے اگر ایک میں یہ مرض موجود ہو، جمہور علماء کا یہی قول ہے مانعین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگر اس کے عموم سے اخذ کیا جائے تو کوڑھ ظاہر ہونے پر ہی فسخ ثابت ہو جاتا (یعنی خود بخود) جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا رد کیا گیا کہ اس ضمن میں اختلاف ثابت ہے بلکہ شافعیہ کے ہاں یہی راجح ہے، کتاب النکاح میں اس بارے کچھ اِلمام گزرا، کوڑھی کی لونڈی کے بارہ میں کہ آیا وہ اسے خود سے روک سکتی ہے؟ اختلافِ اقوال ہے اسی طرح اگر کثرت سے کسی جگہ مجذوم پائے جاتے ہیں تو آیا انہیں مساجد و مجامع سے روک دیا جائے اور ان کیلئے علیحدہ جگہ خاص کی جائے؟ یہ بھی محلِ اختلاف ہے، ایک آدھ اگر ہو، کی بابت اختلاف نہیں کہ اسے جمعہ و نماز کیلئے مسجد میں آنے سے نہ روکا جائے۔

علامہ انور (لا عدویٰ) کے تحت رقمطراز ہیں اشاعرہ کا دعوی تھا کہ تمام عالم غیر مرتبط اشیاء کا محض ذخیرہ ہے، نہ اس میں سبب ہے اور نہ مسبب اور نہ تاثیر و اثر، لوگ بسلسلہِ تسبیب قِران بین شیئین کو مدنظر رکھتے ہوئے احکام جاری کرتے ہیں جب دیکھیں کہ یہ دو اشیاء اکٹھی علی سبیل الاغلب پائی جاتی ہیں تو ان میں سے ایک کو سبب اور دوسری کو مسبب قرار دے لیتے ہیں تو نہ آگ میں اِحراق اور نہ پانی میں اِغراق کی صلاحیت ہے، گویا انہوں نے تمام سلسلہِ اسباب ہدر کر دیا، یہ وہ جو سلم العلوم کے آخر میں ہے کہ اشعری کے نزدیک ترتیبِ نتیجہ فقط علی سبیل العادت ہے نفسِ امر میں تسبیب کے بغیر حتی کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قائل بالتسبیب کافر ہے، روح المعانی میں بھی یہی ہے! میں کہتا ہوں میرا نہیں خیال کہ اشعری نے سلسلہِ اسباب کا ملاً ہدر کیا ہوگا، اگرچہ ان کی

طرف منسوب یہی ہے، میرے خیال میں یہ نقول میں مسامحات کی قبیل سے ہے، ماتریدی کہتے ہیں اشیاء میں خواص ہیں اور یہ اللہ کی اذن سے مؤثر ہوتی ہیں اشیاء میں سببیت اور مسببیت بھی اللہ تعالیٰ ہی نے بنائی ہے، یہ جان لینے کے بعد جانو کہ اس حدیث کی شرح میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا نفیِ عدوی محمول علی طبع ہے یعنی بالطبع کوئی چیز متعدی نہیں ہاں اگر اللہ کرے، کئی دیگر شروح بھی مذکور ہیں اصوب وہ جو ابن قیم نے زاد المعاد میں ذکر کیا کہ منفی عدویٰ فقط اتباعِ اوہام ہے تسبیب فی البین کے بغیر جیسے ہند کے ہنود کا زعم ہے، ان کے حسبِ مراد اس کا ترجمہ ہے (آگے اردو میں لکھا ہے): اڑ کر بیماری لگ جانا تو شرح کے نزدیک عدوی نہیں، جہاں تک آپکا قول ہے: (لا طیرۃ) تو اس لئے کہ یہ غیر مفید ہے، یہ نہ کسی شیٔ کا جلب اور نہ کسی کا رد کرتی ہے

(لا هامه) کی بابت کہتے ہیں اصوب یہ ہے کہ تخفیفِ میم کے ساتھ پڑھا جائے! یہ ایک پرندہ تھا عربوں کا اعتقاد تھا جس جگہ یہ بولے اسے ویران کر ڈالتا ہے، تو شرع نے اس اعتقاد کو باطل کر دیا، تعمیر و تخریب میں اس کا کوئی کردار نہیں، (ولا صفر) کی بابت لکھتے ہیں ان کا خیال تھا کہ ماہیتِ جوع پیٹ میں متحرک ایک کیڑا ہے تو شرع نے اس کا بھی رد کیا، بخاری نے اس کا ایک اور معنی بھی ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں آ رہا ہے تو کہا: (هو داءٌ یأخذ البطن)، (فر من المجذوم) کی نسبت کہتے ہیں اس میں تسبیب کی رعایت کی، میں کہتا ہوں جب ایک مرتبہ شارع نے اس کا اعتبار کیا تو دوسری دفعہ کیسے اس کا ہدر کر سکتا ہے۔

- 20باب الْمَنُّ شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ (کھنبی آنکھ کیلئے شفا ہے)

اصیلی کے ہاں (شفاء من العین) ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی آگے اس کی توجیہہ آئے گی، اس ترجمہ میں اس قول کو ترجیح ملتی ہے کہ حدیثِ باب میں (المن) سے مراد ماکول کی مخصوص صنف ہے نہ کہ مصدر بمعنی امتنان، منّ پر شفاء کا اطلاق اس لئے کیا کہ حدیث میں وارد ہے کہ کھنبی اسی سے ہے اور اس میں شفا ہے تو جب فرع کیلئے کوئی صنف ثابت ہے تو اصل کیلئے اس کا ثبوت اولیٰ ہے۔

- 5708حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ حُرَيْثٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَخْبَرَنِي الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ عَنِ الْحَسَنِ الْعُرَنِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .قَالَ شُعْبَةُ لَمَّا حَدَّثَنِي بِهِ الْحَكَمُ لَمْ أُنْكِرْهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمَلِكِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۳۷) .طرفاه 4478، - 4639

عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں احمد نے غندر سے اپنی روایت میں تصریح کی، عمرو بن حریث مخزومی صحابی ہیں۔ (سمعت سعید الخ) یعنی ابن عمرو بن نفیل عدوی جو کہ از عشرہ مبشرہ ہیں حضرت عمران کے والد کے عمزاد تھے، عبد الملک اور ان کے متابعین نے یہی کہا، عطاء بن سائب نے عبد الوارث عنہ سے روایت میں مخالفت کی اور کہا: (عن عمرو بن حریث عن أبیه) اسے مسدد نے اپنی مسند، ابن سکن نے الصحابہ اور دار قطنی نے الأفراد میں نقل کیا، وہ العلل میں لکھتے ہیں درست عبد الملک کی روایت ہے ابن سکن

کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ عبدالوارث نے غلطی کی ہے بعض نے کہا سعید بن زید نے عمرو کی والدہ سے شادی کی تھی تو گویا انہوں نے حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے کہا: (حدثنی أبی) یعنی مجازا اپنے سوتیلے والد (حضرت سعید) پر اب کے لفظ کا اطلاق کیا جس سے بعض رواۃ کو غلط فہمی ہوگئی کہ حقیقی والد مراد ہیں۔

(الکمأۃ) فتحِ کاف، سکونِ میم اور اس کے بعد ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ، بقول خطابی بعض عامہ ہمزہ کے بغیر کہتے ہیں، اس کی واحد کم ء ہے کاف کی زبر پھر سکون پھر ہمزہ کے ساتھ جیسے تمرۃ/تمر، ابن اعرابی نے اس کے برعکس کمأ ۃ کو جمع اور کم ء کو غیر قیاسی جمع قرار دیا، لکھتے ہیں عربوں کی کلام میں سوائے خبأ ۃ/خب ء کے اس کی نظیر واقع نہیں بعض کے مطابق کمأ ۃ کبھی واحد اور کبھی جمع پر اطلاق ہوتا ہے اکمؤ بھی اس کی جمع کہی گئی ہے ایک شاعر کہتا ہے:(و لقد جنیتك أکمؤا و عساقلا) عساقل بمعنی شراب ہے، گویا اشارہ دیا کہ اکمو کا محلِ وجود صحاریٰ ہیں، یہ ایک خودرو نبات ہے جس کا نہ پتہ ہوتا ہے اور نہ ڈنٹھل، بعض نے کہا پوشیدہ ہونے کی وجہ سے یہ نام ملا جیسے کہا جاتا ہے:(کمأ الشھادۃ) جب اسے چھپائے، کمأ ۃ کا مادہ جوہرِ ارضی بخاری سے ہے جو سردی کے باعث سطحِ زمین کی طرف تحقن ہوتا ہے، موسمِ بہار کی بارشوں سے نمو پاتی، متالد ہوتی اور متجسد ہو کر منتشر ہوتی ہے اس لئے بعض عرب مادہ اور شکل میں جدری الارض کے ساتھ اس کی مشابہت کی وجہ سے اسے جدری کہا کرتے تھے کیونکہ اس کا مادہ دموی رطوبت ہے جو اکثر اگنے کے وقت اور استیلائے حرارت کی ابتدا میں مندفع ہوتا ہے اور نمائے قوت اور شکل میں اسکی اس کے ساتھ مشابہت ظاہر ہے، ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا کہ کچھ صحابہ نے کہا کمأ ۃ جدری الارض ہے تو نبی اکرم نے فرمایا:(الکمأۃ من المن) طبری کی ابن منکدر عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں بکثرت کھنبیاں ہوئیں بعض لوگ اس کے اکل سے ممتنع ہوئے اور کہا یہ جدری الارض ہے نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو فرمایا یہ جدری الارض سے نہیں بلکہ یہ مَن سے ہے، عرب بنات الرعد (یعنی نرم و نازک نباتات) کو بھی کمأ ۃ کہتے تھے کیونکہ وہ بھی انہی کی طرح کثرت سے ہوتی اور زمین پھاڑ کر نکلتی تھیں، ارضِ عرب میں کثیر ہے شام اور مصر میں بھی پائی جاتی ہے سب سے اجود وہ جو ریتلی اور کم پانی والی سرزمین میں پائی جائے، ایک صنف سرخی مائل بھی ہوتی ہے یہ باردہ اور رطوبت والی ہے معدے کیلئے ردی اور دیرہضم ہے اس کا اِدمان اکل (یعنی مستقل کھاتے رہنا) قولنج، سکتہ، فالج اور عسرِ بول کا سبب بن سکتا ہے، رطب یا بس سے قلیل الضرر ہے اگر رطوبت والی مٹی میں دفن کی جائے پھر پانی میں نمک، زیتون اور پودینہ کے ساتھ ابالی جائے اور گرم مسالوں کے ساتھ تناول کی جائے تو اس کا ضرر کم ہے اس کے ساتھ ساتھ اس میں جوہر مائی لطیف ہے تبھی خفیف سی ہوتی ہے اسی لئے اس کا پانی آنکھوں کیلئے شفاء ہے۔

(من المن) اس سے کیا مراد ہے؟ اس بارے تین اقوال ہیں ایک وہ من جو حضرت موسیٰ کے عہد میں بنی اسرائیل پر نازل کیا گیا، یہ طل (یعنی شبنم) تھی جو درختوں پر گرتی اسے جمع کر کے کھایا جاتا ذائقہ میں نہایت میٹھی ہوتی اسی سے ترنجبین ہے گویا کمأ ۃ کو اس کے ساتھ اس قدرِ مشترک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی کہ دونوں بغیر مشقت کے حاصل ہوتی ہیں بقول ابن حجر اس کا واضح بیان تفسیر سورۃ البقرہ میں گزرا ہے وہاں ذکر ہوا تھا کہ بعض نے اس حدیث کے متن میں یہ عبارت زیادہ کی: (الکمأۃ من المن الذی أنزلَ علی بنی اسرائیل) دوم یہ کہ یہاں مَن بمعنی امتنان ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں پر احسان ہے کہ بغیر کسی مشقت کے

انہیں یہ عطا کیا جسے انہوں نے کاشت نہیں کیا یہ معنی ابو عبید اور ایک جماعت نے کیا، خطابی کہتے ہیں یہ بنی اسرائیل والے من کی نوع سے نہیں وہ ترنجبین کی طرح کا تھا جو درختوں پر اتر آتا، مراد یہ ہے کہ کماۃ ایک ایسی شیٔ ہے جو بیج اور پانی دینے کی مشقت کے بغیر حاصل ہوجاتی ہے تو یہ اسی طرح کا احسانِ خداوندی ہے جو اللہ تعالی بنی اسرائیل پر من اتار کر کیا کرتا تھا پھر یہ اشارہ دیا کہ محتمل ہے کہ بنی اسرائیل پر اتارے گئے من کی متعدد انواع ہوں کچھ وہ جو درختوں پر ساقط ہوتا اور کچھ وہ جو زمین سے نکلتا تو کماۃ اسی دوسری نوع میں سے ہوسکتی ہے یہ تیسرا قول ہے اسی پر موفق عبد اللطیف بغدادی اور ان کے اتباع نے جزم کیا، کہتے ہیں بنی اسرائیل پر اتارا گیا من بس وہی نہ تھا جو درختوں پر ساقط ہوتا جسے جمع کر کے تناول کرتے بلکہ کئی اقسام تھیں کئی قسم کی خود رو نباتات بھی انہیں عطاء کی گئیں جو عفواً (یعنی بغیر کاشت کئے) پائی جاتی تھیں پھر کئی قسم کے طیور تھے جو بغیر شکار کئے حاصل ہوتے پھر طل تھی جو اشجار پر اتر آتی،

من مصدر بمعنی مفعول ہے ای (مَمْنُونٌ به) تو جب بندے کا اس کے کسب وحصول میں کوئی کردار نہیں تو یہ من محض (یعنی خالص) احسان ہوا اگر چہ اللہ کی تمام نعمتیں ہی اس کی طرف سے بندوں پر احسان وامتنان ہیں لیکن اسے بطور خاص اس لئے من کہا کہ کسی کا اس کے حصول میں کوئی عمل و جہد نہیں، میدانِ تیہہ میں بنی اسرائیل کی خوراک اس کماۃ کو بنایا گیا جو ان کے لئے روٹی کے قائمقام تھی جس کا سالن سلوی تھا جو گوشت کے قائمقام تھا، میٹھے میں طل تھا جو اشجار پر اتر آتا تو یہ ان کا مکمل طعام تھا اسی طرف قولِ نبوی (من المن) اشارت کرتا ہے (یعنی من کا استعمال) یعنی یہ بنی اسرائیل کو دیئے گئے طعام کی جزئیات میں سے ایک جزئیہ ہے جیسے ترنجبین بھی اس طعام کا ایک جزو تھا اگر چہ عرفا سب پر من کے لفظ کا اطلاق ہوا اھ، اس پر (قرآن میں مذکور) ان کا یہ قول معکر نہیں: (لَنْ نَصْبِرَ عَلیٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ)[البقرۃ: ۶۱] کیونکہ اس وحدت سے ان مذکورہ اشیاء کا ہی روزانہ عطا کیا جانا مراد ہے، وہ اس امر سے تنگ پڑے کہ ان میں تبدُّل کیوں نہیں ہوتا۔

(و ماؤھا شفاء للعین) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم میں بھی، مستملی کے نسخہ میں: (من العین) ہے یعنی داء العین سے اس میں شفاء ہے! خطابی کہتے ہیں کماۃ اس فضیلت کے ساتھ اس لئے خاص کی گئی کہ وہ خالص حلال ہے جس کے اکتساب میں کوئی شبہ نہیں اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ حلالِ خالص نظر کو جلا بخشتا ہے اور اس کا عکس اس کے برعکس ہے، ابن جوزی کہتے ہیں آنکھوں کیلئے اس کے شفا ہونے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ حقیقۃً اس کا پانی ایسا ہے مگر یہ قول والے اس امر پر متفق ہیں کہ اسے صرفاً (یعنی خالصا) آنکھ میں نہ ڈالا جائے گا؟ پھر کیسے اس کا استعمال ہو؟ اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ جو دوائیں یا سرمے آنکھوں میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں اسے خلط کر دیا جائے اسے ابو عبید نے ذکر کیا، لکھتے ہیں اس کی تصدیق بعض اطباء کا یہ قول کرتا ہے کہ اکلِ کماۃ نظر کو جلا بخشتا ہے، دوم یہ کہ اسے انگارے پر رکھا جائے حتی کہ اس کا پانی ابل جائے پھر سرمہ کی سلائی لے کر ٹھنڈا کر کے اس میں ڈالی جائے اور اس کے ساتھ اکتحال کیا جائے کیونکہ آگ اسے لطیف بنا دے گی اور اس کے ردی فضلات نکال کر صرف نافع باقی رکھے گی، سر مچو اس کے ٹھنڈے اور یابس پانی میں نہ ڈالا جائے اس سے کچھ فائدہ نہیں، ابراہیم حربی نے صالح اور عبد اللہ جو دونوں امام احمد کے بیٹے ہیں، سے نقل کیا کہ ان کی آنکھیں شکایت زدہ ہوگئیں تو انہوں نے کھمبی لے کر اسے نچوڑا اور اس کے پانی کو آنکھوں میں ڈالا جس سے وہ سرخ اور آشوب زدہ ہوگئیں، ابن جوزی کہتے ہیں ہمارے شیخ ابو بکر بن عبد الباقی نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے کھمبی نچوڑ کر آنکھ میں اس کا پانی

ڈالا تو اس کی نظر جاتی رہی (اس سے بھی کلونجی کے ضمن میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی دواء ہے، کے معنی کی طرف رہنمائی ملی کہ آپ کا یہ قول اس کی ذات اور مادہ کی حقیقت بیان کرتا ہے، اب کس مرض میں اسے کس طرح استعمال کرنا ہے؟ یہ اطباء کی تحقیق ہونی چاہئے) قولِ ثانی یہ ہے کہ مراد اس کا وہ پانی جس کے ساتھ یہ اگتی ہے تو یہ پہلی بارش ہے (یعنی موسم کی) جو جب زمین پر پڑتی ہے تو اس کے ساتھ اکحال (یعنی سرمہ بنانے کے پتھر) اگتے ہیں، اسے بھی ابن جوزی نے ابوبکر بن عبد الباقی سے نقل کیا تو یہ اضافت، اضافتِ کل ہے نہ کہ اضافتِ جزء، بقول ابن قیم یہ اضعف الوجوہ ہے!

ابن حجر کہتے ہیں ابن جوزی کا دعوی کہ اس کے خالصۃً عدم استعمال پر اتفاق ہے، محلِ نظر ہے عیاض نے بعض اہلِ طب سے کھنبی کے پانی کو بطورِ دوا استعمال کرنے کی تفصیل نقل کی ہے وہ یہ کہ اگر آنکھ کی حرارت کو ٹھنڈا کرنا مقصود ہو تو اسے مفرداً استعمال کیا جائے اور اگر کسی اور مرض کیلئے تب مرکباً، ابن عربی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا صحیح یہ ہے کہ کبھی خالص شکل میں نافع ہے اور کبھی کسی اور دوا کے ساتھ ملا کر، اس کا تجربہ کیا گیا جو صحیح نکلا، ہاں خطابی نے ابن جوزی کے قول پر جزم کیا اور لکھا: (تربی التوتیاء وغیرھا من الأکحال) (یعنی ان کے ساتھ توتیا وغیرہ۔ سرمہ کے پتھر۔ نمودار ہوتے ہیں) کہتے ہیں اسے خالصۃً استعمال نہ کیا جائے اس سے آنکھ کو ایذاء پہنچے گی، غافقی المفردات میں لکھتے ہیں کھنبی کا پانی آنکھ کی تمام ادویہ سے اصلح ہے اگر اس کے ساتھ اثمد گوندھ کر معجون بنایا جائے اور اسے بطورِ سرمہ استعمال کیا جائے تو یہ پلکوں کو مقوی کرے گا اور قوتِ باصرہ کی حدت وقوت میں زیادت کرے گا اور اس سے نوازل کا دفاع کرے گا، نووی لکھتے ہیں درست یہ ہے کہ اس کا پانی مطلقا ہی آنکھ کیلئے شفاء ہے اسے نچوڑ کر اس کے قطرے آنکھ میں ڈالے جائیں، کہتے ہیں خود میں نے اور میرے ہم زمانہ لوگوں نے کئی ایک اشخاص کو دیکھا جن کی نظر ختم ہو چکی تھی تو اس کا پانی مجرداً ان کی آنکھوں میں ڈالا گیا جس سے انہیں شفا ملی اور ان کی نظر عود کر آئی ان میں سے ایک شخص ہیں الشیخ العدل الامین الکمال بن عبد الدمشقی صاحبِ صلاح اور حدیث کے راوی، انہوں نے حدیثِ ہذا پر مکمل یقین واعتقاد رکھتے ہوئے کھنبی کا خالص پانی استعمال کیا اور اللہ نے انہیں شفا دی، بقول ابن حجر یہ کمال مذکور کمال الدین بن عبد العزیز بن عبد المنعم بن خضر ہیں جو ابن عبد کے ساتھ معروف تھے، ابو طاہر خشوعی کے اصحاب میں سے تھے ہمارے شیوخ کے اساتذہ کی ایک جماعت نے ان سے احادیث کا سماع کیا ہے تراسی سال کی عمر میں ۶۷۲ھ میں فوت ہوئے نووی کی وفات سے چار برس قبل، تو (کھنبی کے پانی کے شفاء ہونے کی ضمن میں) یہ تقیید مناسب ہے کہ ایسا شخص استعمال کرے جو نبی اکرم کے فرمانِ مذکور پر مکمل یقین واعتقاد کی دولت سے مالا مال ہو جیسا کہ نووی کی آخرِ کلام اشارہ کرتی ہے اور وہ شروع میں ان کے مطلقاً کہنے کے منافی ہے

،ترمذی نے اپنی جامع میں قتادہ تک صحیح سند کے ساتھ روایت تخریج کی، قتادہ کہتے ہیں مجھے بیان کیا گیا کہ حضرت ابو ہریرہ نے تین، پانچ یا سات کھنبیاں لیں انہیں نچوڑا اور ان کا پانی ایک بوتل میں جمع کر لیا ایک اپنی لونڈی کی آنکھوں میں ڈالا وہ شفایاب ہوئی ،ابن قیم لکھتے ہیں فضلاء اطباء نے اعتراف کیا ہے کہ کھنبی کا پانی آنکھ کو تیز کرتا ہے ان میں مسیحی اور ابن سینا وغیرہما ہیں، اس اختلاف میں اشکال کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ کماہ وغیرہ مخلوقات اصل میں ضرر سے سالم پیدا کی گئیں پھر کئی دیگر اشیاء مثلاً (دیگر نباتات کے ساتھ) مجاورت اور امتزاج کے سبب انہیں آفات لاحق ہوئیں تو کماۃ من حیث الاصل نافع ہے کیونکہ اس کا وصفِ خاص یہ ہے کہ یہ اللہ کی

طرف سے ہے، ان میں اضرار مجاورت کے باعث لاحق ہوئے اور احادیث میں جن بھی اشیاء کا ادویہ کے ضمن میں ذکر ہوا ہے صدق کے ساتھ ان کا استعمال مفید رہے گا اور اللہ تعالیٰ استعمال کرنے والے کی حسنِ نیت کے باعث اس سے ضرر دور فرمائے گا، اس کے معاکس کے ساتھ معاکس معاملہ ہوگا۔

(و قال شعبة الخ) ابوذر کے ہاں شروع میں واو کے ساتھ ہے تو صورۃً یہ تعلیق ہے دیگر کے ہاں واو ساقط ہے اور یہی اولیٰ ہے کہ یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مسلم نے محمد بن مثنی شیخ بخاری سے تخریج کیا تو دوسرے طریق کیلئے شروع سے پوری سند کا اعادہ کیا اسی طرح احمد نے بھی محمد بن جعفر سے ان دونوں سندوں کے ساتھ معاً نقل کیا۔(و أخبرنی الحکم) یہ ابن عتیبہ ہیں، حسن عرنی، ابن عبداللہ بجلی کوفی ہیں ابوزرعہ، عجلی اور ابن سعد نے ثقہ قرار دیا بقول ابن معین صدوق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

(قال شعبة لماحدثنی الخ) گویا یہ بیان کرنا مراد ہے کہ عبدالملک کا بڑی عمر میں حافظہ متغیر ہوگیا تھا تو جب شعبہ کو یہ حدیث تحدیث کی اس میں توقف کیا تو جب حکم نے ان کی متابعت کی تو شعبہ کے ہاں یہ ثابت ہوئی اور توقف کا انتفاء ہوا، کرمانی نے اس کلامِ شعبہ کی تکلف سے کام لیتے ہوئے متعدد توجیہات بیان کیں جو سب محلِ نظر ہیں مثلاً یہ کہ حکم مدلس تھے اور یہاں انہوں نے عنعنہ کیا ہے اور عبدالملک نے اپنے قول :(سمعته) کے ساتھ تصریح بتحدیث کی ہے تو جب روایتِ عبدالملک کے ساتھ یہ متقوی ہوئی تو کوئی انکار کی گنجائش باقی نہ رہی، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ اپنے ان شیوخ سے جو متصف بتدلیس تھے وہی روایات لیتے تھے جن میں ان کا اپنے اساتذہ سے سماع متحقق ہوتا، اسماعیلی وغیرہ نے اس پر جزم کیا لہذا یہ احتمال بعید ہے بفرضِ تسلیم امر بالعکس لازم تھا کہ وہ کہتے جب عبدالملک نے مجھے اس کی تحدیث کی تو حدیثِ حکم سے میں نے اس کا انکار نہیں کیا، دوسری توجیہ یہ ذکر کی کہ یہ حدیث میرے لئے منکر نہیں کیونکہ میں اس کا حافظ ہوں، تیسری توجیہ یہ کہ عکس محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ وہ حدیثِ عبدالملک سے کسی شئ کے منکر نہیں مسلم نے یہ طریق کئی دیگر حوالوں کے ساتھ حکم سے تخریج کیا ہے ان کے ہاں متن میں یہ عبارت ہے:(مِن المن الذی أنزل علی بنی اسرائیل)ایک طریق میں (علی موسی) ہے، تفسیر سورۃ البقرہ میں ان زیادات کے فوائد مذکور ہو چکے ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں سیاہ کھمبی سخت مضر ہے وہ تو زہر ہے۔

- 21 باب اللَّدُود (مریض کے منہ میں دوا ڈالنا)

لدود فتحِ لام کے ساتھ وہ دواء جو مریض کے منہ کی ایک جانب سے اندر ڈالی جائے، لام کی پیش کے ساتھ فعل ہے: (لددتُ المریض) یعنی اس کے ساتھ فعلِ لدود کیا۔

5709و 5710و - 5711حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ قَبَّلَ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مَيِّتٌ

(یعنی حضرت ابوبکر نے نبی پاک کو جب آپ فوت پڑے تھے، بوسہ دیا).

حدیث 5709 طرفه 4456۔ حدیث 5710 أطرافه 1241، 3667، 3669، 4452، - 4455
حدیث 5711أطرافه 1242، 3668، 3670، 4453، 4454، - 4457

یحیی سے مراد قطان ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔

- 5712 قَالَ وَقَالَتْ عَائِشَةُ لَدَدْنَاهُ فِي مَرَضِهِ فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ لاَ تَلُدُّونِي فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِي قُلْنَا كَرَاهِيَةَ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَقَالَ لاَ يَبْقَى فِي الْبَيْتِ أَحَدٌ إِلاَّ لُدَّ -وَأَنَا أَنْظُرُ -إِلاَّ الْعَبَّاسَ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد٦ ص: ۴۸۵) .أطرافه 4458، 6886، - 6897

اس کی شرح مفصل باب (وفاة النبی) میں گزر چکی۔

- 5713حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ قَالَتْ دَخَلْتُ بِابْنٍ لِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أَعْلَقْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلاَدَكُنَّ بِهَذَا الْعِلاَقِ عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُسْعَطُ مِنَ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ فَسَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ بَيَّنَ لَنَا اثْنَيْنِ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا خَمْسَةً .قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ مَعْمَرًا يَقُولُ أَعْلَقْتُ عَلَيْهِ قَالَ لَمْ يَحْفَظْ أَعْلَقْتُ عَنْهُ حَفِظْتُهُ مِنْ فِي الزُّهْرِيِّ وَوَصَفَ سُفْيَانُ الْغُلاَمَ يُحَنَّكُ بِالإِصْبَعِ وَأَدْخَلَ سُفْيَانُ فِي حَنَكِهِ إِنَّمَا يَعْنِي رَفْعَ حَنَكِهِ بِإِصْبَعِهِ وَلَمْ يَقُلْ أَعْلِقُوا عَنْهُ شَيْئًا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 5692، 5715، - 5718

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کی شرح آگے باب (العذرة) میں آرہی ہے۔

22- باب (بلاعنوان)

- 5714حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ وَيُونُسُ قَالَ الزُّهْرِيُّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاشْتَدَّ وَجَعُهُ اسْتَأْذَنَ أَزْوَاجَهُ فِي أَنْ يُمَرَّضَ فِي بَيْتِي فَأَذِنَّ فَخَرَجَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَخُطُّ رِجْلاَهُ فِي الأَرْضِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَآخَرَ فَأَخْبَرْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَنِ الرَّجُلُ الآخَرُ الَّذِي لَمْ تُسَمِّ عَائِشَةُ قُلْتُ لاَ قَالَ هُوَ عَلِيٌّ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيْتَهَا وَاشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ هَرِيقُوا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْكِيَتُهُنَّ لَعَلِّي أَعْهَدُ إِلَى

النَّاسِ قَالَتْ فَأَجْلَسْنَاهُ فِي مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ طَفِقْنَا نَصُبُّ عَلَيْهِ مِنْ تِلْكَ الْقِرَبِ حَتَّى جَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ قَالَتْ وَخَرَجَ إِلَى النَّاسِ فَصَلَّى لَهُمْ وَخَطَبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۴۷۵) .أطرافه 198، 664، 665، 679، 683، 687، 712، 713، 716، 2588، 3099، 3384، 4442، 4445، - 7303

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے، حدیث کی شرح الوفاۃ النبویۃ میں گزر چکی اور اس سے قبل کتاب الطہارۃ میں بھی کچھ مباحث ذکر ہوئے یہاں مرادِ باب اس کا قول (هريقوا عليَّ من سبع قرب لم تحل أو كيتهن) ہے اس کی حکمت کتاب الطہارۃ میں گزری ابن بطال نے ترجمہ سابق الذکر کے ساتھ حدیث کی مناسبت میں اشکال سمجھا کیونکہ متقرر ہے کہ بلا عنوان باب سابقہ کیلئے بمنزلہِ فصل ہوتا ہے، انہوں نے یہ حل پیش کیا کہ یہ اشارہ دینا محتمل ہے کہ جو مریض کے حکم کی بجا آوری کرتے ہوئے اس کا کوئی فعل انجام دے اس پر کوئی لوم وقصاص نہیں بخلاف اس کے جو اسکی اجازت ومرضی کے بغیر انجام دیا جائے جیسے لدود کے ضمن میں ہوا، وہ آپ کی مرضی کے بغیر تھا لہذا آپ نے قصاص لیا، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں، یہ کہنا زیادہ قریب ہے کہ یہ اشارہ دیا ہے کہ مرضِ نبوی کے بارہ میں حدیثِ عائشہ میں جو ہے بعض رواۃ نے اسے تاماً جبکہ بعض نے اختصاراً نقل کیا ہے، لدود کا واقعہ آنجناب کی بے ہوشی میں پیش آیا تھا اسی طرح سات مشکیں بہانے کا واقعہ بھی لیکن لدود سے آپ منع فرما چکے تھے اسی لئے اظہارِ عتاب کیا بخلاف حدیثِ ہذا کے قصہ کے تو اس سے ماخوذ کیا جائے گا کہ مریض اگر سمجھ دار ہے تو اسے اگر اس نے منع کیا ہو کسی شئ کے تناول پر مجبور نہ کیا جائے اور نہ کسی شئ سے روکا جائے جس کا اس نے حکم دیا ہو۔

- 23 باب الْعُذْرَةِ (حلق کا کوا گر جانا)

عذرہ حلق کی تکلیف کو کہتے ہیں اسے سقوطِ لہاۃ بھی کہا جاتا ہے (یعنی حلق کا کوا گرنا) بعض نے کہا یہ لہاۃ کا اسم ہے، مراد اس کی تکلیف ہے اسی کے نام سے موسوم ہوئی بعض کے مطابق یہ لہاۃ سے قریب والے حصہ کو کہتے ہیں، لہاۃ لامِ مفتوح کے ساتھ جو اقصی الحلق (یعنی حلق کے دوسرے کنارے) میں ہوتا ہے۔

- 5715حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مِحْصَنٍ الأَسَدِيَّةَ أَسَدَ خُزَيْمَةَ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ اللاَّتِي بَايَعْنَ النَّبِيَّ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنٍ لَهَا قَدْ أَعْلَقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلاَدَكُنَّ بِهَذَا الْعِلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ وَهُوَ الْعُودُ

الْهِندِيُّ وَقَالَ يُونُسُ.وَإِسُحَاقُ بُنُ رَاشِدٍ عَنِ الزُّهُرِيِّ عَلَّقَتُ عَلَيُهِ
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5692، 5713، - 5718

(و كانت من المهاجرات الخ) اشبہ ہے کہ یہ زہری کا کلام ہوتب یہ ادراج شمار ہوگا یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے شیخ کی کلام ہوتب موصول ہے اور یہی ظاہر ہے۔(بابن لها) باب السعوط میں گزرا کہ یہ وہی ہے جس نے آنجناب کی گود میں پیشاب کر دیا تھا۔(قد أعلقت عليه) ایک باب قبل والی روایت میں (أعلقت عنه) تھا اس میں تھا کہ میں نے سفیان سے کہا معمر تو (أعلقت عليه) کہتے تھے، کہنے لگے(لم يحفظ)انہوں نے (یعنی زہری نے)(عنه) ہی کہا تھا مجھے اچھی طرح یاد ہے، یہاں یہ معلقا یونس جو کہ ابن یزید ہیں کی روایت سے واقع ہوا، اسحاق بن راشد نے زہری سے (عَلَّقُتُ عليه)نقل کیا ہے صواب (أعلقت) ہے اسم علاق ہے سفیان کی سابق الذکر روایت میں بھی (بهذا العلاق) تھا نسخہ کشمیہنی میں بھی یہی ہے دیگر میں (الإعلاق) ہے یونس کی اس معلق روایت کو احمد اور مسلم نے موصول کیا جبکہ اسحاق کی روایت آگے باب (ذات الجنب) میں آرہی ہے روایتِ معمر جس کا علی بن مدینی نے سفیان کو حوالہ دیا اسے احمد نے عبدالرزاق عنہ سے نقل کیا لیکن ان الفاظ کے ساتھ:(جئت بابن لي قد أعلقت عنه) عیاض کہتے ہیں بخاری میں (أعلقت، علقت، العلاق اور الإعلاق) واقع ہے مسلم میں صرف (أعلقت) ہے ایک روایت میں (العلاق) اور ایک میں (الإعلاق) ہے یہ سب ہم معنی ہیں لیکن اہلِ لغت صرف (أعلقت) ذکر کرتے ہیں، إعلاق رباعی ہے اس کا معنی ہے انگلی کے ساتھ عذرہ یعنی لہاۃ دبانا مسلم کے ہاں روایتِ یونس میں ہے: (قال أعلقت غمزت)۔

(يريد الكست) اسحاق بن راشد کی روایت میں ہے: (يعنى القسط قال و هى لغة) بقول ابن حجر باب (السعوط بالقسط الهندی) میں اس بارے تفصیل گزری۔

علامہ انور (أعلقت عليه) کے تحت لکھتے ہیں اہلِ لغت نے اس کے صلہ کی بابت تردد کیا ہے کہ یہ (عن) ہے یا(علیٰ) راوی کی یہی مراد ہے۔

- 24 باب دَوَاءِ الْمَبُطُونِ (پیٹ کے امراض کی دوا)

یعنی افراطِ اسہال کے سبب پیٹ کی شکایت لاحق ہوئی اس کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں۔

- 5716حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بُنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بُنُ جَعُفَرٍ حَدَّثَنَا شُعُبَةُ عَنُ قَتَادَةَ عَنُ أَبِي الُمُتَوَكِّلِ عَنُ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أَخِي اسُتَطُلَقَ بَطُنُهُ فَقَالَ اسُقِهِ عَسَلاً .فَسَقَاهُ فَقَالَ إِنِّي سَقَيُتُهُ فَلَمُ يَزِدُهُ إِلَّا اسُتِطُلاَقًا فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطُنُ أَخِيكَ تَابَعَهُ النَّضُرُ عَنُ شُعُبَةَ
(اسی جلد کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5684

(قتادة عن أبي المتوكل) شعبہ اور سعید بن ابو عروبہ نے یہی ذکر کیا شیبان نے دونوں کی مخالفت کرتے ہوئے:(عن

قتادة عن أبي بكر الصديق عن أبي سعيد) ذکر کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اور غیر راجح قرار دیا بظاہر ابو التوکل کا طریق ہی راجح ہے کیونکہ شیخین کا اس پر اتفاق ہے، اولا شعبہ اور سعید کا پھر بخاری و مسلم کا، احمد کی حجاج عن شعبہ سے روایت میں: (عن قتادة سمعت أبا المتوكل) ہے۔ (جاء رجل الخ) ان دونوں کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (استطلق بطنه) صیغۂ مجہول کے ساتھ، اسہال مراد تھا چوتھے باب کی اسی روایت میں (يشتكي بطنه) تھا مسلم میں ہے: (قد عرب بطنه) یعنی اعتلالِ معدہ کی وجہ سے نظامِ انہضام خراب ہوا ہے (ذرب) بھی اس کے ہم معنی ہے۔

(اسقه عسلا) اسماعیلی کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں ہے: (اسقه العسل) لام عہدی ہے مراد عسل النحل ہے (یعنی شہد کی مکھی کا بنایا ہوا) یہی عربوں کے ہاں مشہور تھا بظاہر خالص مفرد پلانے کا حکم دیا ممزوج ہونا بھی محتمل ہے۔ (فسقاه فقال الخ) سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے کہ اسے پلایا مگر شفایاب نہ ہوا تو نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا: (إني سقيته الخ) مسلم کی روایت میں ہے؛ (فقال ثم جاء فقال إني الخ) اسے انہی شیخِ بخاری سے مگر محمد بن مثنیٰ کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا اور کہا سیاق ابن مثنیٰ کا ہے البتہ ترمذی نے اکیلے محمد بن بشار سے اسے تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (ثم جاء فقال يا رسول الله إني الخ)۔

(فقال صدق الله) ترمذی کی روایت میں ہے: (اسقه عسلا فسقاه ثم جاء) اور وہی بات کہی، فرمایا: (صدق الله) مسلم کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کیا پھر چوتھی مرتبہ آیا تو فرمایا: (اسقه عسلا) عرض کی پلایا ہے اسہال اور بڑھا ہے! فرمایا: (صدق الله و كذب بطن أخيك) مسلم کی روایت میں ہے اب کے پلایا تو شفایاب ہوا ترمذی کے ہاں بھی یہی ہے احمد کی یزید بن ہارون سے روایت میں ہے کہ چوتھی مرتبہ میں فرمایا اسے شہد پلاؤ، کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ کہا اب کے پلایا تو شفا ملی اس پر نبی اکرم نے چوتھی مرتبہ میں فرمایا: (صدق الله و كذب بطن الخ) یزید کی روایت میں یہ شک کے ساتھ ہے خالد بن حارث کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ چوتھی مرتبہ میں یہ کہا تھا، جس پر محمد بن جعفر اور متابعین ہیں وہ ارجح ہے وہ یہ کہ آنجناب نے یہ بات تیسری مرتبہ کے بعد کہی تھی اور شہد پلاتے رہنے کا حکم دیا تھا اب اس نے پلایا تو مرض جاتا رہا (بظاہر مرض کی شدت زیادہ تھی لہذا نبی اکرم مسلسل شہد پلانے کا حکم دیتے رہے آخر خوراک پوری ہوئی تو شفا ملی، اس سے ثابت ہوا کہ شفا تب ملتی ہے جب بیماری کی کیفیت کے لحاظ سے مطلوبہ مقدار میں دوا اندر پہنچ جائے) سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں ہے تیسری مرتبہ یہ صحابی آئے تو آپ نے شہد جاری رکھنے کا حکم دیا پھر اگلی بار آ کر بتلایا میں نے یہی کیا اب وہ صحت یاب ہے۔

(تابعه النضر) ابن شمیل (عن شعبة) اسے ابن راہویہ نے اپنی مسند میں نضر سے موصول کیا اسماعیلی کہتے ہیں یحی بن سعید، خالد بن حارث اور یزید بن ہارون بھی ان کے متابع ہیں بقول ابن حجر یحی کی روایت نسائی نے الکبری میں، خالد کی اسماعیلی نے ابو یعلی سے اور یزید کی روایت احمد نے موصول کی ہے حجاج بن محمد اور روح بن عبادہ بھی متابع ہیں دونوں کی روایت مسند احمد میں ہے خطابی لکھتے ہیں اہلِ حجاز کذب کے لفظ کو خطا کے معنی میں استعمال کر لیتے تھے تو (كذب بطنك) کا معنی ہے قبولِ شفاء کیلئے ابھی تیار نہیں بلکہ اس سے (زلَّ عنه) (یعنی ابھی کسر باقی ہے گویا مزید خوراک کی ضرورت ہے)، بعض ملاحدہ نے یہاں اعتراض کیا کہ شہد تو خود مسہل ہے تو اسہال میں مبتلا شخص کیلئے اسے بطورِ دوا تجویز کرنا کیونکر ہوا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض قائل کی جہالت پر دال ہے، یہ

قرآن کی اس آیت کا مصداق ہے:(بَلْ كَذَّبُوْا بِمَالَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ)[یونس : ۳۹] اطباء متفق ہیں کہ عمر، مزاج، زمان، غذاء اورقوتِ طبیعت کے تفاوت کے پیش نظرایک ہی مرض کا علاج مختلف ہوسکتا ہے پھر اسہال کے کئی اسباب ہیں جن میں ہیضہ ہے جوتخمہ کا نتیجہ ہوتا ہے اطباء متفق ہیں کہ علاج طبیعت کے ترک اوراس کے فعل کے ساتھ ہے اگر اسے کسی معین مسہل کی ضرورت ہوتو وہ مہیا کیا جائے جب تک مریض میں قوت ہے، تو اس شخص کا اسہال اسے پہنچے تخمہ کے باعث تھا تو نبی اکرم نے شہد تجویز کیا تا کہ معدہ اور انتڑیوں میں جمع اس تخمہ کے تمام فضلات خارج ہوجائیں کیونکہ شہد جلاب آور ہے اوراس میں ان فضلات کونکال باہر کرنے کی صلاحیت ہے جواخلاط سے معدہ میں جمع ہوجاتے اوراستقرارِ غذاء میں رکاوٹ بنتے ہیں معدہ میں تولیہ کی طرح کے رؤیں ہوتے ہیں اگر ان کے ساتھ کدورتیں چمٹ جائیں تو اسے خراب کر ڈالتی ہیں اور اس میں پہنچنے والی غذاء کو بھی تو اس کی دوا وہ جس کے استعمال سے یہ کدورتیں خارج ہوجائیں اور یہ کام شہد سے بڑھ کر کوئی نہیں کرسکتا بالخصوص اگر گرم پانی میں ملاکر اسے نوش کیا جائے، ہوسکتا ہے پہلی مرتبہ افاقہ نہ ہو کیونکہ بیماری کے حساب سے ہی دوا کی مقدار وکمیت ہوتی ہے اگر کم مقدار میں کھائی تو کلیۃً اسے دور نہ کرے گی اور اگر زیادہ مقدار میں کھالی جائے تو جسمانی قوت کمزور کردے گی اورکوئی دیگر ضرر پیدا کرنے کا باعث بنے گی تو اس واقعہ میں یہی ہوا ہے کہ پہلی مرتبہ اتنی مقدار میں شہد نہ پیا تھا جو بیماری کی مقاومت میں کافی ہو آخر بار بار شہد پلانے سے مادۂ داء کے مطابق دواء کی مقدار پیٹ میں گئی تو اللہ کے اذن سے شفایاب ہوا آنجناب کے قول:(وكذب بطن أخيك) میں اشارہ تھا کہ یہ دواء نافع ہے اورابھی داء کی موجودی فی نفسہٖ قصورِ دوا کی وجہ سے نہیں بلکہ فاسد مادہ کی کثرت کے سبب ہے اسی لئے بار بار شہد پلانے کا حکم دیا تا آنکہ سارا فاسد مادہ خارج ہوا

خطابی کہتے ہیں طب کی دوانواع ہیں (یعنی اس زمانہ میں، پھران کے حسبِ علم) اول طبِ یونانی اور یہ قیاس ہے! دوم طبِ عربی و ہندی اور یہ تجرباتی ہے نبی اکرم نے جن حضرات کوکوئی دوا یا نسخہ بتلایا اسی ثانی کے لحاظ سے بتلایا، کئی دواؤں پر آپ بذریعہ وحی مطلع کئے گئے، مصنف کتاب (المائة في الطب) لکھتے ہیں شہد کبھی بسرعت شریانوں کی طرف نفوذ کرتا ہے اوراس کے ساتھ اکثر غذا اوراسکے ساتھ غذا کا بیشتر حصہ بھی ادھر نفوذ کرتا ہے اور یہ پیشاب آور ہے تو قابض ہوسکتا ہے اورکبھی یہ معدہ میں باقی رہتا ہے تو اس میں سوزش پیدا کرکے ہائج (یعنی اعتدال سے خارج) کرتی ہے حتی کہ طعام کودافع اور پیٹ کونرم کرتا ہے تب یہ مسہل ہوتا ہے تومطلقا اسہال والے کیلئے اس کے استعمال کا انکار کرنا منکر کی کم علمی ہے، دیگر حضرات کہتے ہیں طبِ نبوی یقینی الشفاء ہے کیونکہ اس کا ماخذ وحیِ الٰہی ہے جبکہ غیر کی طب اکثر اندازے وتجربہ پرمبنی ہوتی ہے کبھی طبِ نبوی استعمال کرنے والا شفاء سے متخلف رہتا ہے اس کی وجہ اس میں کسی مانعِ شفا کا ہونا ہے مثلا اس کے باعثِ شفا ہونے پر اس کا ضعفِ اعتقاد، اس ضمن میں نمایاں ترین مثال خودقرآن کا وجود ہے جسے (شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ) قرار دیا گیا ہے (سینے یعنی روحانی بیماریوں کیلئے شفا) اس کے باوجود کئی لوگوں کوان کی روحانی بیماریوں میں اس کے ساتھ شفا نہیں ملتی کہ اعتقاد اورتلقی بالقبول میں انہیں قصور لاحق ہوتا ہے بلکہ منافق کے تو رجس ومرض میں اضافہ ہی ہوتا ہے تو طبِ نبوی ابدانِ طیبہ کے ہی مناسب ہے جیسے قرآن سے شفا بھی فقط انہی کوملتی ہے

ابن جوزی اس منسہل کیلئے آپ کے شہد تجویز کرنے پر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس ضمن میں چار اقوال ہیں: ایک یہ کہ آپ نے آیت (یعنی جس میں شہد کوشفاء للناس قرار دیا گیا) کوعموم پرمحمول کیا اسی طرف آپکا قول:(صدق الله) اشارت کناں ہے یعنی جواس

نے کہا: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاس) جب آپ نے اسے اس حکمت سے آگاہ کیا اور اس نے تلقی بالقبول کیا تو اللہ کی اذن سے شفایاب ہوا، دوم یہ کہ ایسا آپ نے عربوں کے عرف کے مطابق کیا کہ وہ جملہ امراض میں تداوی بالعسل پر کاربند تھے سوم یہ کہ وہ شخص ہیضہ کا شکار تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری چہارم یہ کہ محتمل ہے کہ آپ نے استعمال سے قبل شہد کو پکانے کا بھی حکم دیا ہو، یہ بلغم کو قابو کرتا ہے تو شائد اس نے اولا بغیر پکائے نوش کیا تھا، بقول ابن حجر ثانی اور رابع اقوال ضعیف ہیں، خطابی کی کلام میں ایک احتمال اور بھی ہے کہ اس مریض کو ممکن ہے شفا آنجناب کی اور اس تجویز کی برکت اور دعاء سے حاصل ہوئی ہو لہذا اسے اس شخص کا خاصہ قرار دیا جائے گا یہ بھی ضعیف ہے، اول کی تائید ابن مسعود کی حدیث کرتی ہے: (علیکم بالشفائین: العسل و القرآن) (یعنی دو شفاؤں کو لازم پکڑو: شہد اور قرآن) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے مرفوعا جبکہ ابن ابی شیبہ اور حاکم نے موقوفا تخریج کیا، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں اسی طرح حضرت علی کا اثر کہ تم میں سے جو بیمار ہو وہ شہد خرید کر بارش کے پانی میں ملا کر (هنيئاً مريئاً شفاءً مبارکاً) استعمال کرے اسے ابن ابی حاتم نے التفسیر میں حسن سند کے ساتھ نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں آپ کے فرمان: (صدق الله و كذب بطن أخيك) سے ماخوذ ہے کہ الفاظ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہوتے کہ اگر ایسا ہوتا تو پہلی مرتبہ پینے سے ہی وہ شفایاب ہو جاتا تو جب تکرارِ شرب کے بعد اسے صحت ملی ہے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ الفاظ اپنے معانی پر مقتصر ہوتے ہیں بقول ابن حجر اس استنباط کا تکلف مخفی نہیں، یہ بھی کہا کہ کئی دفعہ شفا دیر سے ملتی ہے تا کہ اللہ کی طرف سے بیماری کی مقرر کردہ مدت پوری ہو، بعض اہل علم نے کہا سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں مذکور: (فسقاه فبرأ) برأ بروزنِ (قرأ) ہے یہ اہل حجاز کی لغت ہے دوسرے اسے عَلِم کے وزن پر پڑھتے ہیں ابوصدیق ناجی کی روایت کے آخر میں ہے: (فسقاه فعافاه اللهُ)۔

25 - باب لَا صَفَرَ وَهُوَ دَاءٌ يَأْخُذُ الْبَطْنَ (صفر نامی پیٹ کی ایک مرض بارے اعتقاد کی نفی)

(وهو داء الخ) جزم کے ساتھ صفر کی تفسیر ذکر کی، صفر صاد اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے ابوعبیدہ نے غریب الحدیث میں یونس بن عبید جرمی سے نقل کیا کہ انہوں نے رؤبہ بن عجاج سے اس بارے پوچھا تو کہا یہ سانپ ہے جو مویشیوں اور انسانوں کے پیٹ میں ہو جاتا ہے، عربوں کے نزدیک یہ خارش کی بیماری سے بھی زیادہ متعدی سمجھا جاتا تھا، اس پر نفیِ صفر سے مرادِ نفیِ عدویٰ ہے، بخاری کے ہاں یہ قول راجح ہے کیونکہ حدیثِ باب میں اسے (العدوی) کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے طبری نے بھی اسے ہی ترجیح دی اور اسکے لئے اعشی کے اس شعر سے استشہاد کیا: (و لا يعضُّ على شُرْسُوفِهِ الصفرُ) شرسوف پسلی کو کہتے ہیں، صفر ایک دُود (یعنی کیڑا) ہے جو پیٹ میں ہو جاتا ہے تو پسلی یا جگہ کو کاٹتا ہے جس سے مریض کی موت واقع ہو جاتی ہے بعض نے کہا صفر سے مراد سانپ ہے لیکن نفی سے مراد ان کے اس اعتقاد کی نفی تھی کہ جسے یہ ہو جائے اسے مار ڈالتا ہے تو شارع نے اس کا رد کیا کہ موت تبھی آتی ہے جب اجل پوری ہو چکی ہو، یہ تفسیر اس حدیث کے ایک راوی حضرت جابر سے بھی منقول ہے، یہ طبری نے لکھا صفر کے بارہ میں ایک قول اور بھی ہے کہ اس سے مراد صفر کا مہینہ ہے عرب کئی دفعہ محرم کو حلال کر کے اسکی جگہ صفر کو حرام قرار دے لیتے تھے جیسا کہ کتاب الحج میں گزرا تو اسلام نے ان کے اس فعل کا رد کیا تو نبی اکرم کا یہ فرمان اسی ضمن میں ہے، بقول ابن بطال یہ قول مالک سے بھی مروی ہے، صفر پیٹ کی ایک

بیماری کو بھی کہتے ہیں جو بھوک اور پانی کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے (یعنی بھوکے پیٹ پانی پیتے رہنے سے گویا پانی پی پی کر بھوک کا مداوا کرنے کی کوشش کے نتیجہ میں) اس سے مرضِ استسقاء (یعنی بار بار پانی پینے کی حاجت مگر پیاس ختم نہ ہو) لاحق ہو جاتی ہے اول معنی سے یہ حدیث ہے: (صفرةٌ فی سبیل الله خیرٌ مِن حُمر النعم) یعنی جوعة (یعنی اللہ کی راہ میں بھوک برداشت کرنا سرخ اونٹوں سے بہتر ہے) عرب کہتے ہیں: (صفرَ الإناءُ) جب خالی برتن ہو، ثانی معنی سے جو کتاب الاشربہ میں حدیث ابن مسعود گزری جس میں تھا: (أن رجلا أصابه الصفر فنعت له السکر) یعنی اسے مرضِ استسقاء لاحق ہوئی جس کا علاج آپ نے نبیذ بتلایا، حدیثِ ہذا کو اس معنی پر محمول کرنا متجہ نہیں بخلاف سابق الذکر کے، ہامہ اور عدوی کی بابت علیحدہ علیحدہ باب آرہا ہے۔

- 5717حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَغَيْرُهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ إِبِلِي تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيَأْتِي الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا فَقَالَ فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ رَوَاهُ الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسِنَانِ بْنِ أَبِي سِنَانٍ .

أطرافه 5707، 5757، 5770، 5773، - 5775

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا یہ چھوت چھات کوئی چیز نہیں اور نہ صفر اور نہ الو منحوس ہے، یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر میرے اونٹوں کا یہ حال کیوں ہوتا ہے کہ ریت میں ہرنوں کی مثل (چست اور چالاک) ہوتے ہیں پھر ایک خارش زدہ اونٹ آتا ہے ان میں گھومتا پھرتا ہے تو اس کے ملنے سے وہ بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو یہ بیماری کہاں سے لگی تھی؟

(عن صالح) یہ ابن کیسان ہیں ان کا قول: (أخبرنی أبو سلمة بن عبد الرحمن وغیرہ) مسلم کے ہاں یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ عن صالح بن کیسان سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا، آخر الباب میں ان کا قول: (رواہ الزہری الخ) یعنی ابو سلمہ اور سنان دونوں نے ابو ہریرہ سے اسکی سماعت کی، یہ روایت باب: (لا عدوی) میں آئے گی اس میں سیاقِ ابی سلمہ سنان کے سیاق سے علیحدہ مذکور ہے وہیں اس بارے بحث ہوگی۔

- 26 باب ذَاتِ الْجَنْبِ (نمونیہ)

ذات الجنب ورم حار (یعنی گرم سوزش) ہے جو پسلیوں کی اندرونی جھلیوں ہوتا ہے، پہلووں کے نواح میں پیدا شدہ غلیظ ریاح پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو صفاقات اور عضل جو سینے اور پسلیوں میں ہیں، کے درمیان نفوذ کرتی ہیں تو تکلیف کا باعث بنتی ہیں، اول حقیقی ذات الجنب ہے جس کی بابت اطباء نے خاصی کلام کی ہے، کہتے ہیں اس کے سبب پانچ عوارض لاحق ہوتے ہیں: بخار، کھانسی، چبھن، دمہ اور نبضِ منشاری! ذات الجنب کو وجع الخاصرة (یعنی پہلو کی تکلیف) بھی کہا جاتا ہے، یہ خطرناک امراض سے ہے کیونکہ

یہ دل اور جگر کی بیماری ہے جو بدترین امراض میں شمار ہوتی ہے اسی لئے آپ نے (مرض الموت میں جب اہل بیت نے اسی ذات الجنب کی آپ کے منہ مبارک میں دوا ڈالی) کہا تھا اللہ اسے مجھ پر مسلط نہ کرے گا، باب کی دونوں احادیث میں ذات الجنب سے مراد ثانی ہے کیونکہ قسطِ ہندی جیسا کہ اس کا بیان گزرا، کے ساتھ غلیظ ریاح کا معالجہ کیا جاتا ہے، مسیحی لکھتے ہیں عود (یعنی قسط ہندی) گرم، خشک اور قابض ہے جو حبسِ بطن کرتی اور اندرونی اعضاء کو قوت دیتی اور ریح کو خارج کرتی اور مسام کھولتی اور رطوبت کے فضلات خارج کرتی ہے، کہتے ہیں حقیقی ذات الجنب میں بھی یہ نافع ہے اگر وہ بلغمی مادہ کے سبب لاحق ہوئی ہو بالخصوص انحطاطِ علت کے وقت۔

- 5718حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَتَّابُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مِحْصَنٍ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ اللاَّتِي بَايَعْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ بْنِ مِحْصَنٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنٍ لَهَا قَدْ عَلَّقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى مَا تَدْغَرُونَ أَوْلاَدَكُمْ بِهَذِهِ الأَعْلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ يَعْنِي الْقُسْطَ قَالَ وَهِيَ لُغَةٌ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5692، 5713، - 5715

دو باب قبل اس کی شرح گزری ہے شیخ بخاری محمد سے مراد ذہلی ہیں اسحاق سے مراد ابن راشد جزری ہیں۔ (یرید الکست الخ) یہ عودِ ہندی کی تفسیر ہے۔ (قال وھی لغة) قال کے فاعل زہری ہیں۔

- 5719حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ قَالَ قُرِءَ عَلَى أَيُّوبَ مِنْ كُتُبِ أَبِي قِلاَبَةَ مِنْهُ مَا حَدَّثَ بِهِ وَمِنْهُ مَا قُرِءَ عَلَيْهِ وَكَانَ هَذَا فِي الْكِتَابِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَاهُ وَكَوَاهُ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِهِ

.طرفه - 5721

5720و - 5721 وَقَالَ عَبَّادُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَذِنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الأَنْصَارِ أَنْ يَرْقُوا مِنَ الْحُمَةِ وَالأُذُنِ قَالَ أَنَسٌ كُوِيتُ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَيٌّ وَشَهِدَنِي أَبُو طَلْحَةَ وَأَنَسُ بْنُ النَّضْرِ وَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَبُو طَلْحَةَ كَوَانِي .طرفه - 5719

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک انصاری کے گھر والوں کو یہ اجازت دی تھی کہ بچھو وغیرہ کے ڈنک مارنے اور کان کے درد کے لئے دم کرلیا کریں اور میں نے پسلی کے درد کی وجہ سے آپ کی زندگی میں داغ دلوایا اس موقع پہ ابوطلحہ، انس بن نضر اور زید بن ثابت موجود تھے اور ابوطلحہؓ نے داغ دیا تھا۔

عارم سے مراد محمد بن فضل ابونعمان سدوسی ہیں جبکہ حماد، ابن زید ہیں۔ (قرئ علی أیوب) یعنی سختیانی۔ (فکان ھذا

فی الکتاب) یعنی ابو قلابہ کی کتاب میں، نسخۂ کشمیہنی میں (فی الکتاب) کی بجائے (قرأ الکتاب) ہے، یہ تصحیف ہے اسماعیلی کے ہاں (فی الکتاب) کے بعد (غیر مسموع) واقع ہے! مجھے کسی نسخۂ بخاری میں یہ لفظ نہیں ملا۔ (أن أبا طلحة) زید بن سہل، حضرت انس کے سوتیلے والد، انس بن نضر حضرت انس کے چچا تھے۔ (کویاہ و کواہ الخ) دونوں کی طرف نسبت اس لئے کی کہ دونوں کی مرضی اس میں شامل تھی پھر ابوطلحہ کی طرف اسے منسوب کیا کہ حقیقۃً انہی نے کی تھی۔ (و قال عباد بن منصور الخ) یہ ناجی ہیں اس تعلیق سے ایک فائدہ سند کی جہت سے اور ایک متن کی جہت سے پیش کرنا مقصود ہے، سند کی طرف سے یہ کہ حماد بن زید نے اپنی روایت میں اس صورتحال کی منظرکشی کی جو ایوب نے ابو قلابہ سے اس حدیث کا اخذ کیا کہ ان کی کتاب سے اسے انہیں پڑھ کر سنایا (اخذِ احادیث کا یہ بھی ایک رائج انداز تھا) عباد نے ان کی روایت کو عنعنہ کے ساتھ ذکر کیا، متن کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں کچھ زیادت ہے وہ یہ کہ کیِ مذکور ذات الجنب کے سبب تھی اور یہ نبی اکرم کی حیات میں ہوا اور زید بن ثابت بھی اس موقع پر موجود تھے عباد کی روایت میں ایک اور زیادت بھی ہے، شروع میں بعض نے اسے مفردا بھی روایت کیا ہے اور یہ نبی اکرم کی ایک انصاری گھرانے کو حمہ اور کان (کے عوارض) میں دم کی اجازت، عباد بن منصور کی کنیت ابوسلمہ تھی انکی بخاری میں یہی ایک معلق روایت ہے یہ کبار تابعین میں سے تھے، کئی جہات سے ان پر کلام کی گئی ہے ایک یہ کہ قدریہ میں سے ہونے کا اتہام تھا لیکن یہ انکے داعیہ (یعنی پرچار کرنے والے) نہ تھے، دوم مدلس تھے، سوم حافظہ متغیر ہو چکا تھا، قطان کا قول ہے ہم نے جب انہیں دیکھا حافظہ صحیح نہ تھا بعض نے مطلقا ہی انہیں ضعیف قرار دیا ابن عدی کہتے ہیں یہ ان رواۃ میں سے ہیں جن کی حدیث لکھی جاتی ہے (یعنی قابلِ قبول ہے) اس حدیث کو ابویعلی نے ابراہیم بن سعید جوہری عن ریحان بن سعید عن عباد سے مطولا موصول کیا ہے اسماعیلی نے بھی تخریج کی بزار نے دونوں حدیثوں کو مفرقا نقل کیا ہر ایک میں کہا عباد بن منصور اس کے ساتھ متفرد ہیں، حمہ حائے مضموم اور تخفیفِ میم کے ساتھ، کبھی مشدد بھی پڑھی جاتی ہے ازہری نے اس کا انکار کیا، یہ سم (یعنی زہر) ہے باب (من اکتویٰ) میں اس کی شرح گزری ہے، اس کے حکم کا بیان باب (رقیة الحیة و العقرب) میں آئے گی

جہاں تک رقیۃ للأذن کا تعلق ہے تو ابن بطال نے کہا اس سے مراد کان کی تکلیف ہے تو اس صورت میں دم کی رخصت دی اس سے باب (من اکتوی) کے تحت گزری حدیثِ مذکور میں موجود حصر کا رد ہوتا ہے جہاں یہ عبارت گزری: (لا رقیةَ إلا مِن عَینٍ أو حمة) تو جائز ہے کہ اولا منع کیا پھر اجازت دی ہو، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ آنکھ اور حمہ میں دم سے انفع کوئی دم نہیں، ان کے غیر سے رقیہ کی نفی نہیں کی، کرمانی نے نقل کیا کہ ابن بطال نے (الأذن) کو (الأُدُر) پڑھا ہے اور یہ اُدْرَة کی جمع ہے جو خصیہ کے نفخ (یعنی پھول جانا) کو کہتے ہیں یہ غریب اور شاذ ہے بقول ابن حجر مجھے تو یہ ابن بطال کی کتاب میں نہیں ملا، اسماعیلی کے ہاں عباد بن منصور کے سیاق میں یہ عبارت ہے: (أنْ یَرْقُوا مِن الحمة و أذِنَ برقیة العین و النفس) اس پر (و الأذن) اس روایت میں (أذِنَ) فعل ماضی سے تصحیف ہے لیکن اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و کان زید بن ثابت یرقی من الأذن والنفس)۔

(رخص لأهل بیت الخ) یہ آلِ عمرو بن حزم تھے مسلم کی حدیثِ جابر میں یہ تصریح موجود ہے اسکے مخاطب ان کے فرد عمارہ بن حزم تھے جیسا کہ صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے احوال میں یہ بیان کیا ہے۔

27 - باب حَرْقِ الْحَصِيرِ لِيُسَدَّ بِهِ الدَّمُ

(خون کا بہاؤ روکنے کیلئے چٹائی جلا کر اسکی راکھ ڈالنا)

ابن تین لکھتے ہیں درست (إحراق) ہے کیونکہ باب افعال اور یا تفعیل ہے، کہتے ہیں جہاں تک حرق ہے تو یہ (حرق الشیء یؤذیه) ہے بقول ابن حجر لیکن یہ بھی قابلِ توجیہ ہے۔ (لیسد به الدم) کے ساتھ اشارہ دیا کہ یہ مال کا ضیاع نہیں بلکہ مباح ضرورت کے تحت ہے ابوحسن قابسی کہا کرتے تھے کاش ہمیں علم ہو جائے کہ یہ حصیر کس چیز کی تھی تا کہ قطعِ دم کی اسے دوا بنا لیں بقول ابن بطال اہلِ طب کا خیال ہے کہ اگر ساری حصیر جلا دی جائے تو زیادتِ دم کا ابطال کرتی ہے بلکہ رماد (یعنی راکھ) کی یہی صلاحیت ہے کیونکہ اس کی خاصیت میں سے قبض ہے تبھی ترمذی نے اس حدیث پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (التداوی بالرماد) (یعنی راکھ کے ساتھ علاج) مہلب لکھتے ہیں راکھ کے ساتھ خون کا بہاؤ روکنا عربوں کے ہاں امرِ معلوم تھا بالخصوص اگر یہ اس حصیر کی ہو جو (دیس السعد) (موتھا، ایک خوشبودار گھاس جو زخموں کیلئے بہت مفید ہے) کی بنی ہو، اس کی قبض کی صلاحیت معلوم ہے اور خوشبو بھی اچھی ہے، قبض زخم کا منہ بند اور اچھی خوشبو دیتا ہے خون کی بو دور کرتی ہے، جہاں تک شروع میں خون دھونا ہے تو یہ تب مناسب ہے اگر زخم زیادہ گہرا نہ ہو وگرنہ پانی سے نقصان پہنچ سکتا ہے موفق لکھتے ہیں راکھ میں خشک کرنے کی صلاحیت اور قلتِ لذع (یعنی چبھن کم کرتا ہے) ہے، خشک میں اگر سوزش ہو تو بسا اوقات (بجائے روکنے کے) بہاؤ میں اور اضافہ کرتا اور سوجن کا باعث بنتا ہے ابن ماجہ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سہل سے روایت میں ہے کہ جب خون کا بہاؤ بند نہ ہوا تو انہوں نے ایک پرانی چٹائی کا ٹکڑا جلایا اور اس کی راکھ اس پر رکھی، باقی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے۔

5722 - حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ لَمَّا كُسِرَتْ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْبَيْضَةُ وَأُدْمِيَ وَجْهُهُ وَكُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ وَكَانَ عَلِيٌّ يَخْتَلِفُ بِالْمَاءِ فِي الْمِجَنِّ وَجَاءَتْ فَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَلَمَّا رَأَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلاَمُ الدَّمَ يَزِيدُ عَلَى الْمَاءِ كَثْرَةً عَمَدَتْ إِلَى حَصِيرٍ فَأَحْرَقَتْهَا وَأَلْصَقَتْهَا عَلَى جُرْحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَقَأَ الدَّمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۱۸) .أطرافه 243، 2903، 2911، 3037، 4075، 5248

28 - باب الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (بخار دوزخ کی بھاپ سے ہے)

فیح فائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ، آخر باب کی حدیث میں (فوح) ہے صفۃ النار میں انہی حضرت رافع کی حدیث

میں (فور) گزرا، سب مترادفات ہیں مراد اس کی حرارت کا ی شدت اور بھڑکنا، حمی کی کئی انواع ہیں آگے ذکر ہوگا، جہنم کی طرف اس کی نسبت کے ضمن میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا یہ حقیقت ہے اور بخار میں مبتلا شخص کے جسم میں موجو دلہب جہنم کا قطعہ ہے اللہ نے جس کا ظہور اس کے متقاضی اسباب کے ساتھ مقدر کیا تا کہ اس کے بندے عبرت کا سامان کریں جیسا کہ فرحت ولذت کی انواع کا تعلق نعیم جنت سے ہے جنہیں اس دنیا میں عبرت و دلالت کی غرض سے ظاہر کیا حضرت عائشہ کی ایک حدیث جسے بزار نے بسند حسن نقل کیا، میں یہ وارد ہے اس باب میں احمد کے ہاں ابو امامہ، طبرانی کے ہاں ابو ریحانہ اور مسند الشہاب میں ابن مسعود سے ہے کہ (الحمی حَظُّ المؤمن من النار) کہ بخار مومن کا جہنم سے حصہ ہے، یہ جیسے امر بالا براد کی حدیث میں گزرا کہ شدتِ حر فیح جہنم سے ہے اور اللہ نے اسے دو سانس لینے کی اذن دے رکھی ہے، بعض نے کہا یہ بات آپ نے بطورِ تمثیل کہی ہے معنی یہ کہ بخار کی حرارت جہنم کی حرارت اور گرمی سے مشابہ ہے تا کہ اسے مدنظر رکھتے ہوئے لوگ جہنم کی گرمی اور شدت کو یاد رکھیں، اول اولی ہے اس کی تائید آخرِ باب کا قولِ ابن عمر بھی کرتا ہے۔

- 5723 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ.قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرِّجْزَ .طرفه - 3264

قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرِّجْزَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۷۴۴) .طرفه - 3264

مسلم نے بھی اسے عبد اللہ بن وہب عن مالک سے تخریج کیا جبکہ نسائی نے عبد الرحمن بن قاسم عن مالک سے! دار قطنی الموطآت میں لکھتے ہیں اصحابِ مالک میں سے سوائے ابن وہب اور ابن قاسم کے کسی نے موطا میں اسے نقل نہیں کیا شافعی، سعید بن عفیر اور سعید بن داود بھی ان کے متابع ہیں کہتے ہیں معن، قعنبی، ابو مصعب اور ابن بکیر نے اسے نقل نہیں کیا ابن عبد البر نے بھی التقصی میں یہی کہا، ہمارے شیخ نے تقریب میں اسے ابو مصعب عن مالک کی روایت سے نقل کیا ہے یہ ان کا ذہول ہے کیونکہ انہوں نے اس بارے ملخص للقابسی پر اعتماد کیا اور قابسی نے ملخص کو صرف ابن قاسم عن مالک سے تخریج کیا ہے، یہ اس ضمن کی دوسری حدیث ہے جس پر میں اپنے مرحوم شیخ کی تقریب الاسانید میں مطلع ہوا ہوں میں نے از رہِ خیر خواہی یہ آگاہی دی ہے اسے دار قطنی اور اسماعیلی نے حرملہ عن شافعی کے طریق سے تخریج کیا، دار قطنی نے سعید بن عفیر اور سعید بن داود کے طرق سے بھی مخرج کیا ہے ابن عبد البر نے اسے التمہید میں تخریج نہیں کیا کیونکہ وہ یحی بن یحی لیثی کی روایت سے نہیں۔

(فأطفئوها) ہمزہ قطعی کے ساتھ، بدء الخلق کی روایتِ ابن عمر میں (فأبردوها) تھا مشہور ضبط ہمزہ وصلی اور راء پر پیش ہے اس کی زیر بھی منقول ہے عیاض نے ایک روایت کے ضمن میں ہمزہ قطعی مفتوح اور کسرِ راء نقل کیا (أبردَ الشیء) سے جب اسے بارد کر دیں جیسے (أسخنه) گرم کرنا، خطابی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا، بقول جوہری یہ لغتِ ردیئہ ہے۔ (بالماء) ابن ماجہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں: (بالماء البارد) ہے احمد کی حدیثِ سمرہ میں بھی یہی ہے ابن عباس کی ایک روایت میں: (بماء زمزم) ہے

جیسا کہ صفۃ النار کی حدیثِ ابو جمرہ میں گزرا کہ میں مکہ میں ابن عباس کی مجلس میں لوگوں کو ترتیب سے ان سے ملوا تا تھا ایک دفعہ کئی روز نہ آسکا پھر آیا تو ابن عباس نے پوچھا کیا ہوا تھا، میں نے کہا بخار میں مبتلا تھا کہا اسے آبِ زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو بے شک نبی پاک نے فرمایا ہے بخار فیحِ جہنم سے ہے تو اسے پانی یا کہا آبِ زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو، ہمام نے شک کیا بخاری کے ہاں ابو عامر عقدی عن ہمام کی روایت میں یہی ہے، اسی وجہ سے بعض نے قرار دیا کہ زمزم اس ضمن میں قید نہیں کہ یہ راوی کا شک ہے ابن قیم کی بھی یہی رائے تھی مگر تعاقب میں کہا گیا کہ احمد کی عفان عن ہمام سے روایت میں (بغیر شک کے):(فأبردوها بماء زمزم) ہے نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بھی عفان سے یہی نقل کیا اگرچہ حاکم کو اس کے استدراک میں وہم لگا ابن حبان نے اس حدیثِ ابن عمر کے ایراد کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذکر الخبر المفسر للماء المجمل فی الحدیث الذی قبلہ) کہ آبِ زمزم کے ساتھ بخار کی شدت دور کی جائے اور اس کے تحت یہی ابن عباس کی روایت تخریج کی بالفرض اگر یہ راوی کا شک نہیں بھی تو بھی تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بات اہلِ مکہ کو مخاطب کر کے کہی تھی جن کیلئے زمزم میسر تھا مگر اصل خطاب گرم علاقوں کے رہائشیوں کے ساتھ خاص ہے بعض حضرات پر یہ بات مخفی رہی، خطابی اور ان کے اتباع لکھتے ہیں بعض سخفاء (یعنی بے وقوف) اطباء نے اس حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہا بخار زدہ کا پانی میں نہالینا خطرہ سے خالی نہیں جو اسے ہلاکت سے قریب کر سکتا ہے کیونکہ یہ جمعِ مسام اور حقنِ بخار (یعنی بکار کو اندرون جسم میں داخل) کرے گا اور حرارت کو اندرون جسم تک منعکس کر دے گا جس سے اس کی جان جا سکتی ہے خطابی لکھتے ہیں ایک علم کی طرف منسوب کئے جانے والے شخص نے غلطی کی اور بخار کے عالم میں پانی میں ڈبکی لگالی تو حرارت اس کے اندرون بدن میں محتقن ہوگئی جس کے سبب ایک دشوار مرض کا شکار ہوا اور قریب تھا کہ جان چلی جاتی جب آخر کار اس بیماری سے شفایاب ہوا تو ایسی بری باتیں منہ سے نکالیں جو ناقابلِ تحریر ہیں، دراصل معنائے حدیث سے اس کی جہالت نے اسے اس مشکل میں ڈالا، دراصل یہ اشکال صدقِ حدیث میں مرتاب دل سے صادر ہوا ہے، اولا اس سے پوچھا جائے تم نے پانی میں نہالینا کہاں سے اخذ کیا جبکہ حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں، اس میں تو فقط یہ ارشاد ہے کہ بخار کو پانی کے ساتھ ٹھنڈا کیا جائے اگر صناعتِ طب نے ثابت کیا ہے کہ نہالینا یا پورے بدن پر پانی ڈالنا بخار زدہ کے لئے نقصان دہ ہے تو یہ یہاں مراد نہیں ہوسکتا، آپ کی مراد یہ تھی کہ ایسے طریقہ سے پانی کے ساتھ بخار کی شدت کم کی جائے جو ضرر رساں نہ ہو (جیسے دورِ حاضر کے ڈاکٹر پانی کی پٹیاں پیشانی اور گردن وغیرہ پر رکھنے کو کہتے ہیں) تو اس طریقہ کی بابت بحث کی جانی چاہئے تاکہ انتفاع حاصل ہو، ایک اور حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ کی مراد مطلق نہالینا نہ تھی بلکہ ایک خاص کیفیت وطریقہ سے پانی کا استعمال تھا اس ضمن میں اولیٰ طریقہ وہی جسے حضرت اسماء بنت صدیق اکبر نے استعمال کیا کہ بخار زدہ کے جسم پر ہاتھوں کے ساتھ اور گیلے کپڑے کے ساتھ پانی کے چھینٹے مارتی تھیں صحابی بالخصوص حضرت اسماء جیسی جن کا نبی اکرم کے گھر میں آنا جانا تھا ہی مرادِ حدیث سے بخوبی واقف ہو سکتے ہیں شائد اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کیلئے اس کے عقب میں حضرت اسماء کی یہی حدیث وارد کی ہے، یہ بخاری کی بدیع ترتیب ہے،

مازری کہتے ہیں اس میں شک نہیں کہ علمِ طب بنسبت دیگر علوم وفنون کے نہایت تفصیل کا محتاج ہے حتی کہ ایک دوا ایک خاص ساعت میں مریض کے لئے نافع اور دوسری ساعت میں اس کے لئے کسی عارض کے سبب ضار ہو جاتی ہے مثلا غصہ کی کیفیت اگر کسی

مریض پر طاری ہو جائے تو اس کا علاج و دوا تبدیل کرنا پڑتی ہے اس قسم کی مثالیں کثیر ہیں عین ممکن ہے ایک حالت میں کسی مریض کیلئے کسی دوا میں شفا فرض کی جائے مگر کسی اور حالت میں اسی کیلئے یا کسی دیگر مریض کیلئے وہ موزوں نہ ہو، اطباء کا اس امر پر اجماع ہے کہ عمر، زمان، مزاج، غذا اور تاثیرِ مالوف کے اختلاف کے پیشِ نظر ایک ہی مرض میں مبتلا متعدد افراد کا علاج باہم متفاوت ہو سکتا ہے، کہتے ہیں اگر بالفرض کسی روایت میں غسل کی تصریح بھی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے یہ حکم آپ نے بخار اتر جانے کے بعد دیا ہو، بقول ابن حجر یہ بعید ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ کسی خاص وقت کی بات ہو (یا کسی خاص نوع کا بخار ہو) تو یہ خواص میں ہوگا جس پر نبی اکرم بذریعۂ وحی مطلع ہوئے تب تمام اہلِ طب کی کلام اس کے مقابلہ میں ہیچ ہوگی ترمذی نے حدیثِ ثوبان سے مرفوعا نقل کیا کہ جب تم میں سے کوئی بخار میں مبتلا ہو جو آگ کا قطعہ ہے تو اسکا اپنے سے پانی کے ساتھ اطفاء کرے، ایک جاری نہر میں ڈبکی لگائے اور منہ اس طرف کر لے جس طرف سے پانی کا جریان ہے اور کہے: (بسم الله اللهمَّ اشفِ عَبْدَكَ وصَدِّقْ رسولَكَ) اور یہ کام طلوعِ آفتاب سے قبل نمازِ صبح کے بعد کرے تین روز تک تین ڈبکیاں لگائے اگر بخار نہ اترے تو پانچ دن کرے پھر بھی نہ اترے تو سات دن پھر بھی نہ اترے تو نو دن اور ان شاء اللہ اس سے وہ متجاوز نہ ہو پائے گا ترمذی کہتے ہیں یہ غریب ہے بقول ابن حجر اس کی سند میں سعید بن زرعہ ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ہدایت کسی خاص نوع کے بخار کی بابت ہو پھر بعض اماکن کیلئے ہو نہ کہ سب کیلئے بعض اشخاص کیلئے ہو نہ کہ سب کیلئے، یہ اوجہ ہے! کبھی آنجناب کا خطاب عام ہوتا اکثر یہی ہے اور کبھی خاص ہوتا تھا جیسے فرمایا بول و براز کرتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ نہ کرو لیکن مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف تو آپ کا فرمان: (شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا) تمام اہلِ زمین کیلئے عام نہیں بلکہ یہ بات صرف اہلِ مدینہ اور جن کا قبلہ اہلِ مدینہ کی سمت میں تھا، کیلئے خاص ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تقریر گزری، اسی طرح زیرِ نظر مسئلہ میں عین محتمل ہے کہ یہ بات صرف اہلِ حجاز کیلئے ہو اور جو ان کے آس پاس کے ہیں کیونکہ انہیں لاحق ہونے والے اکثر بخار شدتِ حرارت کے باعث ہوتے تھے تو انہی لوگوں کو ٹھنڈا پانی سازگار ہے پینے اور غسل دونوں اعتبار سے کیونکہ بخار ایک اجنبی حرارت ہے جو دل میں مشتعل ہو کر پھر شریانوں میں گردشِ خون کے سبب تمام بدن میں منتشر ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں: ایک عرضیہ جو کسی ورم، حرکت، سورج کی گرمی لگ جانے وغیرہ کے باعث ہوتا ہے، دوم مرضیہ اس کی ذیلی تین انواع ہیں اور یہ مادہ سے ہوتا ہے پھر بعض میں پورا بدن گرم ہو جاتا ہے پھر اگر اس کا مبدائے تعلق بالروح ہے تو یہ ایک دن کا بخار ہے کیونکہ اکثر ایک دن میں واقع ہو جاتا ہے اسکی انتہا تین ایام ہے اور اگر اس کا تعلق اعضائے اصلیہ کے ساتھ ہے تو یہ دق کا بخار ہے (تپ دق) یہ سب سے خطرناک ہے

اور اگر اس کا تعلق اَخلاط سے ہے تو اسے عفینہ کہا جاتا ہے یہ اخلاطِ اربعہ کی تعداد کے برابر ہوتا ہے، ان مذکورہ اقسام کے تحت بحیثیت افراد و ترکیب کے بے شمار قسمیں ہیں، یہ متقرر ہو جانے کے بعد جائز ہے کہ مراد نوعِ اول ہو، یہ ٹھنڈے پانی میں ڈبکی لگانے اور برفیلا پانی پینے سے ساکن ہو جاتا ہے، اس میں مبتلا شخص کو کسی اور معالجہ کی ضرورت نہیں ہوتی جالینوس نے اپنی کتاب حیلۃ البرء میں لکھا ہے اگر ایک اچھے گوشت اور فربہ بدن والا نوجوان جس کے احشاء (یعنی اندرونِ جسم) میں ورم نہیں ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل کرے یا وقتِ دوپہر انتہا کے بخار کے وقت تیرا کی کرے تو اسے اس کا فائدہ نہ ہوگا، ابوبکر رازی لکھتے ہیں اگر ابھی طاقتیں مضبوط، بخار

حادہ اور نضج بین ہے، پیٹ میں ورم اور فتق (یعنی ٹوٹ پھوٹ) بھی نہیں تو ٹھنڈا پانی پینا مفید رہے گا اور اگر مریض خصب البدن ہے اور موسم بھی گرمی کا ہے اور وہ ٹھنڈے پانی میں نہانے کا عادی ہے تو اسے اس کی اجازت ہے! ابن قیم نے حدیثِ ثوبان کو انہی قیود و شروط پر منزل کیا اور لکھا کہ یہ نسخہ گرم علاقوں میں موسم گرما کے عرضی بخار میں یا غِبِ خالصہ میں (غب تیسرے دن کے بخار کو کہتے ہیں) جس کے ساتھ ورم یا اعراضِ ردیئہ میں سے کچھ نہ ہو، مفید ہے اللہ کے حکم سے ٹھنڈے پانی کا استعمال بخار کو ختم کر دے گا کیونکہ اس وقت (یعنی صبحدم) وہ ٹھنڈا ترین ہوتا ہے اسی طرح قوتیں اس وقت وافر ہوتی ہیں کیونکہ یہ نیند، سکون اور بردِ ہوا کے عقب میں ہے، کہتے ہیں ایام جن کی طرف اشارہ کیا، میں اکثر امراضِ حادہ کے سبب خصوصاً گرم ممالک میں اس کا وقوع ہوتا ہے

حدیث میں آنجناب کے ٹھنڈے پانی کے استعمال کا ذکر مکرر ہے جیسے ایک موقع پر آپ نے حکم دیا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ، حضرت سمرہ کی ایک حدیث میں ہے نبی اکرم کو جب بخار ہوتا تو پانی کی بھری مشک طلب فرما کر اسے سر مبارک پر بہاتے، اسے بزار نے نقل کیا اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا البتہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے، حضرت انس کہتے ہیں جب تمہارا کوئی بخار میں مبتلا ہو تو سحردم مسلسل تین راتیں اپنے اوپر ٹھنڈا پانی بہائے، اسے طحاوی نے اور ابونعیم نے کتاب الطب میں اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کی سند قوی ہے! ام خالد بنت سعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اسے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں اور ابونعیم نے بھی الطب میں تخریج کیا، عبدالرحمٰن بن مرقع مرفوعاً نقل کرتے ہیں بخار رائد الموت (یعنی موت کا پیغامبر) ہے اور یہ زمین میں اللہ کی قید ہے تو مشک میں پانی لے کر اسے ٹھنڈا کرو اور مغرب وعشاء کے درمیانی وقت میں اپنے اوپر ڈالو، کہتے ہیں لوگوں نے ایسا کیا تو ان کا بخار جاتا رہا اسے طبرانی نے تخریج کیا، یہ سب احادیث اس تاویل کا رد کرتی ہیں جسے خطابی نے ابن انباری سے نقل کیا کہ (فأبرِدُوھا) سے مراد یہ ہے کہ ٹھنڈے پانی کا صدقہ کر کے اسے ٹھنڈا کرو، بقول ابن قیم میرا خیال ہے اس قول کے قائل کیلئے بخار کی حالت میں ٹھنڈے پانی کا استعمال باعثِ اشکال ہوا تو یہ تاویل کی، اس کی ایک وجہِ حسن ہے کیونکہ جزاء جنس العمل سے ہوتی ہے گویا اس نے جب پیاسے کی بھڑک ٹھنڈے پانی کے ساتھ بجھائی تو اللہ نے اس کے بخار کی بھڑک کو بجھا دیا لیکن یہ فقہِ حدیث اور اس کی اشارت سے ماخوذ ہوگا، جہاں تک اس کی مراد کا تعلق ہے تو وہ حقیقۃً ٹھنڈے پانی کا بدن پر استعمال ہے۔

(قال نافع الخ) عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (الرجز) یعنی عذاب، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابن عمر بخار کی اصل کے فیحِ جہنم سے ہونے سے سمجھے کہ جس پر یہ واقع ہوا اس پر ایک نوع کی تعذیب آئی اور یہ تعذیب اختلافِ محل کے لحاظ سے مختلف ہے تو مومن کیلئے اس کے گناہوں کی تکفیر اور زیادتِ اجر کا باعث ہے جیسا کہ گزرا جبکہ کافر کیلئے عقوبت وانتقام ہے، ابن عمر نے اس کے کشف کے اس لئے طلب کی حالانکہ اس میں ثواب وتکفیر ہے کہ اللہ تعالیٰ سے طلبِ عافیت مشروع ہے کہ وہ قادر ہے کہ اپنے بندے کی بغیر اسے کسی مشقت میں ڈالے تکفیرِ سیآت اور تعظیمِ ثواب کرے۔

مسلم کے علاوہ اسے نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 5724حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ إِذَا أُتِيَتْ بِالْمَرْأَةِ قَدْ حُمَّتْ تَدْعُو لَهَا أَخَذَتِ الْمَاءَ فَصَبَّتْهُ

بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَيْبِهَا قَالَتْ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نَبْرُدَهَا بِالْمَاءِ

ترجمہ: اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ جب وہ کسی بخار چڑھی عورت کے پاس آتیں تو اس کے لیے دعا کرتیں اور پانی لے کر گریبان میں ڈال دیتیں اور کہا کرتیں کہ رسول اللہ نے ہمیں اسی طرح بتلایا ہے کہ اس بخار کو پانی سے ٹھنڈا کیا کرو۔

(جیبھا) لباس کا جو حصہ کھلا ہو، جیسے کُم وطوق (یعنی آستین اور گردن والا حصہ)۔(نبردھا) نون کی زبر اور رائے مضموم کے ساتھ، ابوذر کے نسخہ میں باب تفعیل سے ہے۔

- 5725حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ

(ایضا) .طرفه - 3263

یحی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، اس روایت کے ایراد سے اشارہ کیا کہ یہ ہشام پر کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کے ہاں اس متن میں دوسندیں ہیں تغایر سیاقین اس پر قرینہ ہے۔

- 5726حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْحُمَّى مِنْ فَوْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ .(ایضا) طرفه - 3262

(من فيح جهنم) سرخسی کے نسخہ میں (فوح) ہے بدء الخلق کے باب صفة النار میں اسی طریق کے ساتھ (من فور) گزرا سب ہم معنی ہیں۔

- 29 باب مَنْ خَرَجَ مِنْ أَرْضٍ لاَ تُلاَيِمُهُ (ناسازگار جگہ سے نکل جانا)

(لا تلايمه) یائے مکسور کے ساتھ، اصلاً یہ ہمزہ ہے کثرتِ استعمال کے سبب تسہیل واقع ہوئی۔

- 5727حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا أَوْ رِجَالاً مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالإِسْلاَمِ وَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَبِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَانْطَلَقُوا حَتَّى كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ وَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتُرِكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۲۳) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 6802، 6803، 6804، 6805، 6899

قصہ عرنیین والی حدیث نقل کی اس سے گویا اشارہ دیا کہ اگلے باب کی طاعون زدہ علاقے سے خروج کی نہی والی حدیث اپنے عموم پرنہیں ہے، یہ ایسے شخص کے ساتھ مختص ہے جواس سے فرار کے قصد سے نکلتا ہے، آگے اس کی تقریر آ رہی ہے۔

- 30 باب مَا يُذْكَرُ فِي الطَّاعُونِ (طاعون کا ذکر)

یعنی طاعون کے ذکر پر مشتمل جو روایات ان کی شرط پر صحیح ہیں، طاعون فاعول کا وزن ہے طعن سے، اس کی اصل سے عدول کرتے ہوئے اسے عام موت و ہلاکت جیسے وبا، پر وضع کر دیا، کہا جاتا ہے: (طعن فهو مطعون و طعين) جب طاعون زدہ ہوا اگر طعن بالرمح (یعنی نیزہ کے وار) کا شکار ہو تب ایک ہی لفظ (مطعون) استعمال کیا جاتا ہے! یہ جوہری کی کلام ہے بقول خلیل طاعون وباء ہے صاحب النہایہ لکھتے ہیں طاعون ایک مرضِ عام ہے جس کے سبب ہوا، امزجہ اور اَبدان خراب ہو جاتے ہیں، ابوبکر بن عربی کہتے ہیں طاعون ایک ایسی بیماری ہے جس سے مذبوح کی مانند زندگی کا چراغ گل ہوتا جاتا ہے عمومِ مصاب اور سرعت انگیز ہلاکت کے باعث یہ نام پڑا، ابوالولید باجی لکھتے ہیں یہ کسی جہت سے کثیر لوگوں کو متاثر کر سکتا ہے بخلاف معتاد امراض کے، کسی خاص وقت میں سارے لوگ ایک ہی مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں بخلاف بقیہ اوقات کے (یعنی جب طاعون کی وباء نہ ہو) جب ان کی امراض باہم مختلف ہوتی ہیں، داؤدی کہتے ہیں طاعون ایک دانہ سا ہوتا ہے جو اصلِ جسم (یعنی جڑ) سے نکلتا اور جسم کے ہر جوڑ پر نمودار ہو جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ وباء ہے عیاض کہتے ہیں طاعون کی اصل یہ ہے کہ جسم سے زخم (قروح) نکلتے ہیں تو ہلاکت میں تباہ خیز اور سرعت سے لپیٹ میں لینے کی وجہ سے اسے وبا قرار دیا گیا ہے، ہر طاعون وبا ہے لیکن ہر وبا طاعون نہیں ہوتی، کہتے ہیں اس پر دال یہ امر ہے کہ شام کے علاقہ عمواس میں وقوع پذیر ہونے والی وبا طاعون تھی اور حدیث میں وارد ہے کہ طاعون وخز الجن (یعنی جنوں کے اجتماع) سے ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں طاعون ایک غدہ (یعنی رسولی) ہے جو مراق (یعنی جلد) اور آباط (یعنی بغل) میں نکلتا ہے کبھی انگلیوں، ہاتھوں یا جہاں اللہ چاہے نکل آتا ہے! نووی الروضہ میں رقمطراز ہیں طاعون عضو کی طرف انصبابِ دم ہے (یعنی خون کا گر جانا)

دوسرے کہتے ہیں یہ خون کا ہیجان اور انتفاخ ہے بقول متولی یہ جذام سے قریب تر ہے جسے لگے اس کے اعضاء کھائے جاتے اور گوشت گرنا شروع ہو جاتا ہے، غزالی کہتے ہیں سارا جسم خون کے سبب پھول جاتا ہے ساتھ میں بخار بھی ہوتا ہے یا بعض حصوں کی طرف انصبابِ دم کی کیفیت ہوتی ہے تو وہ پھول جاتے اور سرخ ہو جاتے ہیں کبھی طاعون زدہ عضو کلیۃً گل سڑ کر منعدم ہو جاتا ہے نووی نے تہذیب میں لکھا یہ بثر (یعنی پھنسی) اور سخت مولم سوجن ہے آس پاس کا حصہ سیاہ، سبز یا شدید سرخ ہو جاتا ہے اس کے ساتھ خفقان اور قیٔ کی کیفیت بھی لاحق ہو جاتی ہے اکثر مراق اور آباط میں ظاہر ہوتا ہے کبھی انگلیوں ہاتھوں یا دوسرے اعضاء بھی اس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں اطباء کی ایک جماعت جن میں ابوعلی بن سینا بھی ہیں، کا قول ہے کہ طاعون ایک زہریلا مادہ ہے جو بدن کے نرم اور پوشیدہ حصوں میں سوجن پیدا کرتا ہے عام طور پر بغل کے نیچے یا کان کے پیچھے یا ارنبہ (یعنی ناک کے بانسے) کے پاس ہوتا ہے، کہتے ہیں

اس کا سبب ردی خون ہے جو عفونت زدہ ہو جاتا ہے اور زہریلا جوہر بن جاتا ہے جس سے متاثرہ عضو خراب ہو جاتا ہے ارد گرد کو بھی متاثر کرتا ہے دل تک اس کے اثرات جا پہنچتے ہیں جس کے سبب قئ، ابکائی، غشی اور خفقان کی کیفیات پیدا ہوتی ہے ردائت کے سبب عموماً جسم کے ضعیف بالطبع اعضاء اس کی لپیٹ میں آتے ہیں سب سے خطرناک حالت جب اعضائے رئیسہ متاثر ہو جائیں، یہ اگر سیاہ پڑ جائیں تو نجات کی امید کم ہوتی ہے اگر سرخ پھر زرد ہوں تو یہ نسبتاً کم خطرناک ہے،

وبا زدہ علاقوں میں وباؤں کے کثرت سے ظہور کے سبب اکثر طاعون ظاہر ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر وبا کے لفظ کا اطلاق ہوا اور بالعکس بھی جہاں تک وباء ہے تو یہ جوہرِ ہوا کا خراب ہو جانا ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے بقول ابن حجر یہ ہے اس کی تعریف جو ہم تک اہلِ لغت، اہلِ فقہ اور اطباء کے حوالوں سے پہنچی ہے حاصلِ کلام یہ کہ اس کی حقیقت ورم ہے جو ہیجانِ دم یا کسی عضو کی طرف اس کے انصباب کے سبب پیدا ہوتا اور فسادِ ہوا کے سبب اسے خراب کر ڈالتا ہے دیگر عام امراض کو طاعون مجازاً کہا جاتا ہے مرض کے عام ہونے یا کثرت سے ہلاکتیں واقع ہونے کی وجہ سے، اس امر پر دلیل کہ طاعون مغایرِ وباء ہے جو باب کی چوتھی حدیث میں وارد ہوا کہ (أن الطاعون لا يدخل المدينة) حالانکہ حضرت عائشہ کی ایک روایت گزری جس میں تھا: (قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) اس میں حضرت بلال کا یہ قول بھی مذکور ہوا تھا: (أخرجونا إلى أرض الوباء) پھر کتاب الجنائز میں ابوالاسود کی روایت گزری جس میں کہا میں عہدِ عمری میں مدینہ آیا اور لوگوں کی وسیع پیمانہ پر اموات واقع ہو رہی تھیں، اسی طرح حدیثِ عرنیین میں (استوخموا المدينة) کا لفظ ہے تو یہ سب اس امر پر دال ہے کہ مدینہ میں وباء ہو جاتی تھی پہلی حدیث نے صراحت کی ہے کہ طاعون مدینہ میں کبھی نہ ہوگا تو اس سے دلالت ملی کہ ہر وباء طاعون نہیں، جس نے ہر وباء پر طاعون کے لفظ کا اطلاق کیا اس نے یہ علی طریق المجاز کیا، اہلِ لغت کہتے ہیں وباء مرضِ عام ہے کہا جاتا ہے: (أوبأتِ الأرضُ فهي موبئة) اور (وبئت و هي وَبِئَة)، مجہول بھی مستعمل ہے: (فهي مَوْبُوءَة) جس وجہ سے طاعون وبا سے مفترق ہے وہ اس کی اصل ہے جس سے اطباء نے اور اکثر ان حضرات نے جنہوں نے طاعون کی تعریف میں کلام کی، تعرض نہیں کیا اور وہ ہے اس کا (طعن الجن) (یعنی جنوں کی کارستانی) سے ہونا، یہ اطباء کے اس قول کے منافی نہیں کہ طاعون ہیجانِ خون یا اس کے انصباب سے ناشیٔ ہوتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ کیفیت طعنۂ باطنہ سے پیدا ہوتی ہو تو جس سے زہریلا مادہ پیدا ہوا اور اس کے سبب خون ہائج یا منصب ہو

اطباء نے اس امر سے اس لئے تعرض نہیں کیا کہ طعن من الجن کا معاملہ عقل وادراک سے ماوراء ہے یہ تو شارع نے بتلایا ہے، انہوں نے تو اپنے حسبِ قواعد تجزیہ کیا، کلاباذی معانی الاخبار میں لکھتے ہیں محتمل ہے کہ طاعون کی دو قسمیں ہوں ایک قسم خون، صفرائے محترقہ یا کسی اور سبب سے بعض اخلاط کے غلبہ سے ظاہر ہوتی ہو اور دوسری قسم جو وخز الجن سے ہو جیسے بدن میں نکلنے والے قروح سے بعض اخلاط کے غلبہ سے زخم نمودار ہو جاتے ہیں اگرچہ وہاں کوئی طعن نہیں ہوتا، طعنِ اِنس سے بھی جراحات پیدا ہوتے ہیں، طاعون کے طعن الجن سے ہونے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اکثر اس کا وقوع اعدل الفصول (یعنی نہایت معتدل موسم) اور آب و ہوا کے لحاظ سے صحیح ترین اور اطیب علاقوں میں ہوتا ہے، اگر اس کا سبب (فقط) فسادِ آب و ہوا ہو تو پوری زمین میں پھیل جائے کیونکہ ہر جگہ ہوا کبھی فاسد ہوتی ہے اور کبھی صحیح، جبکہ طاعون بغیر قیاس و تجربہ کے کبھی آتا اور کبھی جاتا ہے، کئی دفعہ ہر سال آجاتا ہے اور بسا اوقات کئی

سال نہیں ہوتا پھر اگر ایسا ہوتو تمام انسانوں اور حیوانوں کو لپیٹ میں لے اور تجربہ یہ ہے کہ انہی کے مزاج کے حامل اور انہی کے ساتھ رہنے والے کثیر لوگ اس سے محفوظ رہتے ہیں پھر یہ بھی کہ اگر یہی اس کا سبب ہوتو تمام بدن متاثر ہو جبکہ یہ کسی ایک حصہ تک محدود رہتا ہے اس سے تجاوز نہیں کرتا اور اس لئے کہ فسادِ ہوا تغیرِ اخلاط اور کثرتِ اسقام کو مقتضی ہے اور عموماً بلا مرض مہلک ہے تو دلالت ملی کہ یہ طعن الجن سے ہے جیسا کہ اس ضمن کی احادیث میں وارد ہے ان میں حدیثِ ابی موسی ہے جسے مرفوعا روایت کیا کہ میری امت کا فنا طعن و طاعون کے ساتھ ہے، کہا گیا یا رسول اللہ یہ طعن کو تو ہم جانتے ہیں طاعون کیا ہے؟ فرمایا: (وخز أعدائکم من الجن وفی کُلِّ شھادۃٌ) (کہ تمہارے دشمن جنوں کی کارستانی، اور ہر دو میں شہادت ہے) اسے احمد نے زیاد بن علاقہ عن رجل عن ابی موسی تخریج کیا ان کی زیاد سے ایک طریق میں ہے مجھے میری قوم کے ایک شخص نے بیان کیا کہ ہم حضرت عثمان کے دروازے پر کھڑے اذن کے منتظر تھے تو میں نے ابوموسی سے (یہ) سنا، زیاد کہتے ہیں میں اس شخص کے قول پر قانع نہ ہوا تو قبیلہ کے سردار سے پوچھا انہوں نے کہا اس نے سچ کہا اسے بزار اور طبرانی نے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی زیادہ سے نقل کرتے ہوئے اس مبہم کا نام یزید بن حارث ذکر کیا، احمد نے ایک اور روایت میں ان کا نام اسامہ بن شریک ذکر کیا اسے انہوں نے ابوبکر نہشلی عن زیاد بن علاقہ عن اسامہ بن شریک سے نقل کیا، کہتے ہیں ہم بنی ثعلبہ کے دس سے زائد افراد کے ساتھ نکلے تو ابو موسی مل گئے، اس کے اور یزید بن حارث ذکر کرنے والوں کی روایت کے مابین تعارض نہیں کیونکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ اسامہ اس قبیلہ کے سردار ہیں جس کی طرف دوسری روایت میں اشارہ کیا، اول یعنی یزید نے جب انہیں یہ بیان کیا تو استثبات کیلئے اسامہ سے رجوع کیا، اس کے رجال صحیحین کے رجال ہیں ماسوا اس مبہم کے، اسامہ بن شریک مشہور صحابی ہیں اور جنہوں نے یہ نام ذکر کیا یعنی ابوبکر نہشلی وہ رجالِ مسلم میں سے ہیں لہذا اس اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے! ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی صحیح قرار دیا اس کی تخریج بھی کی اسی طرح احمد اور طبرانی نے بھی ایک اور حوالے کے ساتھ ابوبکر بن ابوموسی سے، کہتے ہیں میں نے اس کی بابت نبی اکرم سے پوچھا تو فرمایا: (ھو وخز أعدائکم من الجن وھو لکم شھادۃ) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ابوبلج کے، ان کا نام یحی تھا ابن معین، نسائی اور ایک جماعت نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے تشیع کے سبب ایک جماعت نے انہیں ضعیف کہا اور جمہور کے نزدیک یہ کسی کی روایت کے قبول کرنے میں قادح نہیں (کیونکہ اس زمانہ کا تشیُّع فقط یہ تھا کہ وہ امویوں کے مقابلہ میں علویوں کے ہمنوا تھے باقی اعتقادی و عملی خرافات ابھی ظہور پذیر نہ ہوئی تھیں)

حدیث کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جسے طبرانی نے عبد اللہ بن مختار عن کریب بن حارث بن ابی موسی عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا اس کے رجال بھی صحیح کے رجال ہیں سوائے کریب اور ان کے والد کے، کریب کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے ان کی طاعون کے بارہ میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے احمد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم احول عن کریب بن حارث عن ابی بردہ بن قیس اخی ابی موسی اشعری سے مرفوعا نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (اللھم اجْعلْ فناء أمتی قتلاً فی سبیلك بالطعن و الطاعون) علماء کہتے ہیں آنجناب نے چاہا کہ آپکی امت کو ارفع انواعِ شہادت نصیب ہو جو اللہ کی راہ میں قتل ہونا ہے دشمنوں کے ہاتھوں جو یا تو انسانوں میں سے ہیں (اس کے لئے طعن کا لفظ استعمال کیا) یا جنوں میں سے (اس کے لئے طاعون کا لفظ استعمال کیا) اس حدیثِ ابی موسی کیلئے حضرت عائشہ کی حدیث سے ایک شاہد بھی ہے جسے ابو یعلی نے لیث بن ابی سلیم عن رجل عن عطاء عنہا تخریج

کیا، یہ سند ضعیف ہے، ایک اور ابن عمر کی حدیث سے بھی جس کی سند اس سے بھی اضعف ہے اس باب میں عمدہ ابوموسی کی ہی حدیث ہے اس کے تعددِ طرق کے مدنظر اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا

وخز کی بابت اہلِ لغت کہتے ہیں یہ ایسا طعن ہے جو غیر نافذ ہو (یعنی باہر سے ظاہر نہ ہو) جن کے طعن کو اس لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ وہ باطن سے ظاہر کی طرف واقع ہوتا ہے، اولا باطن میں اثر انگیزی دکھلاتا ہے پھر باہر اس کے اثرات نظر آتے ہیں اور کبھی تو ظاہری اثرات ہوتے ہی نہیں، یہ طعنِ اِنس کے برخلاف ہے جو ظاہر میں واقع ہوکر باطن کی طرف نفوذ کرتے ہیں یعنی اولا ان کی اثر انگیزی سطح بدن پر پھر اندرون ہوتی ہے، کبھی یہ بھی غیر نافذ ہوتے ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نہایہ ابن اثیر میں غریبی ہروی کی تبع میں (وخز إخوانكم) ہے مگر اس حدیث کے طرق میں طویل تتبع کے باوجود مجھے کہیں (إخوانكم) کا لفظ نہیں ملا، نہ کتبِ مشہورہ میں اور نہ اجزاءِ منثورہ میں، بعض نے اسے مسند احمد یا طبرانی یا ابن ابی الدنیا کی کتاب الطواعین کی طرف منسوب لکھا ہے مگر ان تینوں میں اس کا وجود نہیں۔

- 5728حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا مِنْهَا فَقُلْتُ أَنْتَ سَمِعْتَهُ يُحَدِّثُ سَعْدًا وَلاَ يُنْكِرُهُ قَالَ نَعَمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۱۶) .طرفاه 3473، - 6974

(سمعت ابراهيم بن سعد) یعنی ابن ابو وقاص احمد کے نقل کردہ سیاق میں اس میں حبیب سے ایک قصہ بھی نقل کیا کہتے ہیں مجھے پتہ چلا کہ کوفہ میں طاعون ہے میں ابراہیم سے ملا اور اس بارے سوال کیا، اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا یہ زیادت بھی ذکر کی: (فقال لی عطاء بن يسار وغيره) تو حدیث مرفوع ذکر کی، میں نے کہا کن سے؟ کہا عامر بن سعد سے، میں ان سے ملنے آیا تو پتہ چلا وہ گھر پہ نہیں چنانچہ ان کے بھائی ابراہیم سے ملا اور یہ سوال کیا۔ (يحدث سعدا) انہی ابراہیم کے والد، مسلم کی اعمش سے روایت میں: (عن حبيب عن ابراهيم عن أسامة بن زيد و سعد) واقع ہے، ثوری کی حبیب سے روایت میں بھی یہی ہے، مزید (و خزيمة بن ثابت) بھی، اسے احمد اور مسلم نے نقل کیا، یہ اختلاف ضار نہیں کہ محتمل ہے کہ اسامہ نے جب اس کی تحدیث کی حضرت سعد کو بھی یاد آ گیا (کہ ہاں یہ بات نبی اکرم سے سنی تھی) یا ان کے حضرت اسامہ کی تصدیق کے سبب ان کی طرف بھی اس روایت کی نسبت کر دی، جہاں تک حضرت خزیمہ کا تعلق ہے تو ہوسکتا ہے ابراہیم نے اس کے بعد ان سے بھی اس کی سماعت کی ہو تو کبھی انہیں بھی ان کے ہمراہ ذکر کر دیتے اور کبھی ان سے ساکت رہتے۔ (إذا سمعتم بالطاعون) عامر بن سعد کی حضرت اسامہ سے اس روایت میں اپنے بھائی ابراہیم کی روایت پر زیادت ذکر کی، اسے بخاری نے (ترك الحيل) میں شعیب عن زہری سے نقل کیا، کہتے ہیں مجھے عامر بن سعد نے بتلایا کہ انہوں نے حضرت اسامہ کو سنا حضرت سعد کو بیان کر رہے تھے کہ نبی اکرم نے ذکرِ وجع کرتے ہوئے فرمایا: (رجز أو عذاب عُذِّبَ به بعضُ الأمم ثم بقي منه بقية فيذهب المرة و يأتي الأخرى)

اسے مسلم نے بھی یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا اس میں ہے: (إن هذا الوجع أو السقم) (طاعون کا ذکر کرتے ہوئے یہ بات کہی) اسے بخاری نے ذکر بنی اسرائیل میں بھی نقل کیا اسی طرح مسلم نے بھی اور نسائی نے مالک اور مسلم نے ثوری اور مغیرہ بن عبد الرحمٰن کے طرق سے، یہ سب محمد بن منکدر سے اس کے راوی ہیں، مالک نے مزید سالم ابونضر بھی کہا دونوں عامر بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے والد کو سنا حضرت اسامہ سے پوچھتے تھے نبی اکرم سے طاعون کے بارہ میں کیا سنا؟ تو اسامہ نے کہا نبی اکرم نے فرمایا طاعون رجس ہے جو بنی اسرائیل کی ایک قوم پر بھیجا گیا یا فرمایا: (أو علیٰ مَنْ کان قبلکم) شک کے ساتھ ذکر کیا، ابن خزیمہ کے ہاں عمرو بن دینار عن عامر سے جزم کے ساتھ یہ الفاظ مروی ہیں: (فإنه رجز سُلِّطَ علیٰ طائفة من بنی اسرائیل) اس کی اصل مسلم میں ہے ابن خزیمہ کی عکرمہ بن خالد عن ابن سعد عن سعد سے بھی جزم کے ساتھ ہے لیکن یہ الفاظ مذکور ہیں : (رجزٌ أصیب به مَنْ کان قبلکم)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سین کے ساتھ بھی رجس واقع ہے لیکن زاء کے ساتھ معروف ہے یعنی عذاب، سین کے ساتھ رجس کا مشہور معنی خبیث، نجس اور قذر کا ہے فارابی اور جوہری نے بیان کیا کہ عذاب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی سے یہ آیت ہے: (وَ یَجۡعَلُ الرِّجۡسَ عَلَی الَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ) [یونس : ۱۰۰] راغب نے بھی یہ نقل کیا، بنی اسرائیل کی تنصیص اخص ہے اگر یہی مراد ہے تو گویا اس کے ساتھ قصہ بلعام میں وارد ہوا ہے چنانچہ طبری نے سلیمان تیمی جو تابعِ صغیر ہیں کے حوالے سے سیار سے نقل کیا کہ ایک شخص بلعام مستجاب الدعوات تھا حضرت موسیٰ بنی اسرائیل کے ہمراہ اس علاقہ کی طرف آئے جہاں بلعام رہتا تھا چنانچہ اس کی قوم اس کے پاس آئی اور کہا ان کے خلاف بددعا کریں، وہ بولا نہیں حتی کہ میں اپنے رب سے مشورہ کرلوں تو اسے منع کر دیا گیا پھر اس کے پاس ہدیہ لے کر آئے اور بددعا کرنے کی درخواست کی پھر کہا حتی کہ اپنے رب سے مشورہ کرلوں اب کے بھی اسے کوئی جواب نہ ملا، کہنے لگے اگر (اللہ کو) یہ برا لگا تو آپ کو منع کر دیں گے تو اس نے بددعا کرنا شروع کی تو ہوا یہ کہ جو الفاظ بنی اسرائیل کے لئے اس کے منہ سے نکلے وہی کچھ پلٹ کر اس کی قوم کے ساتھ ہوا، لوگوں نے طعن و ملامت کی تو کہنے لگا میں تمہیں ایسا طریق بتلاتا ہوں اسے استعمال کرو گے تو اس میں ان کی ہلاکت ہے، اپنی عورتوں کو ان کی چھاؤنی میں بھیجو اور انہیں کہو کسی کا ہاتھ نہ روکیں عین ممکن ہے وہ زنا میں پڑ جائیں اور اس طرح ہلاک ہو جائیں تو ان نکلنے والی خواتین میں بادشاہ کی بیٹی بھی تھی اس سے بعض اسباط کے سردار نے رابطہ کیا ایک جگہ طے کر کے ملے اور دونوں نے زنا کیا اس پر بنی اسرائیل میں طاعون کی وبا پھیلی ایک ہی دن میں ستر ہزار اموات ہوئیں بنی ہارون میں سے ایک شخص نیزہ لئے آیا اور ان دونوں کو ہلاک کر ڈالا، یہ جید مرسل ہے اور سیار شامی ثقہ راوی ہیں طبری نے بھی یہ قصہ محمد بن اسحاق عن سالم ابی نضر کے طریق سے اسی طرح نقل کیا، اس عورت کا نام کُشتا اور مرد کا نام زِمری ذکر کیا ہے جو سبطِ شمعون کا سردار تھا اور جس نے نیزے کے ساتھ انہیں قتل کیا اس کا نام فِنحاص بن ہارون ذکر کیا، یہ طریق پہلے کا مقوی ہے عیاض نے بھی اس کا ذکر کیا

ابن اسحاق نے المبتدا میں ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کی طرف وحی کی کہ بنی اسرائیل بڑے نافرمان بن گئے ہیں اب انہیں تین باتوں کا اختیار دو: یا میں انہیں قحط میں مبتلا کر دوں، یا دو ماہ دشمن کا سامنا کرنا پڑے یا پھر تین دن طاعون کی وباء ان پر آئے، انہوں نے انہیں بتلایا وہ گویا ہوئے آپ ہی ہمارے لئے ان میں سے ایک اختیار کرلیں تو انہوں نے طاعون کو اختیار کیا تو زوالِ

آفتاب تک ستر ہزار لوگ مرے بعض نے ایک لاکھ کہا اس پر حضرت داؤد بارگاہِ ایزدی میں گڑگڑائے تو اسے رفع کر دیا، غیرِ بنی اسرائیل میں بھی وقوعِ طاعون وارد ہے، ہوسکتا ہے (من کان قبلکم) سے یہی مراد ہو چنانچہ طبری اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ (ایک دفعہ) حضرت موسیٰ نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے پھر اپنی ہتھیلی اس کے خون میں رنگے اور اسے اپنے دروازے پر نقش کرے انہوں نے یہی کیا اس بارے قبطیوں نے پوچھا تو بتلایا اللہ تعالیٰ تم پر عذاب بھیجنے والا ہے ہم اس علامت کے سبب بچ جائیں گے چنانچہ اگلے روز اٹھے تو قومِ فرعون سے ستر ہزار اموات ہو چکی تھیں تب فرعون نے حضرت موسیٰ سے دعا کرنے کی درخواست کی جیسا کہ قرآن نے کہا: (أُدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ)[الأعراف: ۱۳۴] تو انہوں نے دعا کی جس پر یہ عذاب چھٹ گیا، یہ جید السند مرسل ہے عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اور طبری نے حسن سے قولہ تعالیٰ: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ)[البقرة: ۲۴۳] کی تفسیر میں نقل کیا کہ یہ طاعون سے بھاگے تھے، (فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) پھر زندہ کر دیا تا کہ بقیہ اعمار پوری کریں، ابن ابی حاتم نے سدی عن ابی مالک سے ان کا قصہ مطولا نقل کیا ہے تو سب سے پہلے جن بنی اسرائیل پر واقع طاعون کی بابت ہمارے پاس نقل ہے یہ جو قصہِ بلعام میں مذکور ہوا اور دیگر میں سے جن پر واقع ہوا وہ قومِ فرعون، (دونوں واقعے حضرت موسیٰؑ کے عہد میں ہوئے، ان دونوں میں سے اقدم قومِ فرعون والا قصہ)، (إذا سمعتم الخ) کی شرح اگلی حدیث کے ساتھ آرہی ہے۔

- 5729 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لأَمْرٍ وَلاَ نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلاَ نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الأَنْصَارَ فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلاَفِهِمْ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلاَنِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلاَ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ

وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ

.طرفاه 5730، - 6973

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت عمرؓ شام کے دورے پر جاتے ہوئے جب سرغ پہنچے تو افواج کے امراء حضرت ابوعبیدہ اور ان کے ساتھی ملنے آئے انہوں نے بتلایا کہ شام میں طاعون کی وباء پھوٹ پڑی ہے، ابن عباس کہتے ہیں تو مجھے حضرت عمر نے کہا میرے پاس مہاجرین اولین کو لاؤ چنانچہ وہ آئے تو ان سے مشورہ کیا ان کی آراء باہم مختلف ہوئیں بعض نے کہا صحابہ کی ایک جماعت آپ کے ہمراہ ہے اور مناسب نہیں کہ آپ انہیں خطرہ میں ڈالیں، حضرت عمر نے انہیں رخصت کر کے کہا میرے پاس انصار کو بلاؤ وہ آئے تو یہی معاملہ ان کے سامنے رکھا انہوں نے بھی مہاجرین کی طرح مختلف باتیں کیں کسی نے کہا چلتے رہیں کسی نے کہا لوٹ جائیں، تو انہیں بھی رخصت کیا اور کہا یہاں جو مشائخ قریش ہیں جنہوں فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کر کے ہجرت کی انہیں بلاؤ وہ آئے تو انہوں نے بیک زبان مشورہ یہ دیا کہ آپ لوگوں کے ساتھ لوٹ چلیں انہیں اس وبا میں نہ ڈالیں تو حضرت عمر نے اعلان کروایا کہ میں کل واپس جا رہا ہوں اس پہ ابوعبیدہ نے کہا کیا اللہ کی تقدیر سے فرار ہو رہے ہیں؟ کہا کاش یہ بات کوئی اور کہتا اے ابوعبیدہ! ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ تقدیر کی طرف فرار ہوتے ہیں، کیا خیال ہے اگر تمہارے اونٹ ہوں جو ایک وادی میں پہنچیں جس کے دو کنارے ہوں ایک سرسبز و شاداب اور ایک خشک تو کیا اگر تم سبز کنارے انہیں چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے اور اگر خشک کنارے پہ چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے نہ ہوگا؟ کہتے ہیں اس موقع پہ عبدالرحمٰن بن عوف کسی کام کی وجہ سے موجود نہ تھے وہ اب آگئے تو کہا اس بابت میرے پاس معلومات ہیں میں نے نبی پاک سے سنا تھا کہ اگر سنو کہ فلاں جگہ طاعون ہے تو ادھر کا رخ نہ کرو اور اگر کسی جگہ یہ واقع ہوا اور تم وہیں تھے تو وہاں سے نہ نکلو، یہ سن کر حضرت عمر نے اللہ کی تعریف کی اور پلٹ آئے۔

(عن عبد الحمید) یہ اپنے شیخ کے اَقران میں سے ہیں اس سند میں تین تابعی اور دو صحابی ہیں، سب رواۃ مدنی ہیں۔ (عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن الحارث) یعنی ابن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، ان کے والد کے دادا نوفل نبی اکرم کے عمزاد اور صحابی ہیں اسی طرح انکے بیٹے حارث بھی، عبداللہ بن حارث بھی عہد نبوی میں پیدا ہوئے انہیں بھی اس لحاظ سے صحابی شمار کیا جاتا ہے تب (دو کی بجائے) سند میں تین صحابی ہوئے عبداللہ بن حارث ببہ کے لقب سے متلقب تھے، اس کا معنی ہے بھرے بھرے بدن والا یعنی خوشحالی کے سبب، ابومحمد کنیت تھی ۸۴ھ میں انتقال کیا ان کے بیٹے راویِ حدیث تو یہ ان حضرات میں سے ہیں جو اپنے آباء کے ہمنام ہیں ان کی کنیت ابویحیٰ تھی ۹۹ھ میں فوت ہوئے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ابن شہاب سے اس کی روایت پر مالک کی معمر وغیرہ نے موافقت جبکہ یونس نے مخالفت کرتے ہوئے (عن عبد اللہ بن حارث) کہا اسے مسلم نے نقل کیا ہے مگر سیاق ذکر کئے بغیر، ابن خزیمہ نے بھی اس کی تخریج کی اور کہا مالک اور ان کے متابعین کا قول اصح ہے، دارقطنی کہتے ہیں یونس کی متابعت صالح

بن نصر نے مالک سے روایت میں کی ہے ابن وہب نے اسے مالک اور یونس دونوں سے (عن الزھری عن عبد اللہ بن الحارث) ذکر کیا، درست اول ہے میرا خیال ہے ابن وہب نے روایتِ مالک کو یونس کی روایت پر محمول کیا ہے، کہتے ہیں ابراہیم بن عمر بن ابی وزیر نے بھی مالک سے جماعت کی مانند نقل کیا لیکن کہا:(عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن الحارث عن أبیہ عن ابن عباس) یہ خطا ہے بقول ابن حجر ہشام بن سعد نے تمام اصحابِ ابن شہاب کی مخالفت کی اور کہا:(عن ابن شہاب عن حمید بن عبد الرحمن عن أبیہ و عمر) اسے ابن خزیمہ نے تخریج کیا، ہشام صدوق مگر سیّئ الحفظ (یعنی خراب حافظہ والے) ہیں اس میں وہ مضطرب ہوئے کبھی اس طرح اور کبھی یہ کہا : (عن ابن شہاب عن أبی سلمۃ بن عبد الرحمن بن عوف عن أبیہ و عمر) اسے بھی ابن خزیمہ نے تخریج کیا، زہری کے اس میں اس میں ایک شیخ اور بھی ہیں اگلی روایت انہی کے حوالے سے ہے۔

(أن عمر الخ) سیف بن عمر نے الفتوح میں ذکر کیا ہے کہ یہ ۱۸ھ کے ربیع الثانی کا واقعہ ہے طاعون اولا اس سال کے محرم میں واقع ہوا اور صفر میں پھر مرتفع ہوا اس پر حضرت عمر کو خط لکھا کہ حسبِ پروگرام آجائیں وہ نکل کر شام کے قریب پہنچے تو پہلے سے بھی زیادہ شدت سے ظاہر ہو گیا، آگے یہی قصہ ذکر کیا، خلیفہ بن خیاط نے ذکر کیا کہ حضرت عمر کا سرغ کی طرف کا یہ دورہ ۱۷ھ میں تھا شام کے اس طاعون کو طاعونِ عمواس کا نام دیا گیا بعض نے کہا اسلئے کہ (لأنہ عَمَّ و واسیٰ)(یعنی عام و منتشر ہوا)۔ (بسرغ) سین کی زبر اور رائے ساکن کے ساتھ، ابن وضاح سے راء کا تحرّک منقول ہے مگر بعض نے اسے خطا قرار دیا یہ ایک شہر تھا جسے ابو عبیدہ نے فتح کیا تھا یہ، یرموک اور جابیہ باہم متصل تھے ان کے اور مدینہ کے مابین تیرہ مراحل تھے ابن عبد البر کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ وادیِ تبوک ہے بعض نے قربِ تبوک کہا بقول حازمی حجاز کا آخری علاقہ جو شام سے آنے والے حجاج کے راستے میں تھا۔

(لقیہ أمراء الخ) یہ حضرات خالد بن ولید، یزید بن ابوسفیان، شرحبیل بن حسنہ اور عمرو بن عاص تھے، حضرت ابو بکر نے ان بلاد کو ان کے درمیان تقسیم کر دیا تھا اور امیرِ قتال حضرت خالد کو مقرر کیا تھا حضرت عمر نے ان سے زمامِ قیادت لے کر ابو عبیدہ کے سپرد کر دی، حضرت عمر نے شام کو کئی اجناد میں تقسیم کر دیا تھا اردن ایک جند تھا پھر حمص، دمشق، فلسطین اور قنسرین، یہ سب الگ الگ جند تھے ہر جند کا ایک امیر مقرر کیا بعض نے قنسرین کو حمص کے ساتھ شمار کیا اور کل چار اجناد قرار دئے، یزید بن معاویہ کے عہد میں قنسرین بھی علیحدہ جند بنا دیا گیا۔

(أن الوباء قد وقع الخ) یونس کی روایت میں بجائے (الوباء) کے (الوجع) ہے، ہشام بن سعد کی روایت میں ہے حضرت عمر نکلے تو شام کے علاقے میں طاعون کا سنا، یہ تعارض نہیں کیونکہ ہر طاعون وباء اور وجع ہے، عکس درست نہیں۔ (ادع لی) یونس کی روایت میں ہے: (اجمع لی)۔(ارتفعوا) یونس کی روایت میں ہے انہیں حکم دیا تو وہ نکل گئے۔(من مشیخۃ قریش) مشیخہ فتحِ میم اور یاء کے ساتھ ضبط کیا گیا درمیان میں شین ساکن ہے، میم کی زبر، شین کی زیر اور یائے ساکن کے ساتھ بھی مضبوط ہے، شیخ کی جمع شیوخ بھی بطور جمع مستعمل ہے شین کی پیش اور زیر کے ساتھ اور اشیاخ بھی اسی طرح شِیَخۃ بھی شین کی زیر پھر زبر کے ساتھ، اسی طرح شِیْخان، مشائخ اور مَشْیُخاء بھی ہیں کبھی پیش کا اشباع کر کے واو بھی پڑھی جاتی ہے اس طرح جمع کے کل دس الفاظ بنے۔

(من مھاجرۃ الفتح) یعنی فتحِ مکہ کے سال مکہ سے مدینہ ہجرت کی یا مراد فتح کے نتیجہ میں ہونے والے مسلمان صحابہ ہیں یا

فتح کے بعد مدینہ منتقل ہو جانے والے مسلمانوں پر اس لفظ کا صورۃً اطلاق کیا اگر چہ حکماً یہ مہاجر نہ تھے کیونکہ ہجرت اب مرتفع ہو چکی تھی یہ اس لئے کہ دیگر مشائخ قریش سے انکا تمیز ہو جو مکہ میں مقیم رہے، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ (فتح مکہ کے بعد بھی) مدینہ منتقل ہو جانے والوں کو دوسروں پر فی الجملہ فضیلت حاصل تھی اگر چہ ہجرتِ فاضلہ فی الاصل صرف ان کے لئے تھی جنہوں نے قبل از فتح مدینہ کی طرف ہجرت کی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (لا هجرة بعد الفتح) یہ اس لئے کہ مکہ اب دارالاسلام بن چکا تھا تو جواب وہاں سے مدینہ جاتا وہ طالبِ علم یا جہاد کی نیت سے جاتا تھا نہ کہ پہلے کی طرح دین بچانے کے لئے، اس کا مفصل بیان گزر چکا۔

(بقية الناس) یعنی صحابہ،تعظیما(الناس) کا لفظ کہا یعنی لوگ تو بعض وہی ہیں تو (الصحابة) پر اس کا عطف تفسیری ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (بقية الناس)سے مراد وہ لوگ ہوں جنہوں نے عموما نبی اکرم کا زمانہ پایا اور صحابہ سے مراد جو آپ کے ہمراہ رہے اور جہاد کیا۔(فنادي عمر الخ) یونس کی روایت میں مزید ہے:(فإني ماض لما أرى فانظروا ما آمر كم به فامضوا له قال فَصبح على ظهر)۔

(فقال أبوعبيدة) تب یہ امیرِ شام تھے ہشام بن سعد کی روایت میں ہے کہ ایک گروہ نے کہا جس میں ابوعبیدہ بھی تھے:(أ مِن الموت نفر؟ إنما نحن بقدر لَنْ يُصيبنا إلا ما كتبَ اللهُ لنا)۔ (لو غيرك الخ) یعنی(لَعَاقبتُه)(تو اسے سزا دیتا) یا یہ کہنے میں وہ اولیٰ ہوتا یا مجھے تعجب نہ ہوتا تو آپ جیسے ذی علم کے منہ سے یہ بات سن کر تعجب ہوا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ محذوفِ مقدر یہ ہو:(لأدبته) کہ میں اس کی گوشمالی کرتا یا یہ برائے تمنی ہے تب جواب کی ضرورت نہیں، مفہوم یہ کہ اگر کوئی اور کہتا تو صاحبِ فہم نہ ہونے کی وجہ سے معذور تھا۔

(نعم نفر الخ) ہشام کی روایت میں ہے کہ اگر آگے بڑھتے تب بھی اللہ کی قدر کے ساتھ اور اگر پیچھے جا رہے ہیں تو یہ بھی اللہ کی تقدیر کے ساتھ ہے، ظاہری مشابہت کی وجہ سے اس پر فرار کا لفظ کہا حالانکہ شرعاً یہ فرار نہیں! مراد یہ کہ ہلاکت خیز امر کی طرف جانا منہی عنہ ہے اور اگر کوئی کرے تو یہ بھی تقدیر کے تحت ہوگا اور موذی سے بچنا مشروع ہے اور یہ بھی حکمِ الٰہی ہے تو یہ دو مقام ہیں: مقامِ توکل اور مقامِ تمسّک بالاسباب، آگے اس کی تقریر آتی ہے، حضرت عمر کی بات کا محصل یہ ہے کہ ہم تقدیر سے تقدیر کی طرف جاتے ہیں مراد یہ کہ حقیقۃً اللہ کی تقدیر سے یہ فرار نہیں کہ جس سے فرار ہوئے ہیں وہ ایسا امر ہے کہ جان کا خوف ہے اور جس طرف فرار ہوئے ایسا امر ہے کہ جان کا خوف نہیں مگر وہ امر کہ جس کے وقوع سے مفر نہیں چاہے مسافر ہو یا مقیم۔

(له عدوتان) عدوۃ کی تثنیہ، وادی کی مرتفع جگہ جو اس کا کنارا ہے۔(خصيبة) ابن تین نے صادِ ساکن بغیر یاء کے بھی نقل کیا ہے، مسلم کی روایتِ معمر میں مزید ہے:(و قال له أيضاً أ رأيت لو أنه رعى الجدية و ترك الحصبة أ كُنتَ مُعَجِّزُه؟) تشدیدِ جیم کے ساتھ، کہتے ہیں انہوں نے کہا ہاں، کہتے ہیں اس پر خوش ہوئے اور مدینہ کی طرف روانگی اختیار کی۔(و كان متغيبا الخ) یعنی اس مجلسِ مشاورت میں موجود نہ تھے۔(إذا سمعتم الخ) یہ حضرت اسامہ وسعد وغیرہما سے منقول سابقہ متن کے موافق ہے شائد وہ اس سفر میں حضرت عمر کے ہمراہ نہ تھے۔(فلا تخرجوا الخ) آمدہ روایتِ عبداللہ بن عامر اور نسائی کی حدیثِ اسامہ میں ہے:(فلا تفروا منه) احمد کی ابن سعد عن ابیہ سے روایت بھی اس کے مثل ہے۔

اسے مسلم اور نسائی نے (الطب) اور ابوداؤد نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5730حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ عُمَرَ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ فَلَمَّا كَانَ بِسَرْغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ

(سابقہ) .طرفاه 5729، - 6973

(عن عبد الله بن عامر) یہ ابن ربیعہ ہیں قعنبی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے جو ترک الحیل میں آئے گی، عبداللہ مذکور صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے تھے ان سے زہری نے یہ حدیث عالیاً بھی سنی ہے عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت عمر کے حوالوں سے لیکن انہوں نے اختصار کرتے ہوئے عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث پر اقتصار کیا قعنبی کی روایت میں اس کے عقب میں ہے: (و عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أن عمر إنما انصرف من حديث عبد الرحمن بن عوف) یہ مسلم کے ہاں یحیی بن یحیی عن مالک سے ہے اس میں ہے کہ (إنما رجع بالناس من سرغ عن حديث عبدالرحمن بن عوف)، موطا میں بھی یہی ہے خارجِ موطا میں اسے جویریہ بن اسماء نے مالک سے مطولا روایت کیا اسے دارقطنی نے الغرائب میں نقل کیا تو (عن حديث عبدالرحمن) کے بعد یہ اضافہ کیا: (عن رسول الله ﷺ أنه نهى أن يقدم عليه إذا سمع به و أنْ يخرج عنه إذا وقع بأرضٍ هو بها) انہوں نے اسے بشر بن عمر عن مالک سے بالمعنی نقل کیا، سالم کی یہ روایت منقطع ہے کیونکہ وہ اس قصہ کے مدرک نہیں انہوں نے حضرت عمر کا زمانہ بھی نہیں پایا اور نہ عبدالرحمٰن بن عوف کا اسے ابن ابوذئب نے بھی مالک عن زہری عن سالم سے روایت کیا ہے تو کہا: (عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أن عبدالرحمن بن عوف أخبر عمر وهو في طريق الشام لَمَّا بلغه أنَّ بها الطاعون) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو ابن شہاب نے اصلِ حدیث عبداللہ بن عامر سے اور بعض حصہ سالم سے سنا ہے، مالک نے سالم اور عبدالرحمٰن کا درمیانی واسطہ اختصارا حذف کر دیا، سالم کی اس حصر سے مراد یہ بیان کرنا ہے کہ حضرت عمر کا رجوع کا یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر مبنی نہ تھا جس پر مشائخِ قریش نے موافقت کی بلکہ جب ابن عوف سے یہ فرمانِ نبوی سنا تو جو مشاورت سے رجوع کا ان کا عزم بنا تھا وہ پختہ ہوا، یہ اس لئے کہ جب کہا کہ کل میں واپسی اختیار کرنے والا ہوں تو رات اسی طرح گزاری اور واپسی شروع نہ کی حتی کہ ابن عوف آ گئے اور انہیں یہ حدیث سنائی جو انکی رائے سے موافق تھی (لہذا یہ سن کر واپسی کا عزم پختہ ہوا اور ساتھ میں یہ اطمینان بھی حاصل ہوا کہ شرعا ایسا کرنا ان کے لئے جائز ہے) تو سالم نے حدیث میں اس سببِ رجوع کا حصر کیا اس لئے کہ یہ قوی ہے، سبب اول یعنی حضرت عمر کے اجتہاد، کی نفی مراد نہیں گویا کہہ رہے ہیں کہ اگر اس نص کا وجود نہ ہوتا تو عین ممکن تھا اگلے دن ان کی رائے بدل جاتی یا اس میں تردد کا شکار ہو جاتے جب حدیث سنی تو عزمِ اول پر جاری رہے، حاصل یہ کہ حضرت عمر کی واپسی (إلقاء النفس إلى التهلكة) کا ترک تھا، یہ ایسے ہی جیسے کوئی گھر کو آگ کے شعلوں میں گھرا پائے جن کا بجھانا بھی ممکن نہیں تو اس میں داخل ہونے کا ارادہ ترک کر دے تا کہ اس کی لپیٹ میں نہ آ جائے تو حضرت عمر کا

آگے جانے سے گریز اسی حکمت کے تحت تھا پھر جب حدیث کو اپنی رائے کے موافق پایا تو انہیں خوشی ہوئی، اسی لئے بعض نے کہا کہ وہ حدیث سن کر واپس ہوئے تھے نہ کہ فقط اپنی رائے کی بنا پر، طحاوی نے بسند صحیح حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر شام گئے راستے میں ابوطلحہ اور ابوعبیدہ نے ان کا استقبال کیا اور کہا امیر المومنین آپ کے ہمراہ کبار صحابہ کرام ہیں اور ہم پیچھے اس طرح کا ماحول چھوڑ کر آئے ہیں گویا آگ لگی ہو تو آپ اس برس واپس چلے جائیں، اس پر وہ واپس ہو لئے، یہ بظاہر حدیثِ باب کے معارض ہے کہ اس میں جزم سے ہے کہ ابوعبیدہ نے تو ان کی واپسی کے فیصلہ کے خلاف رائے دی تھی، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولا ابوعبیدہ نے بھی واپسی کا مشورہ دیا تھا پھر مقامِ توکل ان پر غالب آیا جب اکثر مہاجرین وانصار کو پایا کہ اسی طرف مائل ہیں تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر سے اس بارے مناظرہ کیا، حضرت عمر اپنی دلیل کی بناء پر اپنا موقف منوانے میں کامیاب رہے تو ان کی بات مان لی پھر عبدالرحمٰن آئے تو حدیث کا حوالہ دیا جس سے سارا اشکال وتذبذب جاتا رہا

اس حدیث سے کسی شہر میں جانے کے ارادہ کا فسخ کر لینے کا جواز ثابت ہوا اگر معلوم ہو کہ وہاں طاعون ہے اور یہ طیرۃ میں سے نہیں بلکہ یہ اِلقاء اِلیٰ تَہلُکہ سے نہی کا مصداق ہوگا یا سدِ ذریعہ قرار پائے گا تا کہ وہاں جانے والے کے دل میں یہ اعتقاد اور وسوسہ نہ در آئے کہ اگر چلا گیا تو وہاں پھیلا ہوا طاعون اس کی طرف متعدی ہوسکتا ہے اور شرع نے یہ اعتقاد رکھنا منع قرار دیا ہے، آگے ذکر ہوگا بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس بارے جو نہی ہے وہ تنزیہی ہے اور ایک کامل التوکل اور صحیح الیقین شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ طاعون زدہ شہر میں چلا جائے، ان کا تمسک اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ حضرت عمر سرغ سے واپسی پر بعدازاں نادم ہوئے تھے اسے ابن ابوشیبہ نے جید سند کے ساتھ عروہ بن رویم عن قاسم بن محمد عن ابن عمر سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عمر جب واپس مدینہ آئے تو میں نے سنا کہ گڑگڑا کر دست بدعا ہیں کہ اے اللہ سرغ سے میرے واپس ہونے پر مجھے معاف فرما اسے اسحاق بن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں نقل کیا، قرطبی نے اس کا جواب دیتے ہوئے المفہم میں لکھا کہ حضرت عمر کی نسبت یہ منقول صحیح نہیں، کہتے ہیں وہ کیونکر اس فعل پر نادم ہوسکتے تھے جس کا حکم نبی اکرم نے دیا ہے، اس کا جواب ملا کہ اس اثر کی سند قوی ہے اور قوی آثار واخبار کو اس قسم کی تاویل کے ساتھ رد نہیں کیا جا سکتا پھر تطبیق بھی ممکن ہے کہ محتمل ہے کہ یہ جیسا کہ بغوی نے شرح السنہ میں بعض علماء کی رائے ذکر کی ہے کہ نبی اکرم کا یہ منع کرنا تنزیہی ہے اور ایسے شخص کے لئے جس پر توکل غالب ہے طاعون زدہ شہر میں جانا جائز اور نہ جانا رخصت ہے، یہ احتمال بھی ہے، اور یہ اقوی ہے کہ ان کی ندامت کا سبب یہ ہو کہ مسلمانوں کے ایک اہم کام کے سلسلہ میں شام کی طرف نکلے تھے پھر منزلِ مقصود کے قریب ہو کر پلٹ آئے جب کہ ممکن تھا کہ شہر میں داخل نہ ہوتے اور وہیں قیام کئے رکھتے حتی کہ طاعون کی وبا مرتفع ہو پھر آگے چلے جاتے اور جس اہم مہم کے لئے چلے تھے اسے پورا کرتے (تو اس پر اظہارِ ندامت کیا) اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بعدازاں جلد ہی طاعون کی وبا ختم ہوگئی تھی تو شائد جب اس کی خبر ملی تو تاسف کا اظہار کیا تو یہ تاسف مطلق رجوع پر نہ تھا بلکہ مدینہ واپسی پر تھا کہ ان کی رائے بنی کہ سب کو واپس لا کر مشقت میں ڈالا وہیں رکے رہتے تو اولی تھا، حدیث میں واپس ہو لینے کا حکم نہیں بلکہ صرف اتنا کہ طاعون زدہ علاقہ میں نہ جایا جائے طحاوی نے بسند صحیح زید بن اسلم عن ابیہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے کہا اے اللہ لوگوں نے میری طرف تین باتیں منسوب کی ہیں میں تیری جناب میں ان سے براءت کا اظہار کرتا ہوں، انہوں نے گمان کیا کہ میں طاعون سے بھاگ آیا اور میں اس سے براء

ت کرتا ہوں، پھر طلاء اور مکس کا ذکر کیا، غیرِ حضرت عمر سے اس میں محض توکل کے ساتھ تصریح بالعمل وارد ہے چنانچہ ابن خزیمہ نے صحیح سند کے ساتھ ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت زبیر مصر کی طرف جہاد کیلئے نکلے امرائے مصر نے انہیں لکھا کہ یہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے، انہوں نے کہا ہم تو نکلے ہی طعن (یعنی مرنے مارنے) اور طاعون کیلئے ہیں چنانچہ مصر پہنچ گئے ان کی پیشانی میں اس کا اثر ظاہر ہوا مگر سالم رہے، حدیث سے اس امر کی نہی بھی ثابت ہوئی کہ کوئی طاعون زدہ شہر میں تھا تو اب اس سے (فرار کی نیت سے) نکلے، اس بارے صحابہ نے باہم اختلاف کیا جیسا کہ گزرا احمد نے ابو منیب تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص نے طاعون کے بارہ میں کہا یہ سیلِ بلاء ہے جو اس سے الگ رہا بچ نکلا اور آگ کی مانند ہے جو مقیم رہے اسے جلا دے گا تو شرحبیل بن حسنہ کہنے لگے یہ تمہارے رب کی رحمت اور تمہارے نبی کی دعا اور تم سے پہلے صالحین کا قبض (یعنی وفات) ہے،

ابو منیب دمشق کے رہنے والے تھے بصرہ میں سکونت اختیار کی احدب لقب تھا عجلی اور ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ ابو منیب جرشی کا غیر ہیں کیونکہ احدب ان سے اقدم ہیں بخاری نے احدب کا سماع معاذ بن جبل سے ثابت کیا ہے جبکہ جرشی سعید بن مسیّب ونحوہ سے روایت کرتے ہیں، حدیث کے کئی اور طرق بھی ہیں احمد نے اسے شرحبیل بن شُفعہ عن عمرو بن عاص سے نقل کیا اسی طرح شرحبیل بن حسنہ سے بالمعنی اسکی روایت کی جسے ابن خزیمہ اور طحاوی نے بھی تخریج کیا اور اس کی سند صحیح ہے احمد اور ابن خزیمہ نے اسے شہر بن حوشب عن عبدالرحمٰن بن غنم عن عمرو بن شرحبیل سے بھی بالمعنی روایت کیا احمد نے ایک اور طریق سے نقل کیا کہ اس ضمن میں عمرو بن عاص اور معاذ بن جبل کی طرف سے بھی مراجعت ہوئی تھی ایک اور طریق میں ہے کہ ان کے اور واثلہ ہذلی کے مابین تھی اکثر طرق میں ہے کہ حضرت عمرو نے اس پر شرحبیل وغیرہ کی تصدیق کی تھی عیاض وغیرہ نے طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کا اثر کئی صحابہ سے نقل کیا ہے ان میں ابوموسیٰ اشعری اور مغیرہ بن شعبہ ہیں اسی طرح تابعین میں سے اسود بن ہلال اور مسروق، ان میں سے بعض کا موقف تھا کہ نبی اکرم سے جو نہی وارد ہے وہ تنزیہی ہے لہذا مکروہ ہے مگر حرام نہیں، ایک جماعت نے مخالفت کی اور گزری احادیث میں مذکور نہی کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے کہا نکلنا حرام ہے شافعیہ وغیرہم کے ہاں یہی راجح ہے اس کی تائید خلاف ورزی پر ثبوتِ وعید سے ہوتی ہے چنانچہ احمد اور ابن خزیمہ نے حضرت عائشہ سے ایک حدیث کے اثناء مرفوعا بسند حسن نقل کیا کہتی ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ طاعون کیا ہے؟ فرمایا: (غدة كغدة الإبل) (یعنی اونٹ کے پھنسے کی مانند ایک پھنسی) اس میں مقیم مثلِ شہید اور بھاگنے والا ایسے جیسے کوئی میدانِ جنگ سے بھاگے، اس کا حدیثِ جابر سے ایک مرفوع شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (الفارُّ من الطاعون كالفار من الزحف و الصابر فيه كالصابر في الزحف) اسے احمد اور ابن خزیمہ نے تخریج کیا اور متابعات کیلئے اس کی سند درست ہے طحاوی کہتے ہیں خروج کی اجازت دینے والوں نے طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونے سے وارد نہی کے ساتھ استدلال کیا اور کہا کہ منع اس لئے کیا تھا تاکہ داخل ہونے والا اسے متعدی نہ سمجھ لے، کہتے ہیں یہ مردود ہے کیونکہ اگر نہی اس وجہ سے ہوتی تو وہاں کے رہنے والوں کیلئے نکلنا جائز ہوتا اور اس سے بھی نہی ثابت ہے تو پتہ چلا آنے سے منع کرنا عدوی کی وجہ سے نہیں اور بظاہر۔ واللہ اعلم۔ نہی کی حکمت یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ آنے والا بتقدیرِ الٰہی طاعون میں مبتلا ہو جائے لیکن کہے اگر میں یہاں نہ آتا تو اس میں مبتلا نہ ہوتا حالانکہ ممکن ہے کہ جہاں وہ ہے وہیں اس میں مبتلا ہو جائے تو حسماً للمادۃ آنے سے منع کر دیا اور وہاں کے رہائشیوں کو اس

لئے وہاں سے (فرار کی نیت سے) جانے سے منع کیا تا کہ یہ نہ ہو کہ اگر اس سے محفوظ رہے تو کہے اگر وہاں ہوتا تو میں بھی اس میں مبتلا ہو جاتا حالانکہ شائد اگر وہاں رہتا تو بچا رہتا، بقول ابن حجر اس کی تائید ہیثم بن کلیب ، طحاوی اور بیہقی کی بسند حسن حضرت ابوموسی سے منقول اس قول سے ہوتی ہے کہ یہاں طاعون واقع ہوا ہے تو جو شخص اس سے متنزہ (یعنی دور) ہونا چاہتا ہے تو ہولے، دو باتوں سے بچو ایک تو یہ کہ کوئی نکلنے والا اس سے سلامت رہے تو کوئی کہے وہ اسی وجہ سے بچ گیا کہ نکل گیا اور دوسری بات یہ کہ کوئی وہیں بیٹھا رہا اور اس میں مبتلا ہوا تو کہے اگر میں نکل جاتا تو سلامت رہتا جیسے فلاں سالم رہا لیکن ابوموسی نے نہی کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جو محض طاعون سے بچنے کیلئے فرار ہوتا ہے،

اس ضمن میں تین قسم کی صورتیں سامنے آتی ہیں : اول جو خالص فرار کے قصد سے نکلا، اسے لامحالہ یہ نہی متناوِل ہے، دوم جو کسی ضرورت کے تحت نکلا نہ کہ اصلاً فرار کی نیت سے، اس کا تصور اس شخص کی نسبت کیا جا سکتا ہے جو مثلاً کسی جگہ حالتِ سفر میں تھا اور اپنے شہر جانے کو پر تول رہا تھا اور ابھی طاعون واقع نہ ہوا تھا پھر تیاری کے اثناء ہی اس کا وقوع ہو گیا تو وہ (اگر نکلا تو) قاصدِ فرار نہ بنے گا لہذا اس نہی میں داخل نہیں، سوم وہ شخص جسے کوئی ضرورت لاحق ہوئی جس کے لئے نکلنا چاہا، سیر و تفریح کیلئے کہیں جانے کا پروگرام بنانے والا بھی اس میں شامل ہے تو ان کا معاملہ محلِ نزاع ہے اسی آخری صورتحال میں سے یہ بھی ہے کہ اس کی جائے قیام کا علاقہ وخمہ (یعنی وبا زدہ) جبکہ جہاں جانا چاہتا ہے وہ محفوظ و صحیح ہے تو یہی قصد لے کر جانا چاہتا ہے تو سلف سے اس بابت اختلافِ اقوال منقول ہے تو جس نے منع کیا اس نے فی الجملہ صورتِ فرار کو سامنے رکھا اور جس نے جائز قرار دیا اس کے مدنظر یہ بات رہی کہ وہ فراراً عمومِ خروج سے مستثنی ہے کیونکہ محض فرار کی غرض سے نہیں بلکہ بقصدِ تداوی جانا چاہتا تھا تو اسی پر محمول کیا جائے جو ابوموسی کے اثرِ مذکور میں واقع ہوا کہ حضرت عمر نے ابوعبیدہ کو خط لکھا مجھے آپ سے ایک کام درپیش ہے تو میرا خط ملتے ہی روانہ ہو جاؤ، انہوں نے جواب لکھا مجھے خوب پتہ ہے آپکو مجھ سے کیا کام ہے (حضرت عمر اس آفت زدہ علاقے سے انہیں نکالنا چاہتے تھے گویا ان کے نزدیک ضرورت کے تحت طاعون والے شہر سے جایا جا سکتا تھا تو ابوعبیدہ کے محفوظ رہنے پر حرص کرتے ہوئے انہیں یہ لکھا) اور میں اہلِ اسلام کے لشکر میں ہوں مجھے انہیں چھوڑ کر اپنی جان بچانے سے کوئی غرض نہیں، انہوں نے اگلے خط میں لکھا تم مسلمانوں کے ہمراہ ایک ارضِ غمیقہ (یعنی سیلن اور نمی والی زمین، جو وبائی امراض پھوٹنے کا باعث ہے) میں ہو انہیں کسی ارضِ نزہہ (یعنی صاف ستھری زمین) میں لے جاؤ، اس پر ابوعبیدہ نے ابوموسی کو بلایا اور کہا مسلمانوں کیلئے کوئی مناسب جگہ تلاش کرو تا کہ میں انہیں لے کر وہاں منتقل ہو جاؤں تو آگے ذکر کیا کہ ابوموسی ذرا مشغول ہو گئے اور ابوعبیدہ نے جانے کیلئے جب پاؤں رکاب میں رکھا عین اس لمحہ ان پر طاعون کا حملہ ہوا پھر وہ لوگوں کے ہمراہ ایک اور جگہ آ گئے تو طاعون مرتفع ہوا، غمیقہ یعنی جہاں میاہ و نزور کی کثرت ہو (یعنی جگہ جگہ پانی کے گڑھے) تو فسادِ میاہ فسادِ ہوا کا سبب بن کر طاعون کا باعث ہو سکتا ہے، نزہہ یعنی صاف ستھری اور بہتر آب و ہوا والی سرزمین! یہ اس امر پر دال ہے کہ حضرت عمر کی رائے تھی کہ نہی عن الخروج اس شخص کے لئے جو محض فرار کے قصد سے نکلنا چاہتا ہے تو شائد فی الحقیقت انہیں ابوعبیدہ سے کام درپیش ہو جبکہ ابوعبیدہ نے خیال کیا کہ وہ انہیں طاعون سے بچانے کیلئے بلانا چاہ رہے ہیں تو آنے سے معذرت کی، حضرت عمر کا ابوعبیدہ کو یہ حکم ابن عوف سے یہ مذکورہ حدیث سننے کے بعد تھا تو اس بارے یہ تاویل کی (یعنی فقہی حیلہ اختیار کیا) جبکہ ابوعبیدہ اخذ بالظاہر پر مستمر رہے

طحاوی نے حضرت عمر کی صنیع کی قصۂ عرنیین کے ساتھ تائید کی ہے جن کا مدینہ سے خروج بغرضِ علاج تھا نہ کہ فرار کے لئے، یہ ان کے قصہ سے واضح ہے کیونکہ وخم المدینہ کی شکایت کی اور یہ کہ مدینہ کی آب وہوا ان کے موافق نہیں ہے پھر ان کا خروج ضرورتِ واقع کے تحت تھا کیونکہ نبی اکرم نے جن اونٹوں کے ابوال والبان کے ساتھ انہیں تداوی وعلاج کا حکم دیا تھا وہ شہر میں نہ تھے بلکہ دور چراگاہوں میں تھے بخاری کے مدنظر یہ ہے تبھی اس ترجمۂ طاعون سے قبل اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب مَن خرج من الأرض التی لا تلائمه) پھر اس کے تحت عرنیین والی حدیث نقل کی، اسی کے تحت ابوداؤد کی فروہ بن مُسیک سے روایت ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یارسول اللہ ہمارے ہاں ایک علاقہ ہے جسے ابین کہا جاتا ہے (ھی أرض ریفنا و میرتنا و ھی وبئة) (یعنی سبزہ وپانی اور خوراک کی جگہ) فرمایا: (دَعْھا عنك فإنَّ مِن القرف التلف) (یعنی اس سے دور رہو کہ مرض سے قرب میں ہلاکت ہے) بقول ابن قتیبہ قرف قربِ وباء کو کہتے ہیں، خطابی لکھتے ہیں اس میں اثباتِ عدویٰ نہیں یہ دراصل بابِ تداوی سے ہے کیونکہ اچھی ہوا کی طلب صحت کے لحاظ سے انفع الاشیاء ہے، فرار من مجذوم پر قیاس سے بھی احتجاج کیا اور جیسا کہ گزرا اس کا حکم ثابت ہے! جواب یہ ہے کہ طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کی نہی ثابت ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم بھی تو پھر قیاس کیونکر صحیح ہو؟

علماء نے نہی عن الخروج کی کئی حکمتیں بیان کی ہیں ان میں سے یہ کہ طاعون جہاں واقع ہو عام ہو جاتا ہے (یعنی سبھی متاثر ہوتے ہیں کچھ زیادہ کچھ تھوڑا) لہذا کسی کا فرار مفید نہ رہے گا کیونکہ بظاہر سب میں کچھ نہ کچھ اثرات موجود ہونگے، اس لئے کہ مفسدت اگر متعین ہو چکی کہ اس سے انفکاک واقع نہیں تو فرار کارِ لا حاصل ہے تو عاقل کے یہ لائق نہیں، یہ بھی کہ اگر ایک ایک کر کے سارے صحیح لوگ نکل جائیں تو شہر میں موجود مریضوں کی نگہ بانی کرے گا اور اگر اموات واقع ہوں تو کون ذمہ داری نبا ہے گا، یہ بھی کہ اگر نکلنا مشروع کر دیا جاتا تو اصحابِ استطاعت تو نکل جاتے تو اس میں ضعفاء کی دل شکنی تھی میدانِ جنگ سے فرار سے نہی کی بھی یہی حکمت بیان کی گئی ہے کہ اس طرح نہ بھاگنے والوں کے مورال پر اثر پڑے گا، غزالی نے دونوں امور کے مابین جمع کرتے ہوئے کہا ہوا کا ظاہری بدن کو لگنا ضار نہیں بلکہ جب دوامِ استنشاق ہو اور اسی طرح دل اور پھیپھڑے تک اس کے آثار جا پہنچیں تب اندرون متاثر ہوگا او رظاہری بدن پہ تبھی اثرات ہوتے ہیں جب اندرون متاثر ہو چکا ہو تو آفت زدہ شہر سے نکلنے والا (لا یخلص غالبا مما استحکم به) (یعنی اسکے اثرات سے ایک حد تک متاثر ہو چکا ہوتا ہے) آگے وہی بات کہی کہ اگر سب صحیح نکل جائیں تو مریضوں کی نگہ بانی کون کرے گا، ایک حکمت بعض اطباء نے یہ ذکر کی ہے کہ وبا زدہ علاقہ کے رہنے والوں کے مزاج اس علاقہ کی ہوا کے عادی اور مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور یہ ان کیلئے ویسے ہی جیسے دوسروں کیلئے ان کے (غیر آفت زدہ) علاقوں کی آب وہوا، تو یہ اگر صحیح علاقوں کی طرف منتقل ہو بھی جائیں تو ان کی آب وہوا انہیں راس نہ آئے گی بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس ہوا کا استنشاق ان کے دلوں کی طرف ابخرہ ردیۂ (یعنی ردی بخارات) منتقل کر دے جن کے ساتھ انہیں تکیفِ بدن حاصل ہو تو یہ اسے بیمار کر دے (جیسے عرنیین کے ساتھ ہوا کہ بظاہر مدینہ کی صاف آب وہوا انہیں راس نہ آئی کہ مویشوں کے درمیان رہنے والے دیہاتی تھے تبھی حکم ہوا کہ چراگاہوں میں چلے جاؤ اور اونٹوں کے دودھ اور پیشاب استعمال کرو اور ان کی لید سونگھو، ابن حجر نے اثنائے شرح: استنشاق روائحھا کی ترکیب بھی استعمال ہے یعنی بدبوئیں سونگھو! ایک امریکی مزاح نگار کا مضمون پڑھا کہ ایک گاؤں کی یونیورسٹی میں اسے لیکچر دینے بلوایا گیا وہاں جب پہنچا تو صاف

ستھری ہوا کو برداشت نہ کر سکا اور طبیعت ناساز ہوگئی حتی کہ منتیں کر کے اور چند ڈالر دے کر ایک ٹرک والے سے کہا کہ انجن سٹارٹ کرے پھر آدھ گھنٹہ اسکے سلنسر کے آگے منہ کیا حتی کہ افاقہ ہوا اور وہ لیکچر دینے کے قابل ہوا) تو اس نکتہ کے پیشِ نظر نکلنے سے منع کیا (کہ یہاں تو ممکن ہے اگر تقدیر میں نہیں تو طاعون سے بچ جائے باہر جا کر ضرور بیمار پڑے گا) پھر جو پہلے ذکر ہوا کہ جانے والا کہے گا کہ دیکھا نکل گیا تو سلامت رہا اور مقیم بھی کہہ سکتا ہے کہ وہ نکل گیا لہذا سلامت رہا کاش میں بھی نکل جاتا

الشیخ ابو محمد ابن ابی جمرہ آپ کے قول: (فلا تقدموا علیه) کی بابت کہتے ہیں اس میں تقدیر کو متضمن حکمت کے معارضہ سے منع کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مادہ سے ہے: (وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)[البقرة: ۱۹۵] کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (فلا تخرجوا فرارا منه) میں اشارہ ہے کہ قدر اور رضا کے سامنے سرِ تسلیم خم رکھنا چاہئے، کہتے ہیں یہ بھی کہ بلاء جب نازل ہو اس کا ہدف اہل علاقہ ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود وہ علاقہ تو جس پر تقدیر میں بلاء کا نازل ہونا لکھا ہے وہ لامحالہ ہو کر رہے گا تو جہاں بھی جائے یہ اسے پالے گی تو شارع نے اس کی رہنمائی کی تاکہ عبث نہ اپنے آپ کو نہ تھکائے کیونکہ وہ محذور کو دور نہیں کر سکتا، ابن دقیق العید کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں راجح یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر پر وارد ہونا اپنے آپ کو معرضِ ہلاکت میں ڈالنا ہے اور شائد نفس اس کا متحمل نہ ہو سکے اور یہ اقدام مقامِ صبر اور مقامِ توکل کے منافی ہے تو کبھی توغل فی الاسباب میں داخل شخص ایسے شخص کی مانند ہو سکتا ہے جو اپنے مقدر سے نجات کی (عبث) کوشش میں لگا ہوا ہے تو شارع نے ہمیں دونوں حالتوں میں تکلف سے روک دیا، اسی مادہ سے آپ کا یہ فرمان تھا کہ دشمن سے مڈھ بھیڑ کی خواہش نہ کرو، ہاں اگر ہو جائے تو پھر صبر سے ڈٹ جاؤ تو ایسے امر کی خواہش و تمنا سے منع کیا جس میں تعرض للبلاء اور اغترارِ نفس کا خوف ہے کہ جنگ میں اس کے نفس کا ڈٹ جانا یقینی بات نہیں پھر وقوعِ جنگ کے وقت تسلیماً لامر اللہ صبر کا حکم دیا،

اس قصہ عمر سے مستفاد منجملہ امور کے پیش آمدہ مصائب میں مشروعیتِ مناظرہ کا اور احکام میں مشاورت کا ثبوت ملا اور یہ کہ اختلاف موجبِ حکم نہیں اتفاق اس کا موجب ہے اور اختلاف کے وقت نص کی طرف رجوع ہوگا (اگر کوئی ہو) نص کو علم کہنا بھی ثابت ہوا اور یہ کہ سب امور اللہ کی قدر و علم کے ساتھ جاری ہیں، خبرِ واحد کے ساتھ وجوبِ عمل بھی ثابت ہوا یہ اس ضمن کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کیونکہ صحابہ کرام کے اہلِ حل و عقد نے ابن عوف کی بیان کردہ حدیث کے قبول پر اتفاق کیا اور کسی کی جانب سے مؤید و مقوی کی طلب و مطالبہ نہ ہوا، تعداد و تجربہ کے لحاظ سے زیادہ بہرہ ور حضرات کی رائے پر عمل کا بھی ثبوت ملا کیونکہ حضرت عمر نے قریش کے مشائخ کی رائے کو اختیار کیا اس کے ساتھ یہی رائے رکھنے والے مہاجرین و انصار کے قول کو منضم کرتے ہوئے، اس رائے کی مخالفت کرنے والوں کے علم و فضل کا موازنہ ان حضرات کے سن و تجربہ سے کیا جب اس جہت سے باہم برابر تھے تو پھر کثرتِ تعداد کو مدِ نظر رکھا بعد ازاں اس اجتہاد و رائے کو نص کی موافقت بھی مل گئی اسی لئے اس پر اللہ کی حمد و توصیف کی۔

5731 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نُعَيْمٍ الْمُجْمِرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ الْمَسِيحُ وَلاَ الطَّاعُونُ

طرفاه 1880، - 7133.

ترجمہ: فرمایا مدینہ میں مسیح (یعنی دجال) اور طاعون داخل نہ ہوگا۔

(لا یدخل المدینة الخ) اس طرح بالاختصار وارد کیا کتاب الحج میں اسماعیل بن ابو اویس عن مالک کے حوالے سے اس سے اتم سیاق نقل کیا تھا وہیں دجال سے متعلقہ بحث گزری، الفتن میں یہ روایت قعنبی عن مالک کے حوالے سے لائیں گے اسی طرح حضرت انس سے مرفوع روایت بھی کہ دجال مدینہ آئے گا تو پائے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت پر مامور ہیں تو ان شاء اللہ تعالیٰ داخل نہ ہو سکے گا اور نہ طاعون کبھی مدینہ میں نمودار ہوگا، مدینہ میں طاعون کے عدم وجود کو باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ یہ شہادت ہے اسی طرح اس کا دجال کے ساتھ مقرون بالذکر کرنا بھی، جواب یہ ہے کہ طاعون کے شہادت ہونے کے اس وصف سے اس کی ذات مراد نہیں، اصل مراد اس کے وقوع کی صورت میں مرتب ہونے والا نتیجہ ہے جو اس سے ناشئ ہے کیونکہ یہ اس کا سبب بنا، آنجناب نے اس کی بابت جو طعن الجن میں سے اس کا ہونا فرمایا اسے ذہن میں حاضر کیا جائے تو مدینہ کی نسبت یہ وصف اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ جنوں کے کفار اور ان کے شیاطین دخولِ مدینہ سے روکے جاتے ہیں اور جو اندر آنے میں کامیاب ہو بھی جائے تو اہلِ مدینہ میں سے کسی کو طعن کر کے اسے طاعون زدہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اگر کہا جائے طعنِ جن ان کے کفار کے ساتھ تو مختص نہیں بلکہ ان کے مومنین سے بھی ہونا ممکن ہے تو ہم کہیں گے انسان کافروں کا بھی مدینہ میں داخلہ منع ہے تو جب مدینہ میں وہی رہ سکنے کا مجاز ہے جو اسلام ظاہر کرتا ہو تو اس پر مسلمانوں جیسے احکام ہی جاری ہوں گے اگرچہ اندر سے خالص اسلام والا نہ بھی ہو تو اس سے جنوں کے (خواہ کافر ہوں یا مسلمان) طعن کا اہل مدینہ پر نفوذ سے امن حاصل ہوا، تو اسی لئے اصلاً ہی مدینہ میں طاعون داخل نہ ہوگا، قرطبی نے المفہم میں اسکا جواب دیتے ہوئے لکھا مدینہ میں طاعون کے دخول کا معنی و مطلب یہ ہے کہ اس طاعون کی مثل نہ ہوگا جو دوسرے علاقوں میں نمودار ہوا جیسے عمواس اور جارف کے طاعون، بقول ابن حجر انکی بات کا مقتضا یہ ہوا کہ فی الجملہ طاعون مدینہ میں ظاہر تو ہو سکے گا مگر اس کا وبال وسیع پیمانہ پر نہ ہوگا جیسے دیگر مقامات میں ہوا، مگر ایسا نہیں ابن قتیبہ نے المعارف میں تیقن سے لکھا ہے اور ایک جمِ غفیر نے ان کی تبع کی جن کے متاخرین میں الاذکار میں نووی بھی ہیں کہ طاعون اصلاً ہی مدینہ اور مکہ میں داخل نہ ہو سکے گا لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مکہ میں ۷۴۹ھ میں طاعون کی وباء پھوٹ پڑی تھی بخلاف مدینہ کے کہ کسی نے ابھی تک ذکر نہیں کیا کہ وہاں کبھی طاعون آیا ہو! شائد قرطبی نے اپنی بات کی بنا اس امر پر کی کہ طاعون وباء سے اعم ہے یا یہ کہ یہ وہی ہے اور یہ وہ جو فسادِ ہوا سے ناشئ ہوا اور جس کے نتیجہ میں وسیع پیمانے پر اموات ہوں، بخاری کی کتاب الجنائز میں ابوالاسود کا قول گزرا کہ میں حضرت عمر کے عہد میں مدینہ آیا تو دیکھا وسیع پیانہ پر لوگ فوت ہو رہے ہیں تو یہ بلاشبہ ایک وبا تھی جو مدینہ میں واقع ہوئی لیکن یہ طاعون نہ تھا، حق یہ ہے کہ حدیث میں مدینہ میں داخل ہو سکنے والے جس طاعون کا تذکرہ ہے یہ وہ جو طعن الجن سے ہو جس سے بدن میں خون ہائج (یعنی ہیجان کا شکار) ہو جاتا ہے جس سے موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ طاعون کبھی مدینہ میں داخل نہ ہوگا تو قرطبی کا جواب متضح نہیں، دیگر اہل علم نے یہ جواب دیا ہے کہ سببِ ترجمہ طاعون میں منحصر نہیں اور نبی اکرم کا فرمان ہے: (و لکن عافیتك أوسَعُ لی) تو مدینہ میں دخولِ طاعون کا منع ہونا اس کے خصائص اور نبی اکرم کی دعا کے سبب اس کی (آب و ہوا کی) صحت کے لوازم سے ہے، ایک ذی علم نے لکھا یہ معجزاتِ محمدیہ میں سے ہے کیونکہ اطباء اول تا آخر اس امر سے عاجز ہوئے کہ طاعون کا سدِ باب کر پائیں یا کسی شہر یا بستی میں اسے آنے سے روک سکیں اور اتنی

صدیاں گزری ہیں مدینہ میں کبھی طاعون نہیں آیا، بقول ابن حجران کی بات درست ہے لیکن اشکالِ مذکور کا یہ جواب نہیں، اس کے جوابات میں سے یہ بھی ہے کہ نبی اکرم نے طاعون کے عوض میں انہیں بخار دیا کیونکہ طاعون تو کبھی کبھار ہی آتا ہے جب کہ بخار ہر آن ہوتا رہتا ہے تو دونوں اجر کے لحاظ سے متعادل ہیں اور بعض سابق الذکر اسباب کے مدنظر عدم دخولِ طاعون سے تمام مراد ہوتا ہے، احمد کی ابو عسیب سے نقل کردہ مرفوع حدیث کے استحضار سے مجھے ایک اور جواب سوجھا ہے اس میں ہے نبی اکرم نے فرمایا میرے پاس حضرت جبریل بخار اور طاعون لے کر آئے تو میں نے مدینہ کے لئے بخار کو روک لیا اور طاعون کو شام کی طرف بھیج دیا تو جواب یہ ہوا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے تو تعداد وقوت کے لحاظ سے مسلمان نہایت قلیل تھے اور مدینہ وبازدہ تھا جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث سے ظاہر ہوا پھر جب نبی کریم کو ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کا موقع دیا گیا اور دونوں کے ساتھ اجرِ جزیل کا حصول ہے تو آپ نے بخار کو اختیار کرلیا کیونکہ یہ عموماً موت کا باعث نہیں بنتا تو یہی حکمت مدنظر تھی کہ مسلمانوں کی جانیں محفوظ رہیں بخلاف طاعون کے! پھر جب جہادِ کفار کے مواقع پیش آئے اور اذنِ قتال ملا تو مدینہ میں بخار کے استمرار کا مطلب تھا کہ اہلِ اسلام کے اجسام کمزور پڑیں جب کہ بغرض جہاد ضرورت ان کی تقویت کی تھی تو آپ کی دعا سے بخار جحفہ کی طرف منتقل کردیا گیا جس کے بعد مدینہ کی آب وہوا نہایت سازگار ہوگئی پھر جن صحابہ کرام کو اللہ کی طرف سے رتبۂ شہادت سے نوازنا مقصود تھا ان میں سے بعض میدانِ جنگ میں اور بعض طاعون کے ہاتھوں اس پر فائز ہوئے اور جن کے لئے یہ حاصل نہ ہوا انہیں بخار جو مومن کا اسکا آگ سے حظ ہے، میں مبتلا کرکے اجرِ جزیل سے نوازا گیا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الفتن کے اواخر میں حضرت انس کی ذکرِ دجال پر مشتمل حدیث میں آئے گا کہ دجال جب یہاں پہنچے گا تو دیکھے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت کرتے ہیں تو نہ وہ اور نہ طاعون اس کے قریب پھٹکے گا ان شاء اللہ، اس استثناء (یعنی ان شاء اللہ کہنا) کی بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ تبرک کے لئے تھا لہذا دونوں کو شامل ہے اور بعض کے مطابق یہ برائے تعلیق ہے اور صرف طاعون کے ساتھ مختص ہے اور اس کا مقتضا طاعون کا مدینہ میں جوازِ دخول ہے حدیثِ ابی ہریرہ کے بعض طرق میں ہے: (المدينة و مكة محفوفتان بالملائكة علىٰ كُلِّ نقب منها ملَكٌ لا يَدْخُلها الدجالُ ولا الطاعونُ) اسے عمر بن شبہ نے کتابِ مکہ میں شریح عن فلیح عن علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ تخریج کیا اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس پر جو نقل کیا گیا کہ ۷۴۹ھ میں یہ پایا گیا تو اس ناقل کی بات درست نہیں یا پھر اس کا وہی جواب جو قرطبی کے حوالے سے ذکر ہوا۔

- 5732حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ حَدَّثَتْنِي حَفْصَةُ بِنْتُ سِيرِينَ قَالَتْ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ يَحْيَى بِمَا مَاتَ قُلْتُ مِنَ الطَّاعُونِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۵۱) .طرفه - 2830

عبد الواحد سے ابن زیاد اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (قال لی أنس) حفصہ بنت سیرین کی حضرت انس سے بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔ (يحيى بم مات؟) ایک روایت میں اِشباع کے ساتھ: (بما) ہے یہ اصیلی کے نسخہ میں ہے یہ (ما) استفہامیہ ہے لیکن اگر اس پر حرفِ جر داخل ہو تو مشہور یہی ہے کہ الف حذف کردیا جاتا ہے، یحیٰ مذکور

حفصہ (اور محمد بن سیرین) کے بھائی تھے مسلم کی روایت میں (يحيى بن أبى عمرة و هو ابن سيرين) ہے یہ ان (یعنی سیرین) کی کنیت تھی ان کی وفات ۹۰ھ کے لگ بھگ ہوئی، اس حدیث کا یہی مقتضا ہے لیکن طحاوی نے اوسط میں حماد عن یحی بن عتیق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے یحی بن سیرین اور محمد بن سیرین کو سنا یوم جمعہ کی ساعتِ اجابت کے بارہ میں باہم مذاکرہ کر رہے ہیں اسے انہوں نے حضرت انس کی وفات کے بعد نقل کیا، اس کا مطلب ہوا یحی کی وفات حضرت انس کی وفات کے بعد ہوئی تھی اس پر یہ حدیثِ حفصہ خطا ثابت ہوتی ہے، امام بخاری کا اس حدیث کو صحیح میں تخریج کرنا دلالت کناں ہے کہ ان کے نزدیک یحی بن عتیق کی حدیث خطا ہے تاریخ صغیر میں لکھا کہ یحی بن عتیق کی حفصہ بنت سیرین سے حدیث خطا ہے تو اگر (عن حفصة) کے حوالے سے حدیث خطا ہونا مجوز ہے تو یحی بن سیرین ذکر کرنے میں بھی ان سے خطا کا صدور مجوز ہے (یعنی طحاوی کی حدیث میں) شائد یہ (انس بن سیرین) تھا۔

(الطاعون شهادة لكل مسلم) یہاں اسی طرح مطلقاً مذکور ہوا اگلے باب کی حدیثِ عائشہ میں یہ تین قیود کے ساتھ مقید مذکور ہوگا اسی لئے آگے اس کی تخریج کی ہے۔

- 5733حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمَبْطُونُ شَهِيدٌ وَالْمَطْعُونُ شَهِيدٌ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 653، 720، - 2829

یہاں انہی دونوں خصلتوں کے ذکر پر اقتصار کیا الجہاد میں اسے مطولاً نقل کیا تھا وہاں پانچ قسم کے شہداء کا ذکر تھا، وہاں ذکر کیا تھا کہ دیگر روایات میں مذکور شہداء کی مجموعی تعداد پانچ سے زائد ہے، مطعون سے مراد جو طعن الجن سے اس کا شکار ہوا (نہ کہ فسادِ آب و ہوا سے جو طاعون زدہ ہوا) جیسا کہ اولِ باب اس کی تقریر گزری۔

- 31 باب أَجْرِ الصَّابِرِ فِي الطَّاعُونِ (طاعون میں صبر کرنے والے کا اجر)

یعنی چاہے وہ اس میں مبتلا ہوا یا اس شہر میں یہ نمودار ہوا جس میں وہ مقیم ہے (چاہے وہ اس سے محفوظ رہا ہو مگر صبر اور رضا بالتقدیر کا مظاہرہ کرنے پر وہ بھی ماجور ہوا)۔

- 5734حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْنَا أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الطَّاعُونِ فَأَخْبَرَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمْكُثُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ تَابَعَهُ النَّضْرُ عَنْ دَاوُدَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۱۸) طرفاه 3474، 6619

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں حبان سے مراد ابن ہلال جبکہ یحی، ابن یعمر ہیں۔ (أنها سألت الخ) احمد کی اسی طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے: (قالت سألت الخ)۔ (علی من یشاء) کشمیہنی کے ہاں (من شاء) ہے یعنی کافر ہو یا عاصی جیسے آل فرعون کا قصہ اور بلعام کے ساتھ اصحاب سیدنا موسی کا قصہ۔ (فجعله الله الخ) یعنی امتِ محمدیہ کے اہلِ ایمان کیلئے، احمد کی حدیثِ ابوعسیب میں ہے: (فالطاعون شهادة للمؤمنين و رحمةٌ لهم و رجسٌ علی الكافر) یہ اس امر میں صریح ہے کہ طاعون صرف مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اگر کفار پر واقع ہو تو اس کی حیثیت ان کیلئے عذاب کی ہوگی جو آخرت کے عذاب سے قبل دنیا میں ان کیلئے معجّل کیا گیا، کیا اس امت کے عاصیوں کیلئے بھی طاعون رحمت وشہادت ہے؟ یہ محلِ نظر ہے عاصی سے مراد کبائر کے مرتکب اور ان پر مصر لوگ کیونکہ یہ کہا جانا محتمل ہے کہ وہ اپنے اعمال وخیالات کی بناء پر شہادت کے ساتھ مکرّم نہیں کئے جا سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّآتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)[الجاثية: ۲۱] اسی طرح ابن عمر کی ایک حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ طاعون بے حیائی کے فروغ کی وجہ سے نمودار ہوتا ہے اسے ابن ماجہ اور بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لَمْ تَظْهَرِ الفاحشةُ في قومٍ قَطُّ حتى يُعْلِنُوا بها إِلَّا فَشَا فِيهِم الطاعونُ و الأَوْجاعُ التي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ في أَسْلَافِهِم) (کہ کسی قوم میں کبھی بے حیائی کا علانیہ ظہور وفروغ نہیں ہوتا مگر ان میں طاعون پھیل جاتا ہے اور ایسی ایسی بیماریاں جو گزرے لوگوں میں نہ تھیں، اللہ اکبر دورِ حاضر سے بڑھ کر اس حدیث کا مصداق کیا ہوگا کہ ایڈز اور کینسر جیسے امراض نمودار ہوئے جن کی بابت ڈاکٹروں نے صاف کہا کہ یہ بے حیائی کی پیداوار ہیں) اس کی سند میں خالد بن یزید بن ابی مالک ہیں جو شام کے فقہاء میں سے تھے لیکن احمد اور ابن معین وغیرہما کے نزدیک ضعیف ہیں، احمد بن صالح مصری اور ابوزرعہ دمشقی نے انہیں ثقہ قرار دیا ابن حبان کہتے ہیں کثیر اوقات خطا کے مرتکب ہوتے تھے، موطا کی ایک حدیثِ ابن عباس اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (ولا فَشَا الزنا في قومٍ إِلَّا كَثُرَ فيهم الموتُ) (کہ کثرتِ اموات کا سبب زنا ہے) اس میں انقطاع ہے اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ موصولا تخریج کیا ان الفاظ کے ساتھ: (إذا ظهر الزنا و الربا في قرية فقد أَحَلُّوا بأنفسهم عذابَ اللهِ) (کہ کسی بستی میں زنا اور سود کا فروغ نہیں ہوتا مگر خود اپنے ہاتھوں اپنے اوپر اللہ کا عذاب حلال کر لیتے ہیں) طبرانی کے ہاں بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مالک کے نقل کردہ سیاق جیسا سیاق مذکور ہے مگر اس کی سند میں مقال ہے انہی کی حضرت عمرو بن عاص سے حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (ما مِنْ قومٍ يظهَرُ فيهم الزنا إلا أُخِذُوا بالفناء) اس کی سند بھی ضعیف ہے حاکم کی حضرت بریدہ سے جید سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ولا ظَهَرَتِ الفاحشةُ في قومٍ إلا سَلَّطَ اللهُ عليهم الموتَ) (کہ بے حیا قوم پر اللہ تعالیٰ موت مسلط کر دیتا ہے) احمد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے میری امت ہمیشہ خیر کے ساتھ رہے گی حتی کہ ان میں اولادِ زنا عام ہو جائے جب ایسا ہو تو عین ممکن ہے اللہ کی طرف سے اجتماعی عذاب نازل ہو، اسکی سند حسن ہے تو ان احادیث سے ثابت ہوا کہ طاعون کبھی معصیت کے سبب بطورِ عذاب واقع ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ شہادت کیونکر ہوا؟ وارد احادیث کے عموم کے پیش نظر یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ اس کے لئے درجہ شہادت کا حصول ہوتا ہے اور بالخصوص جو قبل ازیں حدیثِ انس گزری کہ: (الطاعون شهادةٌ لِكُل مسلم) سیآت کے مرتکب کیلئے رتبہ شہادت کا

حصول اس امر کو لازم نہیں کہ وہ اب رتبہ ومنزلت میں مومنِ کامل کے مساوی ہوا کیونکہ رتبہ ہائے شہادت باہم متفاوت ہیں جیسے مثلا کوئی عاصی اللہ کی راہ میں اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے بغرضِ جہاد نکلا اور آگے بڑھتا ہوا قتل ہو گیا (تو اصولی طور پر وہ رتبہ شہادت پر فائز ہوا باقی اس کے معاصی اپنی جگہ) امت محمدیہ کے ساتھ یہ اللہ کی رحمت ہے کہ دنیا ہی میں اکثر اپنے گناہوں کی سزا بھگت لیتے ہیں یہ طاعون زدہ کیلئے رتبہ شہادت کے منافی نہیں بالخصوص یہ کہ اکثر لوگ جو اس کی لپیٹ میں آتے ہیں وہ بے حیائی کے افعال کے مباشر نہیں ہوتے، وہ اس کی لپیٹ میں اس لئے آتے ہیں کہ انکارِ منکر (اور نہی عن المنکر) کے فریضہ کی ادائیگی میں کوتاہی برتی (جیسے اہلِ پاکستان پچھلے دس برسوں سے اپنے بڑوں کے غلط فیصلوں کے نتائج بصورتِ زلزلہ وسیلاب اور خراب معاشی حالات، مہنگائی اور آٹے وغیرہ کی قلت کی صورت میں بھگت رہے ہیں اس لئے کہ جرمِ خاموشی کے وہ مرتکب ہیں ان کی نظروں کے سامنے یہود وعیسائی افواج کا مسلمانوں کے مقابلہ میں ساتھ دیا گیا اور ان کے علاقوں اور سڑکوں کے ذریعے کافر افواج کا اسلحہ وساز وسامان لے جایا جاتا رہا، اللہ نے ہمہ گیر اور بے نظیر سیلاب لا کر ان کی سڑکوں کو توڑ پھوڑ دیا، ایسا زلزلہ برپا ہوا جو کبھی اس علاقہ میں نہ آیا تھا ابھی بھی کوئی عبرت نہ پکڑے، قرآن کے عمومی الفاظ ہیں: إِنَّ فِي ذَالِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَار کہ صاحبانِ بصیرت ہی عبرت پکڑتے ہیں تو کفِ افسوس ہی ملا جا سکتا ہے)

احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عتبہ بن عبید سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ: (القتل ثلاثة الخ) کہ تین قسم کے لوگ قتل ہوتے ہیں ایک وہ شخص جس نے اپنے مال ونفس کے ساتھ فی سبیل اللہ جہاد کیا حتی کہ جب دشمنوں سے ٹکرا ہوا ان سے لڑا حتی کہ قتل ہو گیا تو یہ ہے شہید، اس رتبہ کے حصول پر نازاں! اللہ کے خیمہ میں اس کے عرش کے سائے میں ہوگا صرف انبیاء ہی اپنے درجہِ نبوت کے طفیل اس سے افضل ہوں گے، دوم وہ شخص جو گناہوں اور خطاؤں کا مرتکب رہا (ساتھ ہی) اپنے مال ونفس کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرتا رہا پھر دشمنوں سے لڑائی میں مارا گیا تو اس کی خطائیں مٹا دی جائیں گی بے شک تلوار گناہوں کو مٹا ڈالتی ہے، سوم ایک منافق شخص جس نے بھی اپنے مال ونفس کے ساتھ راہِ خدا میں جہاد کیا حتی کہ قتل ہوا تو یہ آگ میں ہے کہ تلوار نفاق کا محو نہیں کرتی، ایک اور صحیح حدیث جس میں ہے کہ شہید کیلئے سوائے قرض کے ہر گناہ معاف کر دیا جاتا ہے تو اس سے مستفاد یہ ہے کہ شہادت مکفرِ تبعات (یعنی سیآت) نہیں اور حصولِ تبعات درجہِ شہادت کے حصول کے لئے مانع نہیں، شہادت کا سوائے اس کے کوئی مفہوم نہیں کہ جسے یہ شہادت حاصل ہو اللہ تعالیٰ اسے ایک مخصوص ثواب سے نوازتا ہے اور اسے کرامتِ زائدہ سے مکرّم کرتا ہے اور حدیث نے بیان کیا کہ ماسوائے تبعات کے سب گناہ شہادت کے طفیل بخش دئے جاتے ہیں، اگر فرض کیا جائے کہ شہید کے اعمالِ صالحہ تھے اور شہادت نے ماسوائے تبعات کے اس کے اعمالِ سیۂ مٹا دئے تو اعمالِ صالحہ اس کے ذمہ تبعات کے موازنہ کے ضمن میں اسے فائدہ دیں گے اور آخر کار اس کیلئے خالصۃً درجہِ شہادت باقی رہ جائے گا (جو اسے داخلہِ جنت کا حقدار بنا دے گا) اور اگر اس کے اعمالِ صالحہ نہیں تو اب اس کا معاملہ اللہ کی مشیت پر ہے (اس سے راقم کے ذہن میں برسوں سے چھایا یہ اشکال بحمد اللہ دور ہوا، میں سمجھتا تھا یہ جو ہمارے فوجی اور سپاہی ہندوستان یا ڈاکوؤں وغیرہ کے خلاف لڑائی میں مارے جاتے ہیں تو ان میں سے شہید کہلانے کے وہی حقدار ہونگے جو دینی فرائض ادا کرنے والے مسلمان تھے، ابن حجر کی اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ رتبہ شہادت تو سبھی کو حاصل ہوگا باقی رہا معاملہ گناہوں یا فرائض کی عدم ادائیگی کا تو یہ معاملہ بعد از میزانِ اعمال حل ہوگا کہ رتبہ شہادت کا حصول ان امور پر حاوی ہوا یا نہیں، آخر ذرہ ذرہ کا حساب ہوتا ہے اور

حبۂ خَردل بھر نیکی اگر کی ہے تو اس کی جزا ملنی ہے اسی طرح اگر حبۂ خردل بھر برائی کی ہے تو اس کی سزا ملنی ہے تو اس ظاہرِ حدیث کو دیکھتے ہوئے ان حضرات کو شہید کہنے میں حرج نہیں)۔

(فليس من عبد) یعنی مسلمان عبد۔(فيقع الطاعون) یعنی اس علاقہ میں جہاں وہ مقیم ہے۔(فی بلده) احمد کی روایت میں ہے: (فی بيته) القدر کی روایت میں یہ الفاظ آئیں گے: (يكون فيه و يمكث فيه و لا يخرج من البلد)۔ (صابرا) یعنی قلق واضطراب کا اظہار نہیں کیا بلکہ اللہ کے امر کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا اور اس کی قضاء پر اظہارِ رضا کیا، یہ اجرِ شہادت کے حصول کی قید ہے اس شخص کیلئے جو طاعون کی لپیٹ میں آ کر مرجاتا ہے کہ اسی علاقہ میں رہے فرار ہو کر کہیں اور نہ جائے، آپ کا قول: (يعلم أنه لَنْ يُصِيبَه إلا مَا كَتَبَ اللهُ له) یہ ایک اور قید ہے، یہ جملہ حالیہ ہے جو متعلق بالاقامت ہے گویا اگر ٹھہرا تو وہیں رہا مگر ہر سمے واویلا مچاتا رہا اور قلق ومضطرب رہا اور عدم خروج پر متندم رہا اور کہتا رہا اگر چلا جاتا تو طاعون کی لپیٹ میں آنے سے بچ نکلتا تھا (یا کہیں جانے کے وسائل اسے میسر نہ تھے اس لئے نہیں گیا) تو ایسوں کو اگر طاعون میں مرجائیں رتبۂ شہادت حاصل نہ ہوگا یہی اس حدیث کا مقتضا معلوم پڑتا ہے جیسا کہ منطوق مقتضی ہے کہ اسی کو شہادت کا درجہ حاصل ہوگا جو ان صفاتِ مذکورہ سے متصف ہوگا چاہے طاعون کی زد میں آ کر موت سے ہمکنار نہ بھی ہوا، اس کے تحت تین صورتیں ہیں: جو ان صفات کے ساتھ متصف ہے اور طاعون میں مبتلا ہو کر مرگیا، دوم طاعون کی زد میں آیا تو سہی مگر موت واقع نہیں ہوئی، سوم اصلاً ہی اس کی لپیٹ میں نہیں آیا اور کسی دیگر سبب (یعنی طبعی موت یا کسی اور مرض یا حادثہ سے) فوت ہوا عاجلا یا آجلا، (تو یہ تینوں قسم کے لوگ درجۂ شہادت اور اس کے ثواب سے بہرہ ور ہوئے)۔

(مثل أجر الشهيد) شائد مثلیت کے ساتھ تعبیر کرنے میں سرّ حالانکہ ثبوتِ تصریح ہے کہ طاعون سے مرنے والا شہید ہے، یہ ہے کہ جو (اس کی زد میں تو آیا مگر) فوت نہیں ہوا اس کے لئے اجرِ شہید کی مثل ہے اگرچہ بعینہا درجۂ شہادت اس کے لئے حاصل نہیں ہوا اور یہ اس طرح کہ جو متصف بالشہادت ہوا وہ اس شخص سے درجہ میں فائق ہے جسے اجرِ شہید کی مثل عطا کرنے کا اللہ نے وعدہ کیا اسکی مثال اس شخص کی سی ہے جو اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے جہاد کی نیت سے اللہ کی راہ میں نکلا تو بغیر قتل ہوئے کسی سبب فوت ہو گیا (تو اس کا اجر بھی اجرِ شہید کی مثل ہے) وہ مفہوم جس کی مقتضی حدیثِ باب ہے کہ جو ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہوا اور طاعون میں مبتلا ہوا پھر مرنے سے بچ گیا تو اسے بھی ثوابِ شہید حاصل ہوگا اس کے لئے احمد کی ابراہیم بن عبید بن رفاعہ عن ابی محمد کے حوالے سے نقل کردہ ابن مسعود کی حدیث شاہد ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (إنَّ أكثرَ شهداءِ أمتي لَأصحابُ الفُرُش و رُبَّ قَتِيلٍ بينَ صَفَّينِ الله أعْلَمُ بِنِيَّتِهِ) (کہ میری امت کے اکثر شہداء بستر میں فوت ہونے والے لوگ ہیں اور جہاد کی صفوں میں کتنے ہی ایسے قتیل ہیں کہ اللہ ہی انکی نیت سے واقف ہے) اس کے رجال ثقہ ہیں، حدیث سے یہ استنباط بھی کیا گیا ہے کہ جو ان صفات مذکورہ سے متصف ہوا پھر اس پر وقوعِ طاعون ہوا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہوئی تو اس کے لئے دو شہیدوں کا اجر ہے، تعددِ اسباب کے ساتھ تعددِ ثواب میں کوئی مانع نہیں جیسے مثلاً کوئی دیارِ غیر میں طاعون سے فوت ہو جائے یا مثلاً نفاس میں صبر و احتساب کے ساتھ فوت ہونے والی خاتون (یا مثلاً طاعون زدہ ہو کر اللہ کی راہ میں لڑتا ہوا قتل ہوا)، حدیثِ باب کے بارہ میں مقتضائے تحقیق یہ ہے کہ ایک درجۂ شہادت طاعون کے اس پر واقع ہونے کی صورت میں ملا اور ساتھ ہی اجرِ شہید کی مثل کا اضافہ ہوگا اس کے صبر و ثبات کے سبب،

درجہِ شہادت اور چیز ہے اوراجرِ شہادت اس سے سِوا ہے، اس کی طرف ابن ابی جمرہ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہی سر ہے آپ کے (المطعون شهيد) کہنے میں اور پھر یہاں کے قول: (فله مثل أجر شهيد) میں، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شہداء کے درجات متفاوت ہیں تو سب سے ارفع اس کا درجہ جوان صفات سے متصف ہو اور طاعون سے فوت ہوا، درجہ میں اس سے کم جوان صفات سے متصف ہے مگر طاعون کی زد میں نہیں آیا اور نہیں مرا، حدیث سے یہ بھی مستفاد ہے کہ جوان صفات سے متصف نہیں وہ شہید نہیں خواہ طاعون کہ لپیٹ میں آ کر فوت ہوا اور یہ شُومِ اعتراض کا نتیجہ ہے جس سے اللہ کی تقدیر اور اسکی ملاقات سے کراہت کیلئے تضجّر وتسخّط عیاں ہوتا ہے اور اس قسم کے دیگر امور جن کے ساتھ مشروط خصال کا فوات ہوتا ہے

بعض احادیث میں شہیدِ طاعون اور شہیدِ معرکہ کی برابری ظاہر ہوتی ہے چنانچہ احمد نے بسند حسن عتبہ بن عبد السلمی سے مرفوعا روایت کیا کہ (روز قیامت) شہداء اور طاعون سے مرنے والے آئیں گے اصحابِ طاعون کہیں گے ہم ہیں شہداء تو حکم صادر ہوگا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) کے زخموں کی طرح ہیں کہ خون بہہ رہا ہے اور ان کی خوشبو خوشبوئے مسک ہے تب یہ شہداء ہیں تو یہی ان کی صفت پائیں گے، عرباض بن ساریہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بھی احمد اور نسائی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) اور بستروں پر فوت ہونے والے رب کے ہاں طاعون سے مرنے والوں کی بابت جھگڑا کریں گے شہداء کہیں گے یہ ہمارے بھائی ہیں (یعنی یہ بھی شہداء ہیں) جو ہماری ہی طرح قتل ہوئے، دوسرے کہیں گے یہ ہماری طرح بستروں پر فوت ہوئے ہیں لہذا ہمارے بھائی ہیں تو اللہ تعالی کہے گا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ مقتولین کے زخموں سے مشابہ ہیں تب یہ انہی میں سے ہیں تو ان کے زخم ان کے زخموں سے مشابہ ہوں گے، کلاباذی نے معانی الاخبار میں اس طریق سے یہ جملہ بھی آخر میں زیادہ کیا: (فيلحقون بهم) کہ ان کے ساتھ ملا دئے جائیں گے۔

(تابعه النضر الخ) یہ نضر بن شمیل ہیں جبکہ داؤد سے مراد ابن ابو الفرات ہیں، نضر کا یہ طریق کتاب القدر میں اسحاق بن ابراہیم عنہ سے موصول کیا ہے، ذکر بنی اسرائیل میں موسی بن اسماعیل کے حوالے سے بھی گزرا احمد نے اسے عفان، عبد الصمد بن عبد الوارث اور ابو عبد الرحمن المقری اور نسائی نے یونس بن محمد کے طریق سے، سب داؤد بن ابو الفرات سے، تخریج کیا ہے، میں نے یہ اس لئے ذکر کیا تا کہ یہ توہم نہ ہو کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعه النضر) سے مراد اس وہم کا ازالہ ہے کہ حبان بن ہلال اس کے ساتھ متفرد ہیں تو خیال کرے کہ ان دونوں کے سوا کسی نے اسے روایت نہیں کیا بخاری کی یہ مراد نہیں بلکہ فقط حبان کے اس کے ساتھ تفرد کے توہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں حصر مراد نہ تھا کہ بس انہی دو نے اسے روایت کیا ہے۔

- 32 باب الرُّقَى بِالْقُرآنِ وَالْمُعَوِّذَاتِ (معوذات اور دیگر آیات کے ساتھ دم کرنا)

رقی رائے مضموم اور قصر کے ساتھ، رُقْيَةٌ کی جمع، رقیٰ یَرْقِی سے: (رقيت فلانا و أرْقِيهِ) قافِ مکسور کے ساتھ، (استرقی) طلبِ رقیہ، اور جمع بغیر ہمز ہے، یہ بمعنی تعویذ ہے۔ (بالقرآن الخ) یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے کیونکہ معوذات سے مراد آخری تینوں (قل) ہیں جیسا کہ اواخر التفسیر میں گزرا تو یہ بابِ تغلیب سے ہوگا، یا مراد سورۃ الفلق اور سورۃ الناس اور قرآن کی

وہ سب آیات جن میں تعوذ کا ذکر ہے جیسے:(و قُلْ رَبِّ أَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِيْنِ)[المؤمنون : ٩٧] اور (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْم)[النحل: ٩٨] وغیرہ، اول اولیٰ ہے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے۔ حاکم اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبدالرحمٰن بن حرملہ عن ابن مسعود سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم دس خصال سے کراہت کرتے تھے ان میں:(الرقى إلا بالمعوذات) بھی ذکر کیا (یعنی معوذات کے سوا کسی اور کے ساتھ دم) عبدالرحمٰن مذکور کی بابت بخاری لکھتے ہیں کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہوتی، طبری لکھتے ہیں یہ حدیث اپنے راوی کی جہالت کی وجہ سیقابلِ حجت نہیں بالفرض اگر یہ صحیح بھی ہے تو یہ سورۃ الفاتحہ اور رقیہ کی اذنِ نبوی والی حدیث کے ساتھ منسوخ ہے، مہلب نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ فاتحہ میں استعاذہ کا معنی موجود ہے اور وہ استعانت ہے (یعنی وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِيْن) اس پر جواز مختص ہے ان کے ساتھ جو اس معنی پر مشتمل ہوں، ترمذی نے اور حسن قرار دیا، اور نسائی نے ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم جانّ سے اور عین الانسان سے (یعنی نظر لگ جانے سے) تعوّذ کیا کرتے تھے حتی کہ معوذات نازل ہوئیں تب (اس غرض کیلئے) انہی کا اخذ کرلیا اور ماسوا کو ترک کردیا

بقول ابن حجر یہ ان دو سورتوں کے ساتھ تعوذ کے منع پر دلالت نہیں کرتا بلکہ صرف ان کی اولویت پر دال ہے بالخصوص ان کے غیر کے ساتھ تعوذ ثابت ہے آپ نے ان کے نزول کے بعد انہی پر اقتصار اس لئے شروع کردیا کہ یہ دونوں سورتیں ہر مکروہ و شر سے جملۃً وتفصیلاً استعاذہ کے ضمن میں جوامع الکلم پر مشتمل ہیں، علماء کا (دم کرتے پڑھے جانے والے الفاظ وکلمات کے ضمن میں) اجماع ہے کہ درج ذیل تین شروط اگر موجود ہیں تو دم جائز ہے: ایک یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کلام یا اس کے اسماء وصفات کے ساتھ ہو، دوم عربی زبان میں ہو یا دوسری زبانوں کے ایسے کلمات جن کا معنی معروف ہے (یعنی مہمل اور لایعنی کلمات از قسم جنتر منتر نہ ہوں) سوم یہ اعتقاد ہو کہ دم بذاتِ خود موثر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کی تاثیر ہے، ان کے شرط ہونے میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ان مذکورہ شروط کا اعتبار ضروری ہے مسلم میں حضرت عوف بن مالک سے منقول ہے کہتے ہیں کہ ہم جاہلیت میں دم جھاڑا کرتے کراتے تھے نبی پاک سے اس بارے دریافت کیا تو فرمایا مجھے دم کے کلمات سناؤ، پھر فرمایا اگر شرکیہ کلمات نہ ہوں تب کوئی حرج نہیں، انہی کی حدیثِ جابر میں ہے نبی اکرم نے دم سے منع فرمایا تو آلِ عمرو بن حزم آئے اور عرض کی ہمارے ہاں ایک دم ہے جو ہم بچھو کے کاٹنے پر کرتے ہیں، کہتے ہیں نبی اکرم کو وہ کلمات سنائے تو سن کر فرمایا مجھے ان میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا، جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہے ضرور پہنچائے!

بعض علماء نے اس عموم سے تمسک کرتے ہوئے ہر ایسے دم کو جائز قرار دیا جس کی منفعت مجرّب ہے اگرچہ پڑھے جانے والے کلمات کا معنی سمجھ نہ بھی آتا ہو لیکن حضرت عوف کی مذکورہ حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ شرط یہ ہے کہ مؤدِی الی شرک اگر کلمات ہوں تو منع ہے اور جن کلمات کا معنی سمجھ نہیں آتا ان کے شرکیہ ہونے کا اندیشہ رہے گا لہذا احتیاطًا ان سے احتراز ہی بہتر ہے، آخری شرط تو ازحد ضروری ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ صرف نظر اور لدغہ (یعنی ڈسے جانے) کی صورت میں ہی دم کرانا جائز ہے جیسا کہ باب (من اکتوی) میں عمران بن حصین کی حدیث میں گزرا:(لا رقية إلا مِن عينٍ أو حمةٍ) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس میں معنائے حصر یہ ہے کہ یہ دونوں ان عوارض کی اصل ہیں جن میں دم کی ضرورت ہوسکتی ہے، تو عین کے ساتھ ملتحق ہے اس شخص کو دم جسے خبل (یعنی جنون) یا مس (یعنی سایہ ہونا) اور اس قسم کے عوارض ہوں کہ ان سب کی قدرِ مشترک احوالِ شیطانی سے ان کا ناشئ ہونا ہے

خواہ وہ شیطان انسی ہوں یا جنی ، اور سم کے ساتھ ملتحق ہے بدن کو لگنے والا ہر قرح (یعنی زخم) اور اس طرح کے دیگر زہریلے مواد، ابوداؤد کے ہاں حضرت انس کی روایت میں حدیثِ عمران کی طرح مذکور ہے مزید یہ بھی: (أو دم)، مسلم میں یوسف بن عبداللہ بن حارث عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نظر، حمہ اور نملہ سے دم کی رخصت دی، ایک حدیث میں (و الأذن) بھی ہے ابوداؤد کی شفاء بنت عبداللہ سے حدیث میں ہے کہ نبی پاک نے ان سے فرمایا کیا تم اسے یعنی حضرت حفصہ کو، رقیۃ النملۃ نہیں سکھلاتی؟ نملہ ان زخموں (یعنی پھوڑے پھنسیوں) کو کہتے ہیں جو جسم کے مختلف حصوں، پہلوؤں وغیرہ میں نکلتے ہیں، بعض نے رائے دی ہے کہ یہاں حصر سے مراد افضل ہے یعنی ان عوارض میں دم نہایت انفع ہے جیسے کہا گیا: (لا سیف إلا ذوالفقار) (کہ تلوار تو بس ذو الفقار ہے)

بعض علماء نے کہا منہی عنہ وہ دم ہے جو وقوعِ بلاء سے پہلے کیا جائے اور ماذون وہ جو اس کے بعد ہو اسے ابن عبدالبر اور بیہقی وغیر ہما نے ذکر کیا مگر یہ محلِ نظر ہے گویا یہ اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں تمائم (یعنی تعاویز) کو رقیّ کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے چنانچہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن اخی زینب زوجہِ ابن مسعود عنہا عن ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (إن الرقی والتمائم والتولة شرك) اس حدیث میں ایک قصہ ہے، تمائم تمیمة کی جمع ہے یہ خرز (پتھروں کی مالا) یا قلادہ (یعنی ہار) جو سر میں لٹکایا جاتا ہے، جاہلیت میں یہ لٹکانے سے ان کا اعتقاد یہ تھا کہ یہ دافعِ بلیات و آفات ہے، تولہ تائے مکسور، فتحِ واو اور لامِ مخفف کے ساتھ، ایک شئ، جاہلیت میں بیوی اس کے ذریعہ اپنے شوہر کی محبت جلب کیا کرتی تھی (یعنی تعویذِ محبت تھا) یہ جادو کی ایک نوع تھی، یہ اس لئے شرک قرار پائے کیونکہ ان کے ذریعہ ان کا اعتقاد تھا کہ غیر اللہ سے جلبِ منافع اور دفعِ ضرر ہوتا ہے، اس ضمن میں جو اللہ تعالیٰ کے اسماء یا اس کی کلام کے ساتھ ہو وہ اس کے تحت مندرج نہ ہوگا، احادیث میں قبل از وقوع ان کا استعمال ثابت ہے جیسا کہ باب (المرأة ترقی الرجل) کے تحت حضرت عائشہ کی حدیث میں گزرا کہ آنجناب حسنین کریمین کو اللہ تعالیٰ کے کلماتِ تامہ کے ساتھ (مِنْ كُلِّ شيطان و هَامَّةٍ) دم کرتے تھے، ترمذی نے حضرت خولہ بنت حکیم کی مرفوع حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے کہ جس پر کوئی آفت نازل ہوئی اور اس نے کہا: (أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) تو اسے کوئی شئ ضرر نہ پہنچائے گی، ابوداؤد اور نسائی کے ہاں صحیح سند کے ساتھ سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن رجل مِن اسلم سے روایت میں ہے کہ ایک شخص آیا اور عرض کی گذشتہ شب مجھے کسی موذی شئ نے کاٹ لیا اور میں سو نہ سکا تو نبی اکرم نے فرمایا اگر تم شام ہوتے ہی یہ پڑھ لیتے: (أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق) تمہیں ضرر نہ پہنچتا، اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں لیکن یہ بھی کہا جانا محتمل ہے کہ دم تعوذ سے اخص ہے وگرنہ رقی کے بارہ میں اختلاف مشہور ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور ہر قسم کی واقع اور متوقع آفات و مشکلات میں اس سے التجاء کرنے کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن تین لکھتے ہیں معوذات اور اسمائے ربانی وغیرہ کے ساتھ دم روحانی طب ہے اگر یہ دم نیک لوگوں کے توسط سے ہو تو اللہ تعالیٰ کی اذن سے شفاء حاصل ہوگی تو یہ نوع جب نادر الوجود ہے تو لوگ طبِ جسمانی اور منہی عنہ دم کا سہارا لیتے ہیں جو ایسے حضرات کرتے ہیں جو جنوں کی تسخیر کے مدعی ہیں تو یہ لوگ حق و باطل سے مرکب مشتبہ امور پیش کرتے ہیں اور اللہ کے ذکر اور اس کے اسماء کے ساتھ ذکرِ شیاطین جمع کرتے ہیں، کہا جاتا ہے سانپ عداوتِ انسانی کی اپنی طبع کے باوصف شیاطین سے مصادفت کرتے ہیں کیونکہ وہ بنی آدم کے اعداء ہیں، اگر شیطانی کلمات اور ان کے اسماء ذکر کرکے ان پر قابو پانے کی سعی کی جائے

یہ شیاطین کے اسماء اور ان کا حوالہ سن کر بلوں سے باہر نکل آتے ہیں (جنہیں سنیاسی قابو کر لیتے ہیں) اسی طرح لدیغ (یعنی سانپ کے ڈسے) شخص کو جب ان اسمائے شیطانی کے ساتھ دم کیا جائے تو انسانی بدن سے ان کے سموم بہہ پڑتے ہیں اسی لئے ایسے دم مکروہ قرار دئے گئے ہیں جو اللہ کے ذکر، اس کے اسماء اور عربی زبان میں نہیں ہوتے ان کلمات کے ساتھ جن کا معنی معروف و مفہوم ہوتا کہ یہ شرک سے بری ہوں، علمائے امت غیر کتاب اللہ کے ساتھ دم کی کراہت پر ہیں

قرطبی لکھتے ہیں دم کی تین اقسام ہیں: ایک ایسے دم جو زمانۂ جاہلیت سے چلے آرہے ہیں جو غیر مفہوم کلمات پر مشتمل ہوتے تھے تو ان سے اجتناب ہی بہتر ہے تاکہ ان میں شرک یا مؤدی الی شرک الفاظ نہ ہوں، دوم جو اللہ کی کلام و اسماء کے ساتھ ہوں، یہ جائز ہیں، اگر یہ ماثور کلمات ہیں تو مستحب ہیں، سوم جو غیر اللہ کے اسماء کے ساتھ ہیں مثلاً کوئی فرشتہ، نیک اشخاص یا مخلوقات میں سے کوئی معظم مخلوق مثلاً عرشِ الٰہی تو اس قسم سے اجتناب واجب نہیں اور نہ مشروع ہے، وہ دم جو التجاء الی اللہ اور اسکے اسماء کے ساتھ تبرک کو متضمن ہو تو اس کا ترک اولیٰ ہوگا الا یہ کہ وہ مرقی بہ کی تعظیم کو متضمن ہو، تو اس سے اجتناب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے غیر کے نام کا حلف، بقول ابن حجر اس بارے تفصیلی بحث کتاب الأیمان میں آئے گی، ربیع کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے دم کی بابت پوچھا تو کہا اللہ تعالیٰ کی کتاب اور جو معروف ذکر اللہ ہو، کے ساتھ دم کرنے میں کوئی حرج نہیں میں نے پھر پوچھا کیا اہلِ کتاب سے دم کرانا کیسا ہے؟ کہا اگر کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ساتھ دم کریں، مؤطا میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ کو دم کرنے والی ایک یہودی خاتون سے کہا اسے کتاب اللہ کے ساتھ دم کرو، ابن وہب نے مالک سے چھری، نمک، دھاگے باندھنے اور جو خاتم سلیمان لکھا جاتا ہے، کے ساتھ دم کرنے کرانے کو مکروہ قرار دیا اور کہا قدیم میں لوگوں کا یہ معمول نہ تھا، مازری لکھتے ہیں اہل کتاب سے دم کرانے میں اختلاف ہے بعض نے جائز جبکہ مالک نے اس بنیاد پر مکروہ قرار دیا کہ کہیں (سابقہ سماوی کتب کے) ان کلمات سے نہ کرتے ہوں جو انہوں نے تبدیل و تحریف کر دئے تھے، جائز قرار دینے والوں نے ایسا ہونا بعید سمجھا اور کہا یہ طب کی مانند ہے، برابر ہے کہ غیر حاذق اچھے طریقہ سے یہ کلمات نہ کہے اور حاذق بچتا ہے کہ تبدیل کرے حذاقت کے ساتھ اپنی شہرت کے استمرار پر حرص کرتے ہوئے تاکہ اس کا کاروبار خوب چلتا رہے (یعنی ایسا ہونا بعید ہے کہ اہل کتاب تحریف شدہ کلمات کے ساتھ دم کرتے ہوں کہ ایسا اگر ہو تو اس میں تاثیر نہ ہو اور اگر تاثیر نہیں تو پھر کیونکر لوگ دم کرانے کیلئے ان سے رجوع کریں گے لہذا اقرین قیاس یہی ہے کہ اچھے کلمات پر ہی انکا دم مشتمل ہوتا ہوگا) حق یہ ہے کہ یہ معاملہ اختلافِ اشخاص و احوال کے ساتھ مختلف ہوتا ہے، ابن عبد السلام سے حروفِ مقطعہ (کے ساتھ دم کرانے) کی بابت پوچھا گیا تو ان میں سے جو غیر معروف ہیں ان سے منع کیا تاکہ ایسا نہ ہو کہ ان میں کفر ہو (بظاہر یہاں حروف مقطعہ سے مراد جنتر منتر قسم کے کلمات یعنی ٹوٹے پھوٹے الفاظ اور جملے) دم کے مانعین کا موقف تفصیلا باب (من لم یرق) میں پیش کیا جائے گا۔

علامہ انور باب الرقی کے تحت کہتے ہیں جو شرع کے موافق ہو اسے دم اور جو مخالف ہو اسے منتر کہا جائے گا۔

- 5735حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ

فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفِثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ وَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا فَسَأَلْتُ الزُّهْرِيَّ كَيْفَ يَنْفِثُ قَالَ كَانَ يَنْفِثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ٦ ص:٤٧٤) .أطرافه 4439، 5016، - 5751

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔(بالمعوذات) ترجمہ میں معطوف (یعنی المعوذات کا لفظ) پر اس کی دلالت واضح ہے جبکہ معطوف علیہ پر اس کی دلالت محلِ نظر ہے کیونکہ معوذات کے ساتھ دم کرنے کی مشروعیت سے لازم نہیں آتا کہ دیگر قرآنی آیات کے ساتھ بھی وہ مشروع ہے کہ احتمال ہے معوذات میں کوئی سرّ ہو جو اس کے غیر میں نہیں، پیچھے ابوسعید کی ایک حدیث کا ذکر گزرا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے غیرِ معوذات کے ساتھ دم ترک کر دیا تھا لیکن سورہ فاتحہ کے ساتھ دم ثابت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ معوذات کیلئے کوئی اختصاص نہیں شائد اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کو اس کے بعد (رقى بفاتحة الكتاب) کا باب لائے ہیں، فاتحہ میں استعانت کے لفظ میں معنائے استعاذہ موجود ہے تو جہاں بھی اس قسم کے الفاظ ہوں گے ان کے ساتھ دم مشروع ہے، حدیثِ ابوسعید کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ قبل ازیں جو غیرِ قرآن کلام کے ساتھ دم کیا کرتے تھے اسے ترک کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ میں (بالقرآن) سے مراد (ببعضه) ہو کیونکہ اسمِ جنس ہے بعض پر بھی اس کا اطلاق صحیح ہے مراد ایسی آیات وکلمات جن میں اللہ کی طرف التجاء ہے معوذات بھی اسی قبیل سے ہیں اللہ تعالیٰ کے کلمات کے ساتھ استعاذہ کئی احادیث میں مذکور ہے (أعوذ بكلمات الله ۔۔۔کی طرف اشارہ ہے) جیسا کہ گزرا، ابن بطال کہتے ہیں معوذات میں جوامع دعائیں ہیں کیونکہ اکثر مکروہات جادو، حسد، شرِ شیطان اور اس کے وسواس کا ہی شاخسانہ ہوتی ہیں اسی لئے نبی اکرم نے (ان کے نزول کے بعد) ان پر اکتفاء کیا، بقول ابن حجر آگے باب (السحر) میں اس کی کچھ تفصیل بیان ہوگی، حدیث کا جملہ: (في المرض الذي مات فيه) اس کی قید نہیں بلکہ حضرت عائشہ یہ اشارہ دے رہی ہیں کہ ایسا آپ نے اپنے آخری ایام میں بھی کیا لہذا یہ منسوخ نہیں۔

(أنفث عنه) نفث بارے ایک مستقل باب آرہا ہے۔(و أمسح بيده نفسه) نفسہ منصوب علی مفعولیت ہے، اگر اسے مکسور پڑھا جائے تب یہ بدل ہوگا کشمیہنی کے ہاں: (بيدِ نفسهِ) ہے (یعنی ترکیبِ اضافی) یہ دوسرے احتمال کی تائید کرتا ہے، عیاض لکھتے ہیں نفث کا فائدہ اس رطوبت کے ساتھ حصولِ تبرک یا ہوا جسے ذِکر سے چھوا ہے جیسے ذکر لکھنے والی روشنائی وغیرہ کے بقیہ کے ساتھ حصولِ تبرک کیا جاتا ہے، یہ بطورِ تفاؤل بھی ہوسکتا ہے کہ جس طرح دم کرنے والے سے تھوک کے یہ ذرات الگ ہوئے ہیں (اللہ کرے کہ) اسی طرح مریض سے اس کی مرض دور ہو جائے اور اس روایت میں مذکور: (كان ينفث على نفسه) اور دوسری روایت میں مذکور کہ مجھے حکم دیتے تھے کہ یہ میں کروں، کے درمیان تعارض نہیں کیونکہ زیرِ نظر ابتدائے مرض پر محمول ہے جب اس کی شدت ہوئی تب حضرت عائشہ کو حکم دیا کہ وہ دم کیا کریں۔

(فسألت الزهري الخ) قائل معمر ہیں اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے، حدیث سے نیک آدمی، اس کے تمام اعضاء اور بالخصوص دائیں ہاتھ کے ساتھ تبرک کا ثبوت ملا۔

- 33 باب الرُّقَی بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ (سورہ فاتحہ کے ساتھ دم کرنا)

وَیُذْکَرُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ (یہ بحوالہ ابن عباس نبی پاک سے بھی مذکور ہے)

(و یذکر الخ) صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا، یہ اہل الحدیث کے ہاں اس متقرر کیلئے معکر ہے کہ بخاری جو صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کریں اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ان کی شرط پر نہیں جبکہ ابن عباس کی یہ روایت اگلے باب میں تخریج کی ہے، ہمارے شیخ نے علومِ حدیث پر اپنی کلام میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کبھی بخاری کسی روایت کو بالمعنی ذکر کرتے ہوئے بھی تمریض کا لفظ استعمال کر لیتے تھے اور بلا شبہ ابن عباس کی اس خبر میں نبی اکرم سے صراحت کے ساتھ سورہ فاتحہ کا دم منقول نہیں صرف اس پر آپ کی تقریر کا ذکر ہے تو صراحت کے ساتھ آپکی طرف اس کی نسبت معنوی نسبت ہے، بخاری قبل ازیں کتاب الاجارہ میں اس حدیث کا بعض حصہ بصورتِ تعلیق اسلوبِ جزم کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں وہاں باب (ما یعطی فی الرقیة بفاتحة الکتاب) کے تحت یہ عبارت ہے: (و قال ابن عباس إن أحَقَّ ما أخذتم علیه أجراً کتاب الله) پھر ہمارے شیخ نے لکھا شائد سورہ فاتحہ کے ساتھ دم بارے ابن عباس کی کوئی صریح روایت بھی ہو جو ان کی شرط پر نہ ہو تو اس کی طرف اس صیغۂ تمریض کے ساتھ اشارہ کیا ہو بقول ابن حجر تلاش کے باوجود وہ مجھے نہیں ملی۔

- 5736حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِی بِشْرٍ عَنْ أَبِی الْمُتَوَکِّلِ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیِّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ أَتَوْا عَلَی حَیٍّ مِنْ أَحْیَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ یَقْرُوهُمْ فَبَیْنَمَا هُمْ کَذَلِکَ إِذْ لُدِغَ سَیِّدُ أُولَئِکَ فَقَالُوا هَلْ مَعَکُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّکُمْ لَمْ تَقْرُونَا وَلاَ نَفْعَلُ حَتَّی تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلاً فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِیعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ یَقْرَأُ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَیَجْمَعُ بُزَاقَهُ وَیَتْفِلُ فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لاَ نَأْخُذُهُ حَتَّی نَسْأَلَ النَّبِیَّ ﷺ فَسَأَلُوهُ فَضَحِکَ وَقَالَ وَمَا أَدْرَاکَ أَنَّهَا رُقْیَةٌ خُذُوهَا وَاضْرِبُوا لِی بِسَهْمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۶۹) .أطرافه 2276، 5007، - 5749

کتاب الاجارہ میں اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے، ابن قیم لکھتے ہیں جب ثابت ہے کہ بعض کلام کے کچھ خواص و منافع ہیں تو رب العالمین کی کلام پھر فاتحۃ الکتاب کے خواص و منافع ہونا تو اولیٰ ہے اور اس فاتحہ جیسی کوئی کلام نہ قرآن میں کوئی اور ہے نہ سابقہ کتب میں کیونکہ اس میں پورے قرآن کا خلاصہ ہے، یہ اللہ کے اصولِ اسماء، ان کے مجامع، اثباتِ معاد، ذکرِ توحید، بندوں کا طلبِ اعانت کیلئے اس کا محتاج ہونا، اس سے طلبِ ہدایت اور افضل دعاء پر مشتمل ہے جو صراطِ مستقیم کی طرف جو اس کی کمالِ معرفت، اس کی توحید، اس کے اوامر کو ماننا اور نواہی سے اجتناب اور اس پر استقامت کو متضمن ہے، طلبِ ہدایت ہے پھر اس میں لوگوں کی اصناف کا بیان ہے کہ بعض منعم علیہم ہیں کہ حق کی معرفت والے اور اس پر عمل کرنے والے ہیں پھر مغضوب علیہم ہیں جو حق کی معرفت کے بعد اس سے منحرف ہوئے پھر وہ لوگ جو عدم معرفتِ حق کے سبب ضالین ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اس میں اثباتِ قدر، شرع، اسماء، معاد، توبہ، تزکیہ نفس، اصلاحِ قلب اور تمام اہلِ بدعت پر رد و انکار موجود ہے تو وہ سورت جس کا یہ بعض وصف ہے اس کے لئے یہی شانِ شایان

ہے کہ ہر مرض سے اس کے ساتھ طلبِ شفاء کی جائے۔

34 - باب الشَّرْطِ فِی الرُّقْیَةِ بِقَطِیعٍ مِنَ الْغَنَمِ (دم کرنے کی اجرت طلب کرنا)

یعنی نظر لگے کو دم کرانا، کہا جاتا ہے: (عنت الرجل أی أصیبته بعینك) یعنی اپنی نظر کے ساتھ اسے بیمار کر دیا، نظر لگے کو (مَعِین و مَعْیُون)، لگانے والے کو (عائن، معیان اور عیون) کہیں گے، اس سے مراد کسی ایسی نظرِ استحسان سے دیکھنا جس میں کچھ حسد کا شائبہ بھی ہوتا ہے خبثِ طبع کی بنا پر جس سے منظور (یا اس کی کسی چیز) کو کچھ ضرر لاحق ہو جاتا ہے، احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے: (العین حقٌّ و یَحْضُرُھا الشیطان وحسدُ ابنِ آدم) (کہ نظر لگنا ثابت ہے، اس میں شیطان کا حضور اور ابن آدم کا حسد شامل ہوتا ہے) بعض لوگوں پر یہ باعثِ اشکال ہوا تو انہوں نے کہا دور سے آنکھ کیونکر ایسا عمل کر سکتی ہے کہ اس سے معیون کو ضرر لاحق ہو جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کی طبائع باہم مختلف ہوتی ہیں کبھی ایسا مِن سُم (یعنی زہریلے ذرات اور اثرات سے) ہوتا ہے جو نظر لگانے والے کی آنکھ سے ہوا کے ذریعہ نظر لگے کے بدن تک پہنچ جاتے ہیں، ایک ایسے شخص سے، جس کی نظر لگنا مشہور تھا، منقول ہے کہ جب میں کسی ایسی چیز کو دیکھتا جو اچھی لگتی تو یوں لگتا جیسے میری آنکھوں سے حرارت خارج ہو رہی ہے، اس سے قریب تر مثال حائضہ عورت کی ہے جو اپنا ہاتھ دودھ کے برتن میں رکھے جس سے دودھ خراب ہو جائے اور اگر طہر کے بعد رکھے تب خراب نہ ہو، اسی طرح اگر وہ کسی باغ میں داخل ہو تو بغیر کسی چیز کو چھوئے کثیر پودوں کو نقصان پہنچا دے، اسی سے یہ بھی کہ کبھی صحیح النظر آدمی رمد والی آنکھ کو دیکھتا ہے تو اس کی آنکھ بھی رمد زدہ ہو جاتی ہے یا جیسے کوئی کسی کے سامنے جمائی لے تو اسے بھی محسوس ہونے لگے، یہ ابن بطال کی کلام کا محصل ہے خطابی کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ آنکھ کی نفوس میں تاثیر ہے اس سے طبائعین کا یہ قول باطل ہوا کہ حواسِ خمسہ کے دائرہِ ادراک سے ماسوا کوئی شئ نہیں، ان کے ماسوا کی کوئی حقیقت نہیں! مازری لکھتے ہیں بعض طبائعیین کا خیال ہے کہ عائن کی آنکھ سے کوئی زہریلی قوت پھوٹتی ہے جو معین کو نشانہ میں لے کر نقصان پہنچاتی ہے، یہ ایسے جیسے سانپ کی نظر سے زہر کے اثرات لگ جائیں، انہوں نے اس میں منعِ حصر کا اشارہ دیا ہے اسے ممکن قرار دینے کے ساتھ ساتھ، اہلِ سنت کے طریقہ پر متمشی یہ ہے کہ لگانے والے کی وہی نظر نقصان دہ ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے مقدر کر رکھا ہو کہ کسی پر پڑ کر اس کے لئے باعثِ ضرر ثابت ہوگی،

کیا کوئی جواہرِ خفیہ ہیں یا نہیں؟ یہ معاملہ احتمالی ہے جس کے اثبات ونفی کی بابت قطعیت سے کوئی بات نہیں کی جا سکتی بعض مسلمان اہلِ طبائع جنہوں نے قطعیت کے ساتھ لکھا ہے کہ عائن کی آنکھ سے غیر مرئی لطیف جواہر نکل کر معیون تک پہنچ کر اس کے جسم کے مسام میں متخلل ہو جاتے ہیں تو باری تعالیٰ ان میں ہلاکت خیز تاثیر پیدا کر دیتا ہے جیسے کوئی زہر پی کر ہلاک ہو، تو ان کا یہ دعوائے قطعیت خطا ہے لیکن جائز ہے کہ یہ عادت ہو نہ کہ ضرورت یا طبیعت اھ، بقول ابن حجر یہ کلام سدید ہے البتہ ابن عربی نے شد ومد سے اس کا انکار و رد کیا، لکھتے ہیں فلاسفہ کا خیال ہے کہ نظر کے ساتھ اِصابت دراصل اس دیکھنے والے کے نفس کی قوتِ تاثیر ہے تو اولاً وہ فی نفسہا پھر فی غیرہا موثر ہوتی ہے، بعض نے لکھا یہ دراصل نظر لگانے والے کی آنکھ کا زہر ہے جو عند التحدیق (یعنی ٹکٹکی باندھ کر یا آنکھ

پھاڑ کر دیکھنا) اِصابت بلفحہ (لفحہ جلانے والی آگ کو کہتے ہیں) کرتا ہے جیسے افاعی (افعیٰ کی جمع، سانپوں کی ایک قسم) کی زہر کا لفح ان کے ساتھ اتصال رکھنے والوں کو زد میں لے لیتا ہے، پھر اول کو رد کیا کہ اگر ایسا ہوتو ہر حال میں اصابت متخلف نہ ہو جبکہ امرِ واقع اس کے برخلاف ہے، دوم یہ کہ افعیٰ کا زہر اس کا جزو ہے اور وہ سب کا سب قاتل اور مہلک ہے اور نظر لگانے والے کی فقط آنکھ ہی ہلاکت خیز ہے لہذا یہ اس سے خارج ہوئی، کہتے ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عائن کے اس کی طرف دیکھنے کے وقت اپنی مشیت سے کوئی الم یا ہلاکت پیدا کر دیتا ہے اور کبھی اس کے وقوع سے قبل ہی اسے پھیر دیتا ہے استعاذہ کے ساتھ یا اس کے بغیر ہی اور کبھی اس کے وقوع کے بعد دم، غسل کرنے یا ان کے بغیر پھیر ڈالتا ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی بعض کلام قابلِ تعاقب ہے، افعی کے ساتھ جو مثال دی ہے کہیں مذکو رنہیں کہ وہ مصاب کو ملامست کرتا ہے حتی کہ اسے اس کا زہر لگ جائے دراصل ان کی مراد یہ ہے کہ سانپوں کی ایک جنس کے بارہ میں مشہور ہے کہ جس کسی پر اسکی نظر پڑ جائے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اسی طرح عائن کا معاملہ ہے (لیکن عائن کی نسبت یوں نہیں ہوتا کہ جس کسی کو دیکھے اسے نظر لگ جاتی ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ یہ کوئی خاص قسم کی نظر ہوتی ہے جس کے ساتھ کوئی ایسی بات بھی کرتا ہے جس کا نتیجہ نظر لگنے کی صورت میں نکلتا ہے) کہتے ہیں نبی اکرم کی حضرت ابولبابہ سے مروی ایک حدیث میں بھی سانپوں کی نسبت یہ اشارہ موجود ہے یہ بدء الخلق میں گزری جس میں ابتر اور ذی طُفیتین سانپوں کا تذکرہ ہے جن کی بابت فرمایا: (يَطْمِسَان البصر و يُسْقِطان الحبل) (یعنی یہ سانپ نظر مٹا ڈالتے اور حمل ضائع کر دیتے ہیں) خطابی کی تاثیر سے مراد وہ معنی نہیں جو فلاسفہ بیان کرتے ہیں بلکہ جو اللہ نے اس کے ساتھ اجرائے عادت کیا ہے کہ معیون کیلئے حصولِ ضرر ہو جاتا ہے، بزار نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا نقل کیا: (أكثر مَنْ يموت بعد قضاء الله و قدره بالنفس) کہ اللہ کی قضاء وقدر کے بعد سب سے زیادہ اموات نفس کی بناء پر ہوتی ہے راوی کہتے ہیں نفس سے مراد نظر لگنا ہے، اللہ تعالیٰ نے اجسام وارواح میں کثیر قوی وخواص پیدا فرمائے ہیں جیسے اکثر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص خجالت کا شکار بنتا ہے تو اس کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے (اسی طرح عالمِ غیظ وغضب میں اور فرطِ حیا سے بھی) یا جیسے کسی خوف کے وقت چہرہ زرد ہو جاتا ہے، کثیر لوگ مجرد انہیں دیکھے جانے کے سبب بیمار پڑ جاتے اور ان کی قویٰ کمزور ہو جاتی ہیں اور یہ سب ان تاثیرات کے واسطہ سے جو اللہ نے ارواح میں پیدا کر رکھی ہیں تو ان کے آنکھ کے ساتھ شدتِ ارتباط کی وجہ سے اسے اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا (اور کہا گیا نظر لگ گئی، شائد اسکی وجہ یہ بھی ہو کہ آنکھ ان تاثیرات کے ایصال کا وسیلہ ہے) حالانکہ دراصل یہ اس کی روح کی تاثیر ہے ارواح اپنی طبائع، قویٰ، کیفیات اور خواص کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو موثر فی البدن ہیں مجرد رؤیت کے ساتھ بغیر کسی اتصال کے، یہ اس کی روح کی شدتِ خبث اور اس کی کیفیتِ خبیثہ کا شاخسانہ ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ تاثیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ وخلق سے ہے جو اتصالِ جسمانی پر مقصور نہیں بلکہ کبھی اس کے ساتھ اور کبھی آمنا سامنا ہونے اور کبھی مجرد نظر پڑنے سے واقع ہوتی ہے اور کبھی یہ تاثیر روحانی توجہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے ادعیہ، دم اور التجاء الی اللہ کے نتائج وتاثیرات ہیں، کبھی توہم و تخیل سے بھی انسان پر اثرات پڑتے ہیں تو عائن کی آنکھ سے گویا ایک غیر مرئی معنوی تیر نکلتا ہے جو کسی کو زد میں لے کر اسے مجروح کرتا ہے اگر نشانے پر لگے وگرنہ وہ تیر نفوذ نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات اسی پر لوٹ آتا ہے حقیقی تیر کی طرح (حقیقی تیر کب لوٹ آتا ہے؟)۔

- 5737حَدَّثَنِي سِيدَانُ بْنُ مُضَارِبٍ أَبُو مُحَمَّدٍ الْبَاهِلِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو مَعْشَرٍ الْبَصْرِيُّ -هُوَ

صَدُوقٌ -يُوسُفُ بْنُ يَزِيدَ الْبَرَّاءُ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَخْنَسِ أَبُو مَالِكٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ إِنَّ فِي الْمَاءِ رَجُلاً لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَانْطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَاءٍ فَبَرَأَ فَجَاءَ بِالشَّاءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَرِهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ (سابقہ ہے)

- 35باب رُقْيَةِ الْعَيْنِ (نظر کا دم)

- 5738حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مَعْبَدُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ شَدَّادٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ أَمَرَ أَنْ يُسْتَرْقَى مِنَ الْعَيْنِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی کریم نے مجھے حکم دیا، یا (اس طرح بیان کیا کہ آپ نے) حکم دیا کہ نظر کا دم کرالیا جائے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں، معبد بن خالد جدلی کوفی تابعی ہیں ان کے شیخ عبداللہ بن شداد ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے شرفِ رؤیت سے بہرہ ور ہیں ان کے والد شداد صحابی تھے۔ (عن عائشة) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم کے ہاں بھی مسعر عن معبد سے یہی ہے اسماعیلی کے ہاں بھی عبدالرحمٰن بن مہدی کے حوالے سے یہی ہے لیکن شک کیا اور کہا: (أو قال عن عبد الله بن شداد أن النبی ﷺ أمر عائشة الخ)

(أن يسترقى من العين) یعنی جو نظر لگے ہوؤں کو دم کرنا جانتا ہے اس سے دم کرایا جائے تو یہاں شک کے ساتھ ہے کہ (أمرنی) کہا یا (أمر)، اسے ابونعیم نے مستخرج میں نقل کیا، طبرانی نے عن معاذ بن مثنی عن محمد بن کثیر انہی شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے (أمرنی) ذکر کیا، نسائی اور اسماعیلی نے بھی ابونعیم عن ثوری سے اسی طرح مسلم نے عبداللہ بن نمیر عن سفیان ثوری سے (كان يأمرنی أن أسترقى) نقل کیا، انہی کی مسعر عن معبد بن خالد سے روایت میں (كان يأمرها) منقول ہے ابن ماجہ کی وکیع عن سفیان سے روایت میں ہے: (أمرها أن تسترقى) یہ اسماعیلی کی عبدالرحمٰن بن مہدی کی روایت میں بھی ہے، اس حدیث سے نظر لگنے پر مشروعیتِ دم ثابت ہوتی ہے ترمذی۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے عبید بن رفاعہ عن اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اولادِ جعفر کو بڑی جلدی نظر لگ جاتی ہے کیا میں انہیں دم کرالیا کروں؟ فرمایا ہاں، مسلم کے ہاں حضرت جابر سے اس کا شاہد بھی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے آلِ حزم کو دم کی اجازت دی اور اسماء سے فرمایا کیا بات ہے میں اپنے بھائی (یعنی حضرت جعفر طیار جو اسماء بنت عمیس کے شوہر تھے) کے بیٹوں کے اجساد نحیف دیکھتا ہوں؟ کیا بھوک کا شکار ہیں؟ کہا نہیں لیکن انہیں نظر لگ جاتی ہے فرمایا

انہیں دم کراؤ، معیون کی مداوات کے ضمن میں ابو داؤد کے ہاں اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جس کی نظر لگی ہوا سے وضوء کرنے کا حکم دیتے پھر نظر لگے کو فرماتے کہ اس سے غسل کرلو، اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس غسل کی کیفیت ذکر ہوگی۔

- 5739حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهبِ بْنِ عَطِيَّةَ الدِّمَشْقِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ الزُّبَيْدِيُّ أَخْبَرَنَا الزُّهرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ -رضى الله عنها -أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى فِي بَيْتِهَا جَارِيَةً فِي وَجْهِهَا سَفْعَةٌ فَقَالَ اسْتَرْقُوا لَهَا فَإِنَّ بِهَا النَّظْرَةَ وَقَالَ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَالِمٍ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ

ترجمہ: ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ان کے گھر ایک لڑکی کے چہرہ پر کچھ نشان پڑے ہوئے دیکھے تو فرمایا اس لڑکی کو دم کراؤ کیونکہ اسے نظر لگ گئی ہے۔

حاکم، جوزقی، کلاباذی، ابومسعود اور ان کے اتباع نے شیخ بخاری کو ذہلی قرار دیا ہے اور یہ یہاں اپنے والد کے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن یحی بن عبداللہ بن خالد بن فارس، ابوداؤد انہی محمد بن یحی سے روایت کرتے ہوئے ان کے والد کو ان کے والد کے دادا کی طرف منسوب ذکر کر دیتے اور کہتے تھے: (حدثنا محمد بن يحي بن فارس) ان کا کہنا ہے کہ ابومحمد بن جارود نے یہی حدیث محمد بن یحی ذہلی سے تخریج کی ہے تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ یہاں وہی مراد ہیں، اصیلی کے نسخہ میں یہاں: (حدثنا محمد بن خالد الذهلي) ہے اس سے یہ گمان منتفی ہوا کہ یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافعی مراد ہو سکتے ہیں جنہیں ابن عدی نے شیوخ بخاری میں ذکر کیا ہے اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی حدیث باب محمد بن یحی ذہلی عن محمد بن وہب بن عطیہ مذکور سے تخریج کی ہے، ذہلی کی کتاب الزہریات میں بھی یہ موجود ہے اس اسناد میں بخاری عروہ بن زبیر کی حدیث میں تین درجہ نازل ہوئے ہیں انہوں نے کتاب العتق میں ایک حدیث (عن عبد الله بن موسى عن هشام بن عروة عن أبيه) کے طریق سے نقل کی ہے (یعنی اپنے اور عروہ کے درمیان دو واسطوں کے ساتھ اور یہاں ان کے مابین پانچ واسطے ہیں) بخاری نے محمد بن وہب بن عطیہ سلمی کا زمانہ پایا ہے یہ علم نہیں کہ ان سے ملاقات بھی ہوئی یا نہیں؟ یہ ان کے شیوخ کے طبقہ وسطی میں سے ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسے مسلم نے بخاری کی نسبت عالی سند سے نقل کیا اور کہا: (حدثنا أبو الربيع حدثنا محمد بن حرب) محمد بن حرب خولانی حمصی ہیں اس حدیث میں اپنے شیخ زبیدی کے کاتب تھے سب کے ہاں ثقہ ہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اس سند کا ایک لطیفہ یہ ہے کہ اس میں بخاری سے زہری تک جو نفوس ہیں سب کا نام محمد ہے اور اگر فراوی عن فربری عن حفصی عن کشمیہنی شمار کریں تو یہ دس بنے (جن میں سے ہر ایک کا نام محمد ہے)۔

(في بيتها جارية) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (سفعة) سین پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں بقول ابراہیم حربی چہرے میں سیاہی کو کہتے ہیں، اسی سے (سفعة الفرس) ہے جو اسکی پیشانی کی سیاہی کو کہتے ہیں (اگر ہو) اصمعی سے منقول ہے کہ ایسی سرخی جس پر سیاہی غالب ہو، بعض نے زردی کہا اور بعض نے کہا سیاہی کسی بھی دیگر رنگ کے ساتھ، ابن قتیبہ کہتے ہیں ایسا رنگ جو چہرے کے (عمومی) رنگ کے مخالف ہو، یہ سب اقوال متقارب ہیں حاصل یہ کہ چہرے کی ایک جگہ کا رنگ باقی چہرے سے مختلف تھا، یہ

اختلاف اصلی رنگ کے لحاظ سے ہوگا اگر وہ سرخ ہے تو سفعہ مثلاً برنگِ سیاہ ہوگا اگر سفید ہے تو مثلاً کہیں زردی جھلکتی ہوگی، مصنف البارع فی اللغۃ نے ذکر کیا کہ سفعہ شاحبہ خاتون کے رخساروں کی سیاہی کو کہتے ہیں، شحوب کمزوری یا بیماری کے سبب رنگ بدل جانے کو کہتے ہیں، علامت کو بھی سفعہ کہتے ہیں اسی سے قرآن میں ہے: (لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ)[العلق: ۱۵]، یہ بھی کہا گیا کہ اصلِ سفع پیشانی سے کسی کو پکڑنا ہے پھر دیگر میں استعمال ہوا، اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ ہم دوزخ والوں کی سی علامت اس کی پیشانی پر سجا دیں گے یعنی سیاہی وغیرہ بعض نے اس کا معنی (لَنُذِلَّنَّهُ) کیا (یعنی ہم اسے ذلیل کریں گے) ان سب کا ایک معنی کی طرف رد بھی ممکن ہے کہ جب بطریقِ قہر اسکی پیشانی کو پکڑا تو گویا اسے ذلیل کیا اور یہ امر اسکی رنگت کی تبدیلی کا باعث بنا تو اس میں یہ علامت ظاہر ہوئی، اسی سے حدیثِ شفاعت میں ہے: (قومٌ أصابهم سفعٌ من النار)۔

(استرقوا لها) رائے ساکن (یعنی فعل امر) کے ساتھ۔ (فإن بها النظرة) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال إن بها نظرةً فاسْتَرْقُوا لها يعني بوجهها صفرةٌ) مجھے اس تفسیر کے قائل کا علم نہیں البتہ ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ زہری کی ہے عیاض نے من حیث اللغت اسکا انکار کیا، (نظرة) سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے کہا گیا یعنی (عينٌ مِنْ نظرة الجن)(یعنی جنوں کی کسر) بعض نے انسانی نظر کہا، ابوعبید ہروی کا اسی پر جزم ہے اولیٰ یہ ہے کہ اس سے اَعَم ہے، اسے نظر لگ گئی تھی تو نبی اکرم نے اسے دم کرانے کی ہدایت فرمائی تو یہ نظر کے دم کی مشروعیت پر دال ہوا۔

(تابعه عبد الله بن سالم) یعنی حمصی، ان کی کنیت ابو یوسف تھی۔ (عن الزبيدي) یعنی حدیث کو موصول کرنے پر، عقیل نے زہری سے: (أخبرني عروة عن النبي ﷺ) نقل کیا ہے، یعنی سند میں زینب اور ام سلمہ کا ذکر نہیں کیا، عبداللہ کی روایت ذہلی نے الزہریات میں اور طبرانی نے مسند الشامیین میں اسحاق بن ابراہیم بن علاء حمصی عن عمرو بن حارث حمصی عن عبداللہ مذکور سے موصول کی اسی سند و متن کے ساتھ، عقیل کی روایت ابن وہب نے ابن لہیعہ عن عقیل سے موصول کی اس کے الفاظ ہیں ایک لونڈی نبی اکرم کے ہاں آئی آپ اس وقت ام سلمہ کے گھر پہ تھے، اسے لیث نے بھی عقیل سے روایت کیا ہے اسے میں نے مستدرک حاکم میں بھی پایا ان کی حدیث سے مگر عروہ کے بعد حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کیا ہے میں اسے وہم خیال کرتا ہوں، جامع ابن وہب میں یونس عن زہری سے: (قال قال رسول الله ﷺ لجارية) کی عبارت کے ساتھ ہے، شیخین نے اس حدیث میں زبیدی کی سند پر اعتماد کیا ہے کیونکہ وہ اضطراب سے خالی ہے اس میں یونس کی تقصیر کو قابلِ التفات نہیں سمجھا، ترمذی نے ولید بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے اوزاعی کو سنا زبیدی کو تمام اصحابِ زہری سے افضل قرار دیتے تھے یعنی ضبط و اتقان میں اس لئے کہ وہ ہمیشہ سفر میں اور حضر میں ان کے ساتھ رہے، اس کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ عمدہ (یعنی معتمد) موصول کرنے والا ہوگا بمقابلہ مرسل نقل کرنے والے کے کیونکہ یہاں شیخین مرسل پر موصول کو فوقیت دینے میں متفق ہیں، تحقیق یہ ہے کہ تقدیمِ موصول کے ضمن میں ہمیشہ ان کا یہی طریقہ کار نہیں رہتا بلکہ معاملہ قرینہ کے ساتھ دائر ہے اس بنیاد پر جو بھی راجح ہو اسے وہ معتمد قرار دیتے ہیں وگرنہ کتنی ہی احادیث ہیں جن کے وصل و ارسال کی نسبت موجود اختلاف کے مدِ نظر ان کی تصحیح سے انہوں نے اعراض کیا ہے، عروہ کی یہ حدیث غیرِ زہری کے حوالے سے بھی منقول ہے چنانچہ بزار نے اسے ابومعاویہ عن یحی بن سعید عن سلیمان بن یسار عن عروہ عن ام سلمہ تخریج کیا ان کی روایت سے زینب بنت

ام سلمہ کا واسطہ ساقط ہوا، دارقطنی کہتے ہیں اسے مالک، ابن عیینہ اور ایک جماعت جن کے اسماء ذکر کئے، نے یحیٰی بن سعید سے روایت کیا ہے مگر عروہ سے آگے کسی اور کا حوالہ ذکر نہیں کیا، ابو معاویہ اس میں ام سلمہ کے ذکر کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ درست نہیں، انہوں نے یہ بات صرف اسی طریق کی نسبت سے کہی ہے کیونکہ جماعت کے مقابلہ میں وہ اکیلے ہیں یہ طریق اگر روایتِ زبیدی کے ساتھ منضم کر دیا جائے تو وہ نہایت قوی ہو جاتا ہے۔

- 36 باب الْعَيْنُ حَقٌّ (نظر لگنا برحق ہے)

یعنی نظر لگ جانا ثابت وموجود امر ہے یعنی اس کا ہونا متحقق ہے، مازری لکھتے ہیں جمہور نے ظاہرِ حدیث سے اخذ کیا جبکہ بدعتی گروہوں نے اس کا بے جا انکار کیا ہے اس لئے کہ ہر وہ شئ جو فی نفسہ محال نہیں ہوتی اور قلبِ حقیقت اور فسادِ دلیل کا باعث نہیں بنتی تو وہ متجاوزات العقول میں سے ہے تو جب شارع نے اس کے وقوع کی خبر دی تو اس کے انکار کا کوئی تک نہیں بنتا، اس کا انکار کرنے والوں اور آپ نے جو امورِ آخرت کی بابت خبریں دیں ہیں، کا انکار کرنے والوں میں پھر کیا فرق رہ جاتا ہے؟

- 5740 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْعَيْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ .طرفه - 5944

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا نظر لگ جانا برحق ہے اور آپ نے جسم گودنے سے منع کیا۔

(العین حق و نھی عن الخ) ان دونوں کے مابین باہمی مناسبت ظاہر نہیں گویا دونوں مستقل حدیثیں ہیں اسی لئے مسلم اور ابوداؤد نے اپنی روایتوں سے دوسرا جملہ حذف کر دیا حالانکہ انہوں نے بھی عبدالرزاق ہی کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ دونوں کے مابین اشتراک اس جہت سے ہے کہ دونوں کے نتیجہ میں جسم کے اصلی رنگ کے مخالف رنگ کا قطعہ نمودار ہو جاتا ہے، وشم یہ ہے کہ سوئی وغیرہ بدن کے کسی حصہ میں چبھوئی جائے جس سے خون نکل آئے پھر اس جگہ کو سرمہ یا کسی اور چیز کے ساتھ بھرا جائے، اس کے حکم کا بیان کتاب اللباس کے اواخر میں باب (المستوشمة) میں آئے گا، ان دونوں جملوں کے درمیان میرے لئے ایک مناسبت ایسی ظاہر ہوئی ہے جو سلف میں سے کسی کے ہاں نہیں دیکھی وہ یہ کہ وشم کا عمل اختیار کرنے کے منجملہ بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی ہے کہ تاکہ اسے نظر نہ لگے (جیسے ہمارے ہاں اس غرض کیلئے عین پیشانی کے بیچ تھوڑی سی کالک یا سرمہ لگا دیتے ہیں جسے نظر بٹو کہا جاتا ہے) تو جب اثباتِ عین کیا تو وشم سے منع کیا یہ باور کرانے کیلئے کہ اس قسم کے افعال جن کا تعلیمِ شارع سے کوئی تعلق نہیں اس ضمن میں کچھ مفید نہیں اور اللہ نے جو مقدر کر رکھا ہے وہ ہو کر رہتا ہے، مسلم نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (العینُ حقٌّ و لو کان شیءٌ سابق القدر لَسَبَقَتْهُ العینُ و إذا اسْتُغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا) (کہ نظر لگنا برحق ہے اور اگر کوئی شئ تقدیر سے سبقت لے جانے والی ہوتی تو وہ نظر ہوتی اور جب تم سے غسل کا پانی مانگا جائے۔ یعنی نظر کا علاج کرنے کیلئے۔ تو انکار نہ کرو)

جہاں تک زیادتِ اولیٰ ہے تو اس میں تاکید اور اس کے سرعتِ نفوذ اور تاثیر فی الذات پر تنبیہ ہے، اس میں ان صوفیاء کا رد ہے جو (العین حق) سے مراد تقدیر قرار دیتے ہیں یعنی (العین التی تجری منھا الأحکام) (یعنی احکام جاری ہونے کا

سرچشمہ) کہ عین الشیء سے مراد اس کی حقیقت ہوتی ہے تو مفہوم یہ بنا کہ جو ضرر عادۃً دیکھنے والے کی نظر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ دراصل اللہ کی سابق تقدیر ہے نہ کہ اسی شیٔ جو ناظر نے منظور میں اِحداث کر دی، وجہِ رد یہ ہے کہ حدیث تقدیر اور عین کے درمیان مغایرت کے بیان میں ظاہر ہے اگر چہ ہمارا اعتقاد یہی ہے کہ عین جملہِ مقدور میں سے ہے لیکن اس کا ظاہر اثباتِ عین ہے جس کی تاثیر یا تو اس وجہ سے جو اللہ تعالی نے اس میں رکھ دی اور اسے وویعت کی اور یا پھر اس اجرائے عادت کے ساتھ کہ عموماً کسی تحدیدِ نظر (یعنی تیز نظروں یا نظر جما کر دیکھنے) سے اس میں اِحداث ضرر ہو جاتا ہے (جیسے مشہور ہے کہ کسی کو نظر بھر کر نہ دیکھنا چاہئے کہ اسے کچھ ضرر لاحق ہو سکتا ہے) حدیث دراصل اثباتِ عین کے ضمن میں مبالغہ کا انداز اپنائے ہوئے ہے، یہ مقصودِ بیان نہیں کہ تقدیر کو کوئی شیٔ موڑ سکتی ہے کہ تقدیر حقیقت میں اللہ کے علمِ سابق سے عبارت ہے (یعنی تقدیر یہ ہے کہ اللہ کو ہر معاملے کا پہلے سے علم ہے) اور اس کے امر کو کوئی پلٹا نہیں سکتا، قرطبی نے یہ بیان کیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ کسی شیٔ میں ایسی قوت وصلاحیت ہو جو تقدیر پر بھی سبقت لے جائے تو وہ نظر ہوتی لیکن یہ بھی اس سے سابق نہیں تو دیگر کا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ بزار نے حضرت جابر سے حسن سند کے ساتھ نبی اکرم سے روایت کیا کہ میری امت کی اکثر اموات قضاء وقدر کے بعد (بالأنفس) ہوں گی، راوی انفس سے مراد نظر لگنا قرار دیتے ہیں بقول نووی حدیث میں اثباتِ قدر اور صحت امرِ عین ہے اور یہ کہ یہ قویۃ الضرر ہے جہاں تک دوسری زیادت یعنی نظر لگانے والے کو غسل کا حکم جب نظر لگا شخص اس کا اس سے مطالبہ کرے تو اس میں اشارہ ہے کہ اس غرض کیلئے اغتسال عربوں کے ہاں امرِ معلوم تھا تو آپ نے حکم دیا کہ وہ اس سے ممتنع نہ ہو اس کا اس ضمن میں کم از کم فائدہ حاصل وہم کا ازالہ ہے، بظاہر یہ امرِ وجوبی ہے مازری نے اس میں اختلاف نقل کیا اور وجوب کو درست قرار دیا، لکھتے ہیں اگر ہلاکت کا خدشہ ہو اور عرف وتجربہ کے مطابق عائن کے غسل کا پانی شفاء کا باعث بنتا ہے تو یہی متعین ہے اور متقرر ہو سکتا ہے کہ مضطرین کیلئے (اگر خوشدلی سے خرچ نہیں کیا جاتا تو) لوگوں کو کھانا مہیا کرنے پر جبر سے کام لیا جا سکتا ہے اور یہی اولیٰ ہے

ابن عباس کی حدیث میں صفتِ اغتسال بیان نہیں کی گئی یہ احمد اور نسائی کی حدیثِ سہل بن حنیف میں مذکور ہے اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا زہری عن ابی امامہ بن سہل سے ہے کہ ان کے والد نے بیان کیا کہ ایک دفعہ نبی اکرم صحابہ کرام کے ساتھ نکلے جحفہ کے علاقہ شعبِ خرار میں ایک چشمہ سے گزرے تو سہل بن حنیف نے نہانا شروع کیا وہ نہایت سفید اور حسین بدن والے تھے عامر بن ربیعہ نے دیکھا اور کہا میں نے ان کی طرح کا کوئی بدن نہیں دیکھا یہ کہنا تھا کہ سہل پر غشی طاری ہوئی نبی اکرم کو اطلاع ملی تو فرمایا کس پر شبہ ہے (کہ اس کی نظر لگی ہوگی) کہنے لگے عامر بن ربیعہ پر، چنانچہ انہیں بلوایا ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کس وجہ سے تمہارا کوئی اپنے بھائی کو مارنا چاہتا ہے؟ کیوں نہیں جب کوئی خوش کن شیٔ دیکھو تو برکت کی دعا دو پھر فرمایا اس کے لئے غسل کرو تو انہوں نے اپنا چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور پاؤں کے کنارے اور ازار کے اندر کا حصہ ایک پیالے میں دھویا، فرمایا ایک آدمی اس پیالے کو ان کے پیچھے سے ان کے (یعنی سہل کے) سر اور کمر پر بہائے تو یہی کیا گیا تو سہل کو ہوش آ گیا کوئی تکلیف نہ رہی، احمد کا یہ سیاق ابو اویس عن زہری سے ہے نسائی کی ابن ابو ذئب عن زہری سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ دائیں ہاتھ کے ساتھ ان کے چہرے پر ڈالا اسی طرح سارے اعضائے بدن پر پیالے کے اندر ہی پانی ٹپکایا جائے آخر میں ہے پھر ان کے پیچھے پیالہ کو زمین پہ اوندھا کر دیا گیا، ابن ماجہ کی

ابن عیینہ عن زہری عن ابی امامہ سے روایت میں ہے کہ عامر بن ربیعہ کا سہل بن حنیف سے گزر ہوا جو نہانے میں مشغول تھے آگے یہی ذکر کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا برکت کی دعا کرے پھر پانی منگوا کر عامر سے فرمایا وضوء کرو انہوں نے چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور داخلِ ازار اعضاء دھوئے پھر اسے ان پر بہانے کا حکم دیا، سفیان کہتے ہیں معمر نے زہری سے ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حکم دیا کہ برتن ان کے پیچھے سے اوندھا کیا جائے، مازری کہتے ہیں داخلِ ازار سے مراد دائیں طرف کا حصہ (شائد زانو کا بیرونی حصہ) کہتے ہیں بعض نے اسے شرمگاہ سے کنایہ سمجھا، عیاض نے اضافہ کیا کہ مراد (ما یلی جسده من الإزار) (یعنی ازار سے ملا ہوا جسم) بعض نے کہا جہاں چادر باندھی جاتی ہے وہ حصہ، بعض نے سرین کہا کیونکہ وہ معقد الازار (چادر باندھنے کی جگہ) ہے

تنبیہات کے تحت لکھتے ہیں پہلی تنبیہ یہ کہ نووی نے الاذکار میں اس قول پر اقتصار کیا کہ استغسال یہ ہے کہ عائن سے کہا جائے ازار کے اندر کا حصہ جو بدن کے ساتھ مَس ہوتا ہے، دھولو پھر اسے نظر لگے پر ڈالا جائے اس سے وہم ہوتا ہے کہ بس وہی دھونا ہے اور یہ عجیب ہے حالانکہ انہوں نے اپنی شرحِ مسلم میں اس ضمن میں عیاض کی طویل کلام نقل کی ہے، دوسری تنبیہ یہ ہے کہ مازری نے کہا اس عمل کی عقلی لحاظ سے کوئی تعلیل وتوجیہ ممکن نہیں لیکن اس بنیاد پر کہ عقل اس کا ادراک نہیں کر پا رہی اسے رد نہ کیا جائے گا بقول ابن عربی اگر اس بارے مین کسی متشرع کو توقف ہو تو ہم کہیں گے اس حکم کی حکمت اللہ اور اس کا رسول ہی جانیں، تجربہ اور مشاہدہ نے اس کی تصدیق کی ہے اور اگر کوئی فلسفی توقُف کا اظہار کرے تو اس کا رد کرنا اسہل ہے کہ اس کے نزدیک ایسی ادویہ موجود ہیں جو (تفعل بقواھا) (یعنی انکی قویٰ پر تاثیر ہوتی ہے) اور کبھی ان کی ایسی تاثیر ہوتی ہے جو ادراک سے ماوراء ہے، ابن قیم لکھتے ہیں اس کیفیت کا منکر، اسکا مذاق اڑانے والا، اس میں شک کرنے والا یا بغیر اعتقاد کے تجربۃً ایسا کرنے والا اس سے منتفع نہیں ہوسکتا، طبیعت میں کچھ ایسے خواص ہوتے ہیں اطباء جن کی علت نہیں جانتے بلکہ یہ ان کے نزدیک خارج از قیاس ہیں یہ اپنی خاصیت کے ساتھ اثر انگیزی کرتے ہیں تو پھر جہال ہی ہیں جو خواصِ شرعیہ کا انکار کرتے ہیں، انغسال کے ساتھ معالجہ کی ایسی مناسبت ہے کہ عقولِ صیحہ اس کا انکار نہیں کرتیں اس کی مثال تریاق کی ہے جو خود سانپ کے گوشت سے اخذ کیا جاتا ہے یا جیسے نفسِ غضبیہ کا علاج اس طرح کیا جائے کہ غضبان کے جسم پر ہاتھ رکھ دیا جائے تو اس کا غصہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے تو اس آنکھ کا اثر آگ کے شعلہ کی طرح تھا جو کسی جسم پر پڑ جائے تو اس کا پانی اس پر ڈالنا اس شعلہ کو بجھانے کی مانند ہے پھر جب یہ پوشیدہ کیفیت جسم کے رقیق اعضاء پر ظاہر ہوتی ہے اور مغابن (یعنی وہ اعضاء جو عیاں نہیں ہوتے) سے ارق کوئی اعضاء نہیں تو ان کے دھونے میں اس عمل کا اِبطال ہے پھر بالخصوص شیطانی ارواح کیلئے ان اعضاء کے ساتھ اختصاص ہے پھر رقیق ترین اعضاء دھونے کا اثر دل تک پہنچتا ہے تو اس پانی کے ساتھ گویا اس آگ کو بجھایا گیا جو اس آنکھ نے جلائی تھی

تیسری تنبیہ یہ ہے کہ یہ غسل استحکامِ نظر (یعنی یہ طے ہونے کے بعد کہ واقعی اسی کی نظر لگی ہے) کے بعد ہی نافع ثابت ہوتا ہے، نظر کے بداثرات کا توڑ نبی اکرم کے اس جملہ سے ماخوذ ہوتا ہے: (ألا بر کت علیه) (یعنی دعائے خیر و برکت کر دینا) بزار اور ابن سنی نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا کہ جس کسی کو کوئی شئ اچھی لگی وہ اسے دیکھ کر (ما شاءَ اللهُ لا قوةَ إلا بالله) پڑھ لے تو اسے ضرر لاحق نہ ہوگا (یعنی نظر نہ لگے گی) حدیث کے منجملہ فوائد میں سے یہ کہ اگر معلوم ہوجائے کہ نظر کس کی لگی ہے تو اس سے اس مذکورہ کیفیت کے مطابق مذکور اعضاء دھلوا کر وہ پانی نظر لگے پر اس مذکورہ کیفیت کے مطابق ڈالا جائے، یہ بھی ثابت ہوا کہ کبھی نظر

مطلقاً اِعجاب (یعنی خوش ہونے) سے بھی لگ جاتی ہے اگر چہ بغیر حسد کے ہو اور اگر چہ اپنے ہی کسی دوست ومحبّ سے ہو (مشہور ہے کہ خوبصورت بچوں کو ان کے والدین کی نظر بھی لگ جاتی ہے) نیک آدمی کی نظر بھی لگ جاتی ہے اور جسے کوئی چیز اچھی لگے وہ جلدی سے اس کے لئے دعائے برکت کرے یہ اس کی طرف سے ایک قسم کا دم ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ ماءِ مستعمل طاہر ہے (یہ مشہور فقہی اختلافی مسئلہ ہے) کھلی جگہ غسل کر لینے کا جواز بھی ملا (یعنی ستر ڈھانپ کر) یہ بھی کہ کبھی نظر لگنے سے ہلاکت بھی ہوسکتی ہے اس ضمن میں آیا قصاص لیا جائے گا؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے قرطبی کہتے ہیں اگر عائن نے کسی چیز کو تلف کر دیا (یعنی نظر لگا کر) تو وہ ہرجانہ دے گا اگر اس کی نظر سے کوئی مر گیا تو اس پر قصاص یا دیت ہے بشرطِ کہ بار بار یہ فعل کرتا ہو اور یہ اس کی عادت (یا پیشہ) بن چکی ہو (ہمارے ایک مصری استاذ نے بتلایا کہ مصر میں پیشہ ور نظر باز ہیں جو پیسے لے کر دشمن فرد کو یا مال مویشیوں کو نظر لگانے کا کام کرتے ہیں، اللہ اعلم) یہ اس ضمن میں جادوگر کی طرح ہے ان حضرات کے نزدیک جو کفراً اس کے قتل کے قائل نہیں اور شافعیہ نے اس ضمن میں قصاص سے تعرّض نہیں کیا بلکہ اس سے منع کیا ہے، کہتے ہیں نظر سے عموماً کوئی ہلاک نہیں ہوتا اور نہ اسے مہلک سمجھا جاتا ہے، نووی الروضہ میں لکھتے ہیں اس میں نہ دیت ہے اور نہ کفارہ کیونکہ حکم ضابطہِ عامہ پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ اس پر جو بعض لوگوں کے ساتھ مختص ہو بعض احوال میں جو ضابطہ کے تحت نہیں آتے (پھر خصوصاً ان کا ارادہ ونیت بھی نہیں ہوتی، پھر لازم نہیں کہ ان کی ہر نظر اسی قبیل کی ہو بظاہر یہ ایسی خاصیت ہے جس کا تعلق جبلت کے ساتھ ہے، نہ عموماً نظر باز کی نیت اس میں شامل ہوتی ہے اور نہ اس کا ارادہ) نظر سے عموماً نظر لگے کو کچھ ضرر ونقصان لاحق ہوتا ہے لیکن اس کی زندگی خطرے میں ہونا متعین نہیں، ابن حجر کہتے ہیں اس کے لئے معکر بس یہی امر ہے کہ ساحر کو قتل کر دینے کا حکم ہے تو یہ بھی اسی کی نظیر ہے دونوں کے مابین فرق ڈھونڈنا مشکل ہے (فرق تو ہے کہ جادوگر قصد ونیت کے ساتھ پیسے لے کر کسی پر کوئی عمل کرتا ہے نیز جادوگر شریعت سے دور شخص ہوتا ہے بلکہ جیسا کہ ایک ماہر عملیات نے تائب ہونے کے بعد اپنی یادداشتوں میں لکھا کہ جادو سیکھنے کا آغاز نفیِ توحید اور اثباتِ شرک سے ہوتا ہے جب کہ نظر باز شخص عموماً پیشہ ور نہیں ہوتا بلکہ اس قصد ونیت کے بغیر ہی یہ کام ہو جاتا ہے، ہم کئی نیک مرد وحضرات کو جانتے ہیں جن کا نظر لگنا مشہور اور مجرب ہے) ابن بطال نے بعض اہلِ علم سے نقل کیا کہ حاکم کو چاہئے کہ اسے شخص کو جو (عموماً) نظر لگاتا پھرتا ہے گھر ہی میں رہنے کا پابند کر دے اگر فقیر ہے تو اس کا گھر بیٹھے روزینہ مقرر کر دے کہ اس کا ضرر مجذوم کے ضرر سے اشد ہے اور حضرت عمر نے ایک مجذوم کو لوگوں کے میل جول سے منع کر دیا تھا، اسی طرح لہسن کے ضرر سے بھی اشد ہے جس کے کھانے والے کو نبی اکرم نے حکم دیا کہ (جب تک اس کی بو باقی ہے) جماعت کو حاضر نہ ہو (نزلہ وزکام میں مبتلا شخص کو بھی چاہئے کہ مسجد نہ جائے کہ اس کی بو بھی ہے اور زکام کے اثرات منتشر ہونا بھی متوقَع ہے) نووی کہتے ہیں یہ قول صحیح و متین ہے کسی سے اس کے خلاف کی تصریح منقول نہیں۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ابوداؤد نے (الطب) میں نقل کیا۔

37 - باب رُقْيَةِ الْحَيَّةِ وَالْعَقْرَبِ (سانپ اور بچھو کاٹے کا دم)

یعنی اس کی مشروعیت، ترجمہ کے ساتھ حدیث باب کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، آگے ذکر ہوگا۔

- 5741حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الرُّقْيَةِ مِنَ الْحُمَةِ فَقَالَتْ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّقْيَةَ مِنْ كُلِّ ذِي حُمَةٍ

ترجمہ:عائشہ صدیقہؓ نے کہا کہ نبی پاک نے (سانپ، بچھو وغیرہ) ہر زہریلے جانور کے کاٹنے میں دم کرنے کی اجازت دی ہے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں ابونعیم کا اسی پر جزم ہے انہوں نے یہ حدیث محمد بن عبید بن حسان عنہ تخریج کی ہے، سلیمان شیبانی ابواسحاق ہیں یہ نام کی نست اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے۔ (رخص) یہ لفظ اس امر کا اشعار ہے کہ قبل ازیں رقی سے منع فرمایا ہوا تھا، پہلے باب میں اس کی تبیین کر چکا ہوں۔ (من کل ذی حمة) جائے مضموم اور میم مخفف کے ساتھ، باب (ذات الجنب) میں اس کا بیان گزر چکا، اس سے مراد (ذوات السموم) ہیں (یعنی زہریلے حشرات) ابواحوص عن شیبانی کی روایت میں ہے: (رخص فی الرقیة من الحیة و العقرب) (یعنی سانپ اور بچھو)۔

- 38 باب رُقْيَةِ النَّبِيِّ ﷺ (دمِ نبوی)

- 5742حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَثَابِتٌ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ ثَابِتٌ يَا أَبَا حَمْزَةَ اشْتَكَيْتُ فَقَالَ أَنَسٌ أَلَا أَرْقِيكَ بِرُقْيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَلَى قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا

(اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں) عبدالوارث سے ابن سعید اور عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (فقال ثابت) یعنی بنانی۔ (الباس) مواخات کے سبب ہمزہ حذف کر دیا اصل میں موجود ہے۔ (أنت الشافی) اس سے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایسے تسمیہ کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے جو قرآن میں مذکور نہیں دو شرطوں کے ساتھ: ایک یہ کہ یہ ایسا نام نہ ہو جو اللہ تعالیٰ کی شان کی نسبت سے موہمِ نقص ہو، دوم ایسا ہو جس کی اصل قرآن میں موجود ہو، یہ اسی قبیل سے ہے قرآن میں ہے: (فَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء :]۔ (لا شافی الخ) یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ ہر قسم کی دواء وتداوی میں تبھی نفع ہوگا اگر وہ اللہ کی تقدیر کے مصادف ہو وگرنہ کوئی فائدہ نہیں۔ (شفاء) مصدرِ منصوب (اشف) کے ساتھ، بتقدیر (ھو) رفع بھی جائز ہے۔ (لایغادر) اس کا بیان وحکمت کتاب المرضی کے اواخر میں گزری۔ (سقما) سین پر پیش اور قافِ ساکن کے ساتھ ہے، دونوں پر زبر بھی جائز ہے اس حدیث سے اخذ کیا جائے گا کہ ترجمہ میں اضافت فاعل کے لئے ہے بعض جگہ کچھ ایسی عبارت وارد ہے جو اس امر پر دال ہے کہ وہ مفعول کے لئے ہے اور یہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید کے حوالے سے جس میں ہے کہ حضرت جبرائیل نے آپ سے آ کر کہا کیا آپ بیمار ہیں؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا اس پر یہ دم کیا: (بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ اللَّهُ يَشْفِيكَ) حضرت عائشہ سے اس کا ایک بالمعنی شاہد بھی ہے۔

- 5743حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهِبِ الْبَاسَ اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثْتُ بِهِ مَنْصُورًا فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ نَحْوَهُ

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5744، - 5750

سند میں یحیی قطان، سفیان ثوری، سلیمان اعمش اور مسلم ابوالضحی ہیں جو بنسبت اپنے نام کے کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے کرمانی کی تجویز ہے کہ یہ مسلم بن عمران ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی مسروق سے روایت کرتے ہیں اور اعمش کی بھی ان سے روایت ہے، یہ تجویز فقط عقلی ہے محدث کی ساعت پہ یہ گراں ہے علاوہ ازیں میں نے مسلم بن عمران بطین کی مسروق سے کوئی روایت نہیں دیکھی اگرچہ یہ ممکن ہے، یہ روایت تو اعمش عن ابی الضحی عن مسروق سے ہے، مسلم نے اسے جریر عن اعمش عن ابی الضحی عن مسروق سے بھی نقل کیا ہے پھر اسے ہشیم، پھر شعبہ اور قطان عن ثوری کے حوالوں سے، سب اعمش سے اسی اسناد جریر کے ساتھ اس کے راوی ہیں تو واضح ہوا کہ یہاں بخاری کی سند میں مذکور مسلم، ابوالضحی ہیں کیونکہ یہاں بھی قطان اس کے راوی ہیں بس یہ ہوا کہ بعض نے نام اور بعض نے کنیت ذکر کی۔

(بعض أهله) ان کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔ (یمسح بیده الخ) یعنی تکلیف والی جگہ پر، بقول طبری یہ بطریقِ تفاؤل تھا تا کہ یہ تکلیف زائل ہو۔(و أنت الشافی)نسخۂ کشمیہنی میں واؤ کے بغیر ہے۔(اشفه) میں ضمیر علیل کے لئے ہے یا یہ ہاء السکت ہے۔(لا شفاء) مبنی علی الفتح کے ساتھ، خبر محذوف ہے ای (لنا) یا (له)۔ (إلا شفاء ك) رفع کے ساتھ اس طور کہ (لا شفاء) سے بدل ہے۔(قال سفیان) اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔ (حدثت به منصورا) یعنی ابن معتمر، اس کے ساتھ مسروق تک اس حدیث میں دو طرق ہو گئے اگر اگلا طریق بھی ساتھ ملا لیا جائے تب حضرت عائشہ تک دو طرق بنے اگر اسے حدیثِ انس کے ساتھ ضم کیا جائے تو نبی اکرم تک دو طرق بنے۔(نحوه)ان کا سیاق کتاب المرضی کے اواخر میں گزرا ہے، اعمش و منصور پر ان کے اور مسروق کے درمیان واسطہ کے ضمن میں اختلاف کے بیان کے ساتھ۔

اس حدیث کو مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب اور الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 5744حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَرْقِي يَقُولُ امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ بِيَدِكَ الشِّفَاءُ لَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا أَنْتَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5743، - 5750

نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔(کان یرقی) قاف کی زیر کے ساتھ، یہ سابقہ روایت میں مذکور: (کان یعوذ) کے معنی میں ہے شائد اسی نکتہ کے ابراز کے لئے عروہ کا طریق تخریج کیا اگرچہ مسروق کا سیاق اتم ہے لیکن عروہ نے اس کے رقیہ ہونے کی تصریح کی تو اس لحاظ سے یہ حدیثِ انس کے موافق ہوا۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5745حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا .طرفه - 5746

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ نبی پاک مریض پر یہ دعا پڑھا کرتے تھے: بسم اللہ! یہ ہماری زمین کی مٹی اور ہمیں سے کسی کا تھوک ہے، ہمارے بیمار کو ہمارے پروردگار کے حکم سے شفا ہو جائے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جیسا کہ دوسرے طریق میں اس کی تصریح کی اسے اس لئے مقدم کیا کہ سفیان نے تصریح بالتحدیث کی ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ صدقہ سے مراد ابن فضل مروزی ہیں، عبدربہ بن سعید یحی بن سعید انصاری کے بھائی ہیں، یہ بھی ثقہ ہیں مگر یحی اشہر اور اکثر حدیثاً تھے۔ (كان يقول للمريض الخ) صدقہ کی روایت میں ہے: (كان يقول في الرقية) مسلم کی ابن ابوعمر عن سفیان سے روایت کے شروع میں یہ زیادت ہے: (كان إذا اشكى الإنسان أو كانت به قرحة أو جرح قال النبي ﷺ بإصبعه هكذا) یعنی کسی شخص کو کوئی عارضہ، پھنسی یا زخم ہوتا تو نبی اکرم یہ کرتے، سفیان نے اپنی سبابہ انگلی زمین پر رکھ کر اٹھایا (گویا تھوڑی سی مٹی لگاتے اور متاثرہ جگہ پر اسے لگا کر یہ فرماتے)۔ (تربة أرضنا) یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای (هذه تربة الخ)، حدیث کا جملہ :(بريقة بعضنا) اس امر پر دال ہے کہ دم کرتے ہوئے تھوڑا سا لعاب دہن نکالتے تھے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ آپ اپنا تھوڑا سا لعاب دہن لے کر اپنی سبابہ انگلی مبارک پر لگاتے پھر اسے مٹی پر رکھتے تھوڑی سی اسے لگ جاتی پھر اسے متاثرہ جگہ پر یا جریح پر رکھتے اور اس دوران یہ مذکورہ کلمات ارشاد فرماتے

قرطبی کہتے ہیں اس میں تمام آلام پر دم کرنے کرانے کا جواز ثابت ہوا اور یہ کہ یہ ان کے ہاں امرِ فاشی و معلوم تھا، کہتے ہیں نبی اکرم کی انگشت مبارک مٹی پر رکھنا اور پھر اسے دم کے وقت متاثرہ جگہ رکھنا اس کے استحباب پر دال ہے، لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء کا خیال ہے کہ اس میں نکتہ یہ ہے کہ زمین کی مٹی اپنی برودت اور خشکی کے سبب موضعِ الم کو اس تکلیف سے نجات دلا سکتی ہے اور اس کی طرف انصبابِ مواد روک سکتی ہے پھر اس کی خشکی زخم خشک اور مندمل کرنے میں مفید ہے، ریق کی بابت کہتے ہیں یہ تحلیل، اِنضاج اور اِبرائے زخم اور ورم کے ساتھ مختص ہے بالخصوص بھوکے روزہ دار کی ریق، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ فوائد تب حاصل ہوں اگر معالجہ کے قوانین کے مطابق مٹی اور ریق کی مناسب مقدار ملحوظ رکھی جائے اور اوقات کی پابندی کی جائے (یعنی جس طرح دوائیں پابندی کے ساتھ اوقات پر لی جاتی ہیں) اصل بات یہ ہے کہ یہ اسمائے ربانی اور اس کے رسول کے آثار کے ساتھ تبرک کے باب سے ہے ، زمیں پر انگلی رکھنا شائد کسی خاصیت کی وجہ سے ہوسکتا ہے یا آثارِ قدرت کے اخفاء کی حکمت کے مدنظر معلوم اسباب اختیار کرنے کے ساتھ، بیضاوی کہتے ہیں طبی مباحث اس امر کے شاہد ہیں کہ لعاب کا نضج اور تعدیلِ مزاج میں دخل ہے اور وطن کی مٹی کی حفظِ مزاج اور دفعِ ضرر میں تاثیر ہے انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مسافروں کو چاہئے کہ وہ اپنے علاقہ کی کچھ خاک اپنے ہمراہ رکھیں اگر وطن کا پانی ساتھ رکھنے سے عاجز رہیں اور جب مختلف پانیوں پر وارد ہوں تو چٹکی بھر مٹی اپنے پانی کے برتن میں ڈال لیں تا کہ اس کی مضرت سے محفوظ رہیں، لکھتے ہیں دم اور عزائم (یعنی تعاویذ) کے آثارِ عجیب ہیں عقول ان کی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہیں، تورپشتی کہتے ہیں

اس چٹکی بھر خاک سے فطرتِ آدم اور لعابِ نطفہ کی طرف اشارہ ہے گویا وہ لسانِ حال سے متضرع ہے کہ تونے اصلِ اول کومٹی سے اختراع کیا پھر تو نے اسے ماءِ مہین (یعنی منی) سے مبدع کیا تو (اے اللہ) تجھ پر آسان ہے کہ جس کی یہ نشأت ہے تو اسے شفا دے، نووی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ (تربة أرضنا) سے مراد مدینہ ہے، اس کی برکت کے مدنظر اور (بعضنا) سے اشارہ نبی اکرم کی ذات کی طرف ہے، آنجناب کے لعابِ دہن کے شرف کے مدِ نظر لہذا یہ مخصوص ہے یقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے۔ (يشفى سقيمنا) يشفى کو معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوداؤد اور نسائی کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں ان صحابی کا نام مذکور ہے جنہیں یہ دم فرمایا اس میں ہے کہ نبی پاک حضرت ثابت بن قیس کے پاس گئے جو مریض تھے تو فرمایا: (اكشف البأس الخ) اس میں ہے پھر زمین سے تھوڑی سے مٹی لے کر اسے ایک پیالہ میں رکھا پھر اس پر پھونک ماری اور اسے ان پہ ڈال دیا۔

- 5746حَدَّثَنِي صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ فِي الرُّقْيَةِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا وَرِيقَةُ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا .(سابقہ)طرفہ - 5745

علامہ انور (تربة أرضنا) کے تحت لکھتے ہیں شائد اسے آپ پھوڑے کے گرد ملتے ہوں یا اس پر مرہم کی طرح لگاتے ہوں (ريقة بعضنا) کے تحت کہتے ہیں شائد اصل ترکیب (بعض ريقتنا) ہو تو اس میں سجع کی رعایت سے قلب ہو گیا۔

- 39 باب النَّفْثِ فِي الرُّقْيَةِ (دم میں پھونک مارنا)

اس ترجمہ کے ساتھ دم کرتے ہوئے نفث کے منکرین کا رد کیا جیسے تابعین میں سے اسود بن یزید جنہوں نے اس آیت سے تمسک کیا: (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ)[الفلق :۴] ابراہیم نخعی نے قرآنی آیات کے ساتھ دم کرنے میں نفث کا انکار کیا اسے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے، جہاں تک اسود کا موقف ہے ان کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ مذموم نفث وہ جو جادوگروں اور اہلِ باطل کا ہو اس سے مطلقا اس کی ذم ثابت نہیں ہوتی بالخصوص صحیح احادیث میں اس کے ثبوت کے بعد، جہاں تک نخعی ہیں تو باب کی حدیثِ ابوسعید ان کے خلاف حجت ہے کیونکہ نبی اکرم کو سارا واقعہ بتلایا جس میں سورہ فاتحہ پڑھ کر نفث کرنے کا بھی ذکر ہے تو آپ نے کوئی انکار نہ فرمایا، دوسری حدیث میں تو آنجناب کے قول سے اس کا ثبوت واضح ہے۔

- 5747حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفِثْ حِينَ يَسْتَيْقِظُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَيَتَعَوَّذْ مِنْ شَرِّهَا فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَقَالَ أَبُو سَلَمَةَ وَإِنْ كُنْتُ لَأَرَى الرُّؤْيَا أَثْقَلَ عَلَيَّ مِنَ الْجَبَلِ فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ فَمَا أُبَالِيهَا

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۵۷) أطرافه 3292، 6984، 6986، 6995، 6996، 7005، - 7044

سلیمان سے ابن بلال اور یحی سے مراد انصاری ہیں سند کے سب راوی مدنی ہیں۔ (الرؤیا من اللہ) کتاب التعبیر میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (وقال أبو سلمة) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (أتقل الخ) کیونکہ ان کے متوقع شر سے ڈرتے تھے۔

علامہ انور (الرؤیا من اللہ) کے تحت لکھتے ہیں یہاں تقسیمِ ثنائی جبکہ بعض دیگر احادیث میں ثلاثی ہے پھر حدیث نے یہاں انواعِ رؤیا کی معرفت کیلئے کوئی ضابطہِ کلیہ بیان نہیں کیا البتہ ایک نشانی بتلا دی جو اس بارے نفع دے گی تو فرمایا جو خواب بظاہر مبارک (اور اچھا) لگے وہ اللہ کی طرف سے اور جو بظاہر مشوش ہو وہ شیطان کی طرف سے ہوگا، یہ کلیہ نہیں لہذا اسے مطرد قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اس کا عکس، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں رازی نے آیت: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا) کے ذیل میں ایک حکایت لکھی ہے کہ ایک خاتون نے بادشاہ کو کسی غیبی معاملہ کی خبر دی تو ویسے ہی ہوا جیسا اس نے بتلایا تھا، شوکانی آئے اور اس معاملہ کو زیغِ فلسفہ قرار دیا، میں کہتا ہوں ان پر تعجب! کیا یہ بات جاننے سے عاجز رہے کہ ان کے ہاں اخبارِ غیب کے چھیالیس فن ہیں، بعض حضرات کیلئے غیوب کے ساتھ فطری مناسبت ہو سکتی ہے جس کے سبب وہ ان کی بابت خبر دیتے ہیں اور ان کی اِخبار کے مطابق ہی واقع ہوتا ہے، اگر تفصیل چاہو تو مقدمہ ابن خلدون کا مطالعہ کرو، بہت خوب کہا جو کہا گیا کہ آدمی اگر اپنے غیرِ فن میں بات کرے تو عجائبات سرزد ہوں گے۔

5748 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها- قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَفَثَ فِي كَفَّيْهِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَبِالْمُعَوِّذَتَيْنِ جَمِيعًا ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَمَا بَلَغَتْ يَدَاهُ مِنْ جَسَدِهِ قَالَتْ عَائِشَةُ فَلَمَّا اشْتَكَى كَانَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ بِهِ قَالَ يُونُسُ كُنْتُ أَرَى ابْنَ شِهَابٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ إِذَا أَتَى إِلَى فِرَاشِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۸۴) .طرفاه 5017، - 6319

سلیمان سے ابن بلال اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (ثم یمسح الخ) مفضل بن فضالہ کی عقیل سے روایت میں ہے کہ جسم میں جہاں جہاں ہاتھ پہنچ سکتا پھیرتے، آغاز سرِ مبارک اور چہرہِ اقدس سے کرتے پھر سامنے والے حصہ پر ہاتھ پھیرتے۔ (فلما اشتکی الخ) اس حصہِ حدیث کے ساتھ سلیمان یونس سے متفرد ہیں، الوفاۃ النبویۃ میں ابن مبارک عن یونس کی روایت میں گزرا تھا کہ جب مرض الموت میں ہوئے تو میں نے نفث کرنا شروع کر دیا اسے مسلم نے بھی ابن وہب عن یونس سے نقل کیا ہے مگر یہ حصہ ذکر نہیں کیا۔ (قال یونس کنت أری الخ) یہ عقیل عن ابن شہاب کی روایت میں واقع ہے عبد بن حمید کے ہاں اس میں ان حضرات کے رد کا اشارہ ہے جو اس روایت کو شاذ سمجھتے ہیں کہ محفوظ یہ ہے کہ آنجناب بیماری میں یہ کیا کرتے تھے جیسا کہ مالک وغیرہ نے روایت کیا تو اس زیادت نے دلالت کی کہ آپ سونے کیلئے جب بستر پر جاتے تب بھی یہی عمل کرتے تھے اور بیماری کے عالم میں بھی یہ کرتے لہذا دونوں روایتوں کے مابین کوئی منافات نہیں، فضائل القرآن میں بعض کا یہ قول گزرا کہ یہ ایک ہی سند کے ساتھ زہری سے دو حدیثیں ہیں۔

5749 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَهطًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ انْطَلَقُوا فِي سَفرَةٍ سَافَرُوهَا حَتَّى نَزَلُوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمْ فَلُدِغَ سَيِّدُ ذَلِكَ الْحَيِّ فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهطَ الَّذِينَ قَدْ نَزَلُوا بِكُمْ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ .فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا يَا أَيُّهَا الرَّهطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ فَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ نَعَمْ وَاللَّهِ إِنِّي لَرَاقٍ وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَقَدِ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلاً فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ فَانْطَلَقَ فَجَعَلَ يَتْفُلُ وَيَقْرَأُ (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) حَتَّى لَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلَبَةٌ قَالَ فَأَوْفَوْهُمْ جُعْلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ فَقَالَ بَعْضُهُمُ اقْسِمُوا فَقَالَ الَّذِي رَقَى لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَنَذْكُرَ لَهُ الَّذِي كَانَ فَنَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ أَصَبْتُمُ اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهمٍ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2276، 5007، - 5736

یہ کتاب الاجارہ میں مشروحا گزری ہے وہاں تھا: (فجعل يتفل الخ) اور پہلے بیان کیا کہ نفث تفل سے کم تر ہوتا ہے (یعنی تفل میں زیادہ تھوک کا استعمال ہے) اور اگر تفل جائز ہے تو نفث تو بطریق اولیٰ ہوئی۔ (ما به قلبة) یعنی کوئی تکلیف نہ رہی کہ جس کی وجہ سے بستر پر کروٹیں بدلتا ہو، بعض کے مطابق اس کی اصل قلاب ہے جو اونٹوں کی ایک بیماری ہے جو ان کے دل کو زد میں لے لیتی ہے اور وہ اسی دن مر جاتے ہیں (شائد اونٹوں کا ہارٹ اٹیک)۔

- 40 باب مَسْحِ الرَّاقِي الْوَجَعَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى (دم کرتے ہوئے متاثرہ جگہ پر دایاں ہاتھ پھیرنا)

- 5750 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَوِّذُ بَعْضَهُمْ يَمْسَحُهُ بِيَمِينِهِ أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا فَذَكَرْتُهُ لِمَنْصُورٍ فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ بِنَحْوِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5743، - 5744

یحی قطان ثوری سے راوی ہیں۔ (فذكرته لمنصور) ذکرت کے فاعل سفیان ہیں قبل ازیں اسکی تصریح گزری۔

41 - باب فِى الْمَرْأَةِ تَرْقِى الرَّجُلَ (عورت سے مرد کو دم کرانا)

5751 - حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِىُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ كَانَ يَنْفِثُ عَلَى نَفْسِهِ فِى مَرَضِهِ الَّذِى قُبِضَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنَا أَنْفِثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ فَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا فَسَأَلْتُ ابْنَ شِهَابٍ كَيْفَ كَانَ يَنْفِثُ قَالَ يَنْفِثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۴۷۴) أطرافه 4439، 5016، 5735

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔

42 - باب مَنْ لَمْ يَرْقِ (دم نہ کرانے والے)

(یرق) یائے مفتوح اور کسرِ قاف کے ساتھ صیغہِ معلوم اور یائے مضموم اور قافِ مفتوح کے ساتھ صیغہِ مجہول۔

5752 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما - قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِىُّ ﷺ يَوْمًا فَقَالَ عُرِضَتْ عَلَىَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِىُّ مَعَهُ الرَّجُلُ وَالنَّبِىُّ مَعَهُ الرَّجُلاَنِ وَالنَّبِىُّ مَعَهُ الرَّهْطُ وَالنَّبِىُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ وَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَرَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ أُمَّتِى فَقِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ ثُمَّ قِيلَ لِى انْظُرْ. فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَقِيلَ لِى انْظُرْ هَكَذَا وَهَكَذَا فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَقِيلَ هَؤُلاَءِ أُمَّتُكَ وَمَعَ هَؤُلاَءِ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ فَتَفَرَّقَ النَّاسُ وَلَمْ يُبَيَّنْ لَهُمْ فَتَذَاكَرَ أَصْحَابُ النَّبِىِّ ﷺ فَقَالُوا أَمَّا نَحْنُ فَوُلِدْنَا فِى الشِّرْكِ وَلَكِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَكِنْ هَؤُلاَءِ هُمْ أَبْنَاؤُنَا فَبَلَغَ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ هُمُ الَّذِينَ لاَ يَتَطَيَّرُونَ وَلاَ يَسْتَرْقُونَ وَلاَ يَكْتَوُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا فَقَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 3410، 5705، 6472، 6541.

(حصين بن نمير) یہ واسطی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسی اسناد کے ساتھ احادیث الانبیاء میں گزری ہے مگر بالاختصار، باب (من اکتوی) میں بعینہ یہی حدیث ایک دیگر سند کے ساتھ حصین بن عبد الرحمن کے حوالے سے نقل ہو چکی

ہے وہاں بعض کے حوالے سے شروع میں ایک قصہ کی زیادت کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ اس کی شرح کتاب الرقاق میں ہوگی، یہاں غرضِ ترجمہ اس کا جملہ :(هم الذين لا يتطيرون الخ)ہے طیرہ کا ذکر آگے آرہا ہے کی کا گزر چکا، جہاں تک رقی ہے تو اس کے اور کی کے کارہین نے اس حدیث کے ساتھ تمسک کیا ہے، ان کا دعوی ہے کہ یہ توکل کیلئے قادح ہیں باقی اشیاء نہیں، علماء نے اس کے کئی جوابات دیئے ہیں ایک جوطبری، مازری اور ایک جماعت نے دیا کہ یہ محمول ہے اس پر جو طباعیین کا اعتقاد ہے کہ ادویہ بالطبع نافع ہیں جیسا کہ اہلِ جاہلیت خیال کرتے تھے دیگر نے کہا وہ دم جس کا ترک تعریف کیا گیا یہ وہ جو کلامِ جاہلیت اور ایسی عبارات پر مشتمل ہوتا تھا جن کا معنی سمجھ میں نہ آتا تھا کیونکہ احتمال ہے کہ کفریہ کلمات ہوں بخلاف ذکر وغیرہ کے ساتھ دم کرنے کرانے کے، عیاض وغیرہ نے اس کا تعاقب کیا کہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ ان ستر ہزار کو دوسروں پر امتیاز حاصل ہے اور ایسی فضیلت جس کے ساتھ وہ منفرد ہیں ان سے جو اصلِ فضل و دیانت میں ان کے مشارک ہیں، اور جو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ دوائیں بالطبع نافع ہیں، جو جاہلیت کے دم کراتے تھے وہ تو مسلمان ہی نہ تھے لہذا یہ جواب قابلِ تسلیم نہیں،

دوسرا جواب داؤدی اور ایک گروہ نے یہ دیا کہ حدیث سے مراد صحت کی حالت میں جو ان امور سے پرہیز کرتے ہیں بخلاف ان کے جو یہ سب متوقع بیماریوں کے اندیشہ سے کرتے ہیں لیکن جو وقوعِ مرض کے بعد دواء و دم استعمال کرے وہ اس میں شامل نہیں، یہی جواب باب(من اكتوى) میں ابن قتیبہ کے حوالے سے ذکر کیا تھا ابن عبدالبر کا بھی یہی اختیار ہے البتہ بیماری سے قبل وقوعِ استعاذۃ کا ثبوت اس کے لئے معکر ہے، تیسرا جواب حلیمی نے یہ دیا کہ حدیث میں ان مذکورین سے مراد وہ ہیں جو امورِ دنیا اور جو اس میں دفعِ عوارض کے اسباب ہیں، سے غافل ہیں انہیں کچھ علم نہیں اکتواء کیا ہے اور استرقاء کیا ہے؟ اگر بیمار ہو جائیں یا کسی تکلیف میں ہوں تو ان کا ملجا فقط دعاء، اعتصام باللہ اور رضا بالتقدیر ہے وہ اطباء کی طب اور دم کرنے والوں کے دم سے انجان ہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ ترکِ رقی و کی سے مراد دفعِ امراض میں اللہ پر مکمل اعتماد اور اس کی قدر کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا ہے نہ کہ ان کے جواز میں قدح کہ صحیح احادیث میں ان کا وقوع ثابت ہے لیکن مقامِ رضا و تسلیم اسباب اختیار کرنے سے اعلی ہے، خطابی اور ان کے اتباع نے اسی تاویل کو اختیار کیا، ابن اثیر لکھتے ہیں یہ اولیاء کی صفت ہے جو دنیا اور اس کے اسباب و علائق سے منہ موڑے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ خواص اولیاء ہیں، نبی اکرم کی طرف سے فعلاً اور امراً ان کا استعمال اس پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ آپ تو پہلے سے مقاماتِ عرفان اور درجاتِ توکل کے اعلی درجہ پر فائز تھے (یعنی آپ تو پہلے سے بخشے بخشوائے ہیں جبکہ یہ ستر ہزار وہ جو اس عمل کی وجہ سے بلا حساب بخش دیئے جائیں گے) آپ نے ان کا استعمال تشریع کیلئے اور بیانِ جواز کیلئے فرمایا اس کے باوجود اس امر نے آپ کے توکل میں کوئی کمی نہیں آنے دی کیونکہ یقیناً آپ کامل التوکل تھے تو اسباب کا تعاطی اور استعمال اس ضمن میں موثر نہیں بخلاف آپ کے غیر کے خواہ کتنا ہی کثیر التوکل ہو، طبری لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ توکل کا مستحق نہیں مگر وہ جس کے دل میں کسی بھی چیز حتی کہ درندوں اور دشمنوں کا بھی خوف نہ ہو اور جو طلبِ رزق میں سعی نہ کرے نہ کسی تکلیف کا علاج کرائے، حق یہ ہے کہ جس کا اللہ پر بھروسہ اور یقین ہے کہ اس کی قضاء ہو کر رہتی ہے تو اس کے اس بھروسہ و توکل کیلئے اس کا اسباب استعمال کرنا قادح نہیں اس کی اور اس کے رسول کی سنت کی اتباع کرتے ہوئے، آنجناب نے جنگ میں دو دو زرہیں زیبِ تن کیں، سر مبارک پر خود بھی رکھا، گھاٹی پر تیر انداز مقرر کئے، مدینہ کے گرد خندق کھدوائی،

حبشہ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کا حکم دیا اور خود بھی ہجرت کی اسی طرح اکل وشرب کے اسباب اختیار کئے، اہل خانہ کیلئے سامانِ خورد ونوش کا ذخیرہ بھی کیا کبھی اس بات کا انتظار نہ کیا کہ آسمان سے آپ کے لئے من وسلویٰ اترے حالانکہ آپ تمام مخلوق سے زیادہ حقدار تھے کہ آپ کیلئے ایسا ہوتا اور اس شخص سے جس نے آپ سے پوچھا تھا کیا میں اونٹنی کو باندھ دوں یا ایسے ہی کھڑا کردوں؟ فرمایا تھا: (اعقلها و توکل) یعنی باندھ دو اور توکل کرو تو گویا اشارہ دیا کہ احتیاط دافعِ توکل نہیں۔

43 - باب الطِّيَرَةِ (بدشگونی لینا)

طاء کی زیر اور یائے مفتوح کے ساتھ کبھی اسے ساکن بھی کر دیا جاتا ہے، یہ تشاؤم بالشین (یعنی کسی عیب اور عذر والے کو دیکھ کر نحوست پکڑنا) یہ (تطیّر) کا مصدر ہے جیسے (تحَيَّرَ حَيْرة) بعض اہلِ لغت نے کہا اسی وزن پر بس یہی دو مصادر ہیں، تعاقب کیا گیا کہ (طیبة) بھی مسموع ہے بعض نے (تولة) بھی معرضِ استشہاد میں پیش کیا مگر یہ محل نظر ہے، اصلِ تطیُّر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں پرندے پر اعتماد کرتے مثلاً اگر کوئی اپنی ضرورت کے تحت نکلا ہے تو اگر دیکھا کہ کوئی پرندہ اس کی داہنی جہت سے اڑ کر گیا ہے تو اس سے وہ نیک فال لیتا اور اپنی مہم جاری رکھتا اور اگر دیکھتا کہ پرندہ بائیں طرف کو اڑا ہے تو اس سے وہ بدفال لیتا اور لوٹ آتا (جیسے ہندوؤں کے بارہ میں بتلایا جاتا ہے کہ کالی بلی اگر راستہ کاٹ دے تو اس سے بدفال لیتے اور لوٹ آتے ہیں) کئی دفعہ وہ (کسی جگہ بیٹھے ہوئے) پرندے کو خود اڑاتے تو شرع نے اس سے منع کر دیا، وہ اسے سانح اور بارح کے نام سے پکارتے تھے تو سانح وہ ہوتا جو اڑان کے دوران اپنا داہنا حصہ دیکھنے والے کے سامنے کرتا بایں طور کہ اس کے بائیں طرف سے اڑ کر اس کے داہنی جانب جاتا، بارح جو اس کے برعکس ہوتا تو سانح کے ساتھ نیک فال اور بارح کے ساتھ بدفال لیتے کیونکہ اس صورت میں اس پر تیر چلانا امکان میں نہ ہوتا تھا الا یہ کہ وہ اس کی طرف منحرف ہو (تو اس سے بدفال لیتے کہ جس کام کیلئے نکلا ہے وہ بھی اس کے بس میں نہ ہوگا) تو یہ ایک بے اصل تکلف تھا کہ پرندے کو کیا شعور وتمیز کہ کس طرف سے اڑنا ہے کئی عقلائے جاہلیت نے اپنے اشعار میں اس کا رد وانکار بھی کیا، ایک کا قول ہے: (الزجر و الطير و الكُهَّانُ كلهم مُضَلِّلُون و دُون الغيب أقفال) (یعنی کوے وغیرہ پرندوں سے فال لینا اور کاہنوں کی پیشین گوئیاں گمراہ کن ہیں غیب تو قفلوں میں بند ہے) ایک نے کہا: (و ما عاجلاتُ الطَّيرِ تُدْني مِنَ الفتىٰ نَجاحاً و لا عن رَيْثهن قصور) (یعنی تیز رفتار پرندے کسی سے کامیابی قریب نہیں کر سکتے اور نہ ان کے نہ اڑنے میں کوئی نقصان ہے) ایک کا شعر ہے: (لَعَمْرُكَ ما تَدْرِي الطوارقُ بالحصى ولا زاجرات الطير ما اللهُ صانع) (یعنی اللہ کی صنیع کا کسے علم ہے) دراصل یہ ان کے کاہنوں اور شیاطین نے ان کیلئے مزین کر رکھا تھا اس کے کچھ بقیہ آثار بعض مسلمانوں میں بھی رہ گئے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (لا طيرة والطيرةُ علىٰ مَنْ تَطَيَّرَ) (یعنی بدفال پکڑنے کی کوئی حیثیت نہیں، جو ایسا اعتقاد رکھے اس کیلئے اسکی تاثیر ہوسکتی ہے) عبد الرزاق نے معمر عن اسماعیل بن امیہ عن النبی ﷺ سے روایت کیا: (ثلاثةٌ لا يَسْلَمُ منهن أحدٌ: الطيرة و الظن و الحسد فإذا تطيَّرتَ فلا تَرجعُ و إذا حسدتَ فلا تَبغ و إذا ظننت فلا تُحَقِّقْ) (یعنی تین امور ایسے ہیں جن سے کوئی سالم نہیں: نحوست لینا، ظن کرنا اور حسد کرنا تو نحوست پکڑتے ہوئے

واپس نہ لوٹو، حسد کرو تو دراز دستی نہ کرو اور اگر ظن ہو تو اسے بروئے کار نہ لاؤ) یہ مرسل یا معضل ہے لیکن حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بیہقی نے شعب میں اور ابن عدی نے کمزور سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ: (إذا تطیرتم فَامْضُوا و علَى الله فتو کلُوا) (یعنی نحوست کے خیالات کی پرواہ نہ کرو بلکہ اللہ پہ توکل کرتے ہوئے جاری رہو) طبرانی نے حضرت ابو درداء سے مرفوعا روایت کیا: (لن ینال الدرجاتِ العُلا مَنْ تَکَهَّنَ أو اسْتَقْسَمَ أوْ رَجَعَ مِنْ سَفرٍ تطَیُّراً) (یعنی تکھن، استقسام اور نحوست پکڑتے ہوئے سفر ادھورا چھوڑ کر واپس ہونے والے بلند درجات حاصل نہیں کر سکتے) اس کے رجال ثقات ہیں مگر میرا گمان ہے کہ سند میں انقطاع ہے عمران بن حصین کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بزار نے جید سند کے ساتھ ایک حدیث کے اثناء تخریج کیا، ابو داؤد اور ترمذی۔ اور انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (الطیرة شرکٌ و ما مِنَّا إلا تَطَیَّرَ و لکن الله یُذهبه بالتوکل)، (و ما منا الخ) ابن مسعود کی کلام ہے جو حدیث میں مدرج ہوئی سلیمان بن حرب شیخ بخاری نے اس کی تبیین کی ہے جیسا کہ ترمذی نے بخاری کے حوالے سے ذکر کیا، اسے شرک اسلئے قرار دیا کیونکہ وہ اپنے اعتقاد میں اسے جالبِ نفع اور دافعِ ضرر سمجھتے تھے گویا اسے اللہ تعالی کے ساتھ شریک کر دیا، آپ کا قول(و لکن الله یذهبه بالتوکل) اشارہ ہے اس کے ساتھ واقع کی طرف جس پر رضا و تسلیم کا اظہار کیا اور طیرہ وغیرہ کی کوئی پرواہ نہ کی، بیہقی نے شعب میں عبداللہ بن عمرو سے موقوفا نقل کیا: (مَنْ عَرَضَ له مِن هذه الطیرة شیءٌ فَلْیَقُلْ اللهم لا طیرَ إلا طیرُك و لا خیرَ إلا خیرُكَ و لا إلهَ غیرُك)۔

- 5753حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا یُونُسُ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى وَلاَ طِیَرَةَ وَالشُّؤْمُ فِی ثَلاَثٍ فِی الْمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالدَّابَّةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۷۴) .أطرافه 2099، 2858، 5093، 5094، - 5772

شیخ بخاری مسندی ہیں۔ (لا عدوی الخ) اس حدیث کی شرح اور اس کے سیاق میں اختلافِ رواۃ کا حال کتاب الجہاد میں بیان ہو چکا، تطیر اور تشاؤم ہم معنی ہیں تو اولا بطریقِ عموم اس کی نفی کی جیسے عدویٰ کی پھر ان تین مذکور اشیاء میں شؤم کا اثبات کیا وہاں اس بارے کی گئی تاویل کا ذکر کیا تھا ابو داؤد کی سعد بن ابو وقاص سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و إن کانت الطیرة فی شیء الخ) (کہ اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو یہ تین اشیاء ہیں)۔

اسے نسائی نے بھی (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

- 5754حَدَّثَنَا أَبُو الْیَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَیْبٌ عَنِ الزُّهْرِیِّ قَالَ أَخْبَرَنِی عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَیْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ یَقُولُ لاَ طِیَرَةَ وَخَیْرُهَا الْفَأْلُ قَالُوا وَمَا الْفَأْلُ قَالَ الْکَلِمَةُ الصَّالِحَةُ یَسْمَعُهَا أَحَدُکُمْ .

طرفه - 5755

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا کہ بدشگونی کوئی چیز نہیں، نیک فال عمدہ چیز ہے، لوگوں نے پوچھا فال کیا چیز ہے؟ فرمایا فال وہ اچھی بات ہے جو تم میں سے کوئی سنے۔

(و خیرھا الفأل) آمدہ باب میں اس کی شرح آئے گی گویا اشارہ کیا کہ طیرہ میں نفی اپنے ظاہر پر ہے لیکن شر میں، اس سے مستثنیٰ ہے اس میں خیر سے جو واقع ہو، آگے تفصیل آرہی ہے۔

- 44 باب الْفَأْلِ (نیک فال لینا)

کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے، جمع جزماً فؤول ہے (یعنی اس میں تسہیل نہیں)۔

- 5755 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ طِيَرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ قَالَ وَمَا الْفَأْلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ

(سابقہ) .طرفہ - 5754

(قال و ما الخ) کشمیہنی کے ہاں (قالوا) ہے۔ (الکلمة الصالحة الخ) ابوداؤد کی تخریج کردہ عروہ بن عامر کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کی مجلس میں طیرۃ کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا: (خیرھا الفأل و لا تَرُدُّ مسلماً فإذا رأیٰ أحدُکم ما یَکرَہ فلیقل اللھُمَّ لا یأتی بالحسنات إلا أنت و لا یدفع السیآت إلا أنت ولا حول ولا قوۃ إلا باللہ)، آپ کے قول (و خیرھا الفأل) کی بابت کرمانی اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں یہ اضافت (یعنی خیرھا میں) اس بات کی مشعر ہے کہ فال جملہ طیرۃ میں سے ہے مگر یہ بات درست نہیں بلکہ یہ اضافتِ توضیح ہے، پھر کہتے ہیں آپ کا تیامُن کی تقریر کرنا بھی جملہِ طیرۃ میں سے ہے تو اس حدیث نے تبیین کی کہ ہر تیامن تشاؤم کی طرح مردود نہیں بلکہ بعض تیامن مقبول ہے، بقول ابن حجر اول کے جواب میں صدرِ سوال کا دفع، ثانی میں تسلیمِ سوال اور دعوائے تخصیص ہے اور یہ اقرب ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا نقل کیا: (کان یُعجبُہ الفألُ و یَکرَہُ الطیرۃ) (کہ نیک فال آپ کو اچھی لگتی اور نحوست پکڑنے کو آپ برا سمجھتے تھے) ترمذی نے حابس تیمی سے روایت کیا کہ انہوں نے نبی پاک کو فرماتے سنا: (العین حق و أصدَقُ الطیرۃِ الفأل) (کہ نظر لگنا حقیقت ہے اور سچی ترین طیرہ نیک فال لینا ہے) تو اس میں تصریح ہے کہ فال بھی منجملہ طیرۃ سے ہے لیکن یہ مستثنیٰ ہے

طیبی کہتے ہیں (وخیرھا) کی ضمیرِ مونث طیرہ کی طرف راجع ہے اور معلوم ہے کہ طیرہ سب کا سب خیر سے خالی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی مانند ہے: (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا)[الفرقان : ۲۴] یہ ان کے زعم پر مبنی ہے (یعنی آیت کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ اہل جنت اہل جہنم کی نسبت زیادہ بہتر مقام وٹھکانے پر ہوں گے گویا ان کا مقام وٹھکانہ بھی اچھا ہے مگر اہل جنت کا زیادہ اچھا ہے) یہ دراصل مخادعت میں اِرخائے عنان ہے کہ کلام کا مقابل کے زعم پر اجراء کیا جائے تا کہ وہ اس میں تفکیر سے مشمئز نہ ہو اور اگر تفکر کرے تو منصفانہ طور سے حق کی طرف مائل ہو، تو آپکا قول (خیرھا الفأل) سامع کیلئے استماع وقبول میں اطماع (

یعنی طمع دلانا یا آمادہ کرنا) کی قبیل سے تھا یہ نہیں کہ حقیقۃً طیرہ میں خیر ہے، یا یہ ان کے قول: (الصیف أحرُّ مِن الشتاء) (کہ موسم گرما موسمِ سرما سے زیادہ گرم ہے) کی طرز پر ہے یعنی نیک فال اپنے باب میں طیرہ سے اس کے باب کے لحاظ سے ابلغ ہے! حاصل یہ کہ افعل تفضیل اس میں دونوں اشیاء کے مابین قدرِ مشترک کی جہت سے ہے جو ان ہر دو کی (فیما ھو فیه) (یعنی اپنی اپنی جگہ) تاثیر کا ہونا ہے اور فال ابلغ ہے، خطابی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ فال کا مصدر نطق و بیان سے ہے گویا وہ غیب سے آئی خبر ہے بخلاف طیرہ کے کہ وہ پرندے کی حرکت، اڑان یا اس کے نطق سے متعلق ہے، اس میں اصلاً بیان نہیں یہ تو سراسر اس شخص کا تکلف ہے جو پرندے کو اڑاتا ہے، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا تو ایک پرندے نے گزرتے ہوئے آواز نکالی، ایک شخص بولا: (خیر خیر) تو ابن عباس نے کہا اس کے پاس نہ خیر ہے اور نہ شر، فال اور طیرہ کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ فال اللہ کے ساتھ حسنِ ظن کے طریق سے ہے اور طیرہ ہمیشہ سوء میں ہوتا ہے اسی لئے اسے مکروہ سمجھا گیا، نووی کہتے ہیں فال کا استعمال فیما یسوء اور فیما یَسُرُّ (یعنی جو برا لگے اور جو اچھا لگے) دونوں میں ہوتا ہے اکثر سرور میں ہے جبکہ طیرۃ ہمیشہ شؤم میں ہوتی ہے کبھی مجازاً سرور میں بھی مستعمل ہے اور یہ بحسب الواقع ہے لیکن جہاں تک شریعت کا تعلق ہے اس نے اسے (ما یسوء) کے ساتھ اور فال کو (ما یسر) کے ساتھ مختص کیا، اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی طرف قصد نہ کیا جائے (یعنی قصداً فال لینے یا نکالنے کا فعل نہ کیا جائے جیسے لوگ دیوانِ حافظ سے یا قرآن سے فال نکالتے ہیں، ہاں اتفاق سے کوئی مسئلہ درپیش تھا تو کانوں میں اچھا کلمہ پڑ گیا یا اچھا جملہ نظر سے گزرا یا کوئی بھی خوشکن معاملہ تو اس سے فال اخذ کر لینا جائز ہے) وگرنہ یہ بھی طیرہ میں سے ہو جائے گی ابن بطال کہتے ہیں اللہ نے لوگوں کی فطرت میں اچھے کلمہ کی محبت وانس رکھا ہے جیسا کہ ان کی طبیعت میں خوشکن منظر یا صاف وشیریں پانی کیلئے ارتیاح رکھا ہے چاہے وہ اس کی ملکیت نہ ہو یا اسے پی نہ سکتا ہو، ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، حضرت انس سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم جب کسی حاجت کیلئے نکلتے تو اگر آپ اس قسم کا کلمہ: (یا نجیح یا راشد) سنتے تو یہ آپ کو اچھا لگتا، ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت بریدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کسی بھی شئ سے بد فال نہ لیتے تھے اور آپ جب کسی عامل کو روانہ کرتے تو اس کا نام پوچھتے اگر اس کا نام آپ کو پسند آتا تو خوش ہوتے اور اگر نام اچھا نہ ہوتا تو آپ کے چہرۂ مبارک پر کراہت کے آثار صاف دیکھے جا سکتے

بیہقی نے شعب میں حلیمی کی کلام نقل کی جس کا ملخص یہ ہے کہ جاہلیت میں تطیُّر یہ تھا کہ کسی کام کو نکلتے وقت پرندے کو اڑایا جاتا، یہی ما سبق ذکر کیا پھر کہتے ہیں وہ کوے کی کائیں کائیں اور ہرنیوں کے گزرنے سے نحوست پکڑتے تھے اس سب کو وہ تطیر کہتے، کہتے ہیں عجمیوں کے ہاں تشاؤم (مثلاً) یہ تھا کہ بچے کو معلم کی طرف جاتا دیکھنے کو نحوست خیال کرتے لیکن اگر اسے معلم سے واپس آتا دیکھتے تو اس سے نیک فال اخذ کرتے اسی طرح حاملہ اونٹنی کو دیکھنا نحوست اور وضعِ حمل کے بعد دیکھنے کو نیک فال سمجھتے اور اس قسم کے امور تو شریعت نے ان سب سے منع کیا اور فرمایا جس نے کہانت استعمال کی یا تطیر نے اسے سفر سے لوٹا دیا وہ ہم میں سے نہیں اور اس جیسی دیگر احادیث اور یہ اس لئے کہ اگر اعتقاد کرے کہ جس حالِ طیر کا وہ مشاہدہ کر رہا ہے وہی اس کے حسبِ ظن موجب ہے اور تدبیر کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہ کرے لیکن اگر اعتقاد یہ ہو کہ اللہ ہی مدبر ہے لیکن شر سے ڈرے کیونکہ تجارب نے ثابت کیا ہے کہ ان (یعنی پرندوں) کی کوئی خاص آواز یا حرکت کسی شر کا پیش خیمہ ہوتی ہے اس پر احتیاطاً واپس ہو لے (مگر اعتقاد میں یہی ہو کہ پرندے کی آواز یا

حرکت تو ایک علامت تھی اصل وہی جو قضاء وقدر نے لکھا ہے جیسے تجربات نے ثابت کیا ہے کہ زلزلہ آنے سے کچھ قبل کتے اور بلیاں بے چین ہوکر کثرت سے آوازیں نکالتے ہیں تو یہ سب دیکھ کر کچھ احتیاطی تدابیر کر لینا طیرہ میں شمار نہ ہوگا کیونکہ جاہلیت میں طیرہ یہ تھا کہ آدمی خود پرندے کو اڑاتا تاکہ دیکھے کہ داہنی جانب سے اڑا ہے یا بائیں جانب سے اور مذکورہ صورتحال اس سے مختلف ہے اور نیک فال لینا دراصل ایک طرح کی بشارت کے مترادف ہے وہ خود نہ اس کا خواہاں تھا نہ طلب گار) ہاں اگر اگر اللہ سے خیر کا سائل ہوکر اور اس کی پناہ کا طالب بن کر سفر جاری رکھا تو اسے (ان شاء اللہ) کوئی ضرر لاحق نہ ہوگا لیکن اگر دل میں واہمہ کو جگہ دی تو عین ممکن ہے اسکے ساتھ کوئی ناخوشگوار واقعہ بطورِ سزا پیش آجائے جیسے اہلِ جاہلیت کے ساتھ ہو جاتا تھا، حلیمی کہتے ہیں آنجناب کو فال اچھی لگتی تھی کیونکہ تشاؤم بغیر کسی محقق سبب کے اللہ تعالی کے ساتھ سوءِ ظن ہے جبکہ تفاؤل اس کے ساتھ حسنِ ظن کے مترادف ہے اور مومن کو حکم ہے کہ ہر حال میں اللہ کے ساتھ حسنِ ظن رکھے، طیبی لکھتے ہیں فال کی رخصت دینے اور طیرہ سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اگر کسی شیٔ کو دیکھے تو اسے اس کی اپنی طلبِ حاجت کیلئے اچھا محرِض خیال کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں اپنے کام پر جاری رہے لیکن اگر کچھ ناخوشگوار دیکھ کر جس کام سے چلا تھا اس سے لوٹ آئے تو یہ طیرہ ہے جس سے منع کیا گیا ہے اور یہ استعمال فی الشؤم کے ساتھ ہی مختص ہے۔

- 5756 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ الصَّالِحُ الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ

(سابقہ کی ہم معنی) .طرفه - 5776

اسے ابوداؤد نے اور (السیر) میں ترمذی نے بھی نقل کیا۔

- 45 باب لَا هَامَةَ (الومنحوس نہیں)

سب کے ہاں یہی ہے، اس کے تحت حدیثِ ابی ہریرہ:(لا عدوی و لا طیرة الخ) نقل کی پھر سات ابواب کے بعد اسی عنوان سے ایک ترجمہ باندھا جس کے تحت بھی یہی حدیثِ ابی ہریرہ نقل کی مگر مطولاً البتہ اس میں (و لا طیرة) مذکور نہیں، یہ نوادرِ بخاری میں سے ہے کہ ایک ہی حدیث پر دو جگہ ایک ہی عنوان سے ترجمہ قائم کیا، ہامہ کی شرح اگلے باب میں کرونگا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ تکرارِ ترجمہ سے انہوں نے ہامہ کی تفسیر میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے آگے تفصیل آئے گی۔

- 5757 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَكَمِ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ أَخْبَرَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ

(ایضاً) .أطرافه 5707، 5717، 5770، 5773، - 5775

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 46 باب الْكَهَانَةِ (کہانت)

ابن بطال کے ہاں یہاں (والسحر) بھی واقع ہے مگر میرے زیرِ مطالعہ بخاری کے نسخوں میں یہ موجود نہیں بلکہ جادو کے بارہ میں ایک مستقل ترجمہ اس کے بعد آرہا ہے، کہانت کاف مفتوح کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے علم غیب کا ادعاء کرنا اور استناد الی سبب کے ساتھ پیش آنے والے واقعات کی خبریں دینا، اس کی اصل یہ ہے کہ جن چپکے سے کلامِ ملائکہ میں سے کچھ سن لیتے تھے تو اسے کاہن کے کان میں ڈال دیتے، کاہن کا لفظ عراف (یعنی قیافہ شناس) پر بھی اطلاق ہوتا ہے اسی طرح منجم پر اور جو کنکریاں مار کر بتلاتا ہے، اس شخص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو کسی کا کوئی کام کرے اور اس کی حاجت پوری کرنے کی سعی کرے المحکم میں ہے کہ کاہن (القاضي بالغيب) ہے، الجامع میں ہے کہ عرب وقوع سے قبل کسی شیٔ کی بابت ہر بتلانے والے کو کاہن کہتے تھے خطابی کہتے ہیں کاہن لوگوں کے ذہن بہت تیز، ان کے نفوس شریر اور طبائع ناریہ ہوتی تھیں تو ان امور میں تناسب کے سبب شیاطین ان سے مانوس و مالوف ہو جاتے اور ان کی حسب الوسع مدد کرتے تھے، زمانۂ جاہلیت میں بالخصوص عربوں میں انقطاعِ نبوت کی وجہ سے کہانت عام تھی اس کی کئی اصناف تھیں ان میں سے جو وہ جنوں سے اخذ کرتے کیونکہ وہ آسمانوں کی جہت چڑھ جانے کی قدرت رکھتے تھے ایک دوسرے پر سوار ہو کر وہاں سے فرشتوں کے درمیان ہونے والی کلام سے کچھ اخذ کر کے نیچے والے کی طرف القاء کر دیتے وہ اسے اپنے سے نیچے والے کی طرف اسی طرح کرتے کرتے آخری جن اس کلامِ ماخوذ کو کاہن کے کان میں ڈال دیتا جو اس میں اپنی طرف سے اضافے شامل کر کے آگے بیان کر دیتا، طلوعِ اسلام اور نزولِ قرآن کے وقت شیاطین سے آسمان کی حفاظت کی جانے لگی اب جو کوئی ان میں سے آسمان کے نزدیک جاتا اس پر شہابِ ثاقب چھوڑا جاتا اب پہلے کی طرح ان کیلئے کلامِ ملائکہ کا اخذ و تلقی ممکن نہ رہا ہاں سب سے اوپر بیٹھا ہوا جن شہاب لگنے سے پہلے پہلے کبھی کوئی بات نیچے والے کی طرف ڈال دیتا اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ)[الصافات : ۱۰] اسلام سے قبل کاہنوں کی اکثر باتیں صحیح ثابت ہوتیں جیسے شق و سطیح وغیرہما کی اخبار میں آیا ہے لیکن اسلام کے بعد نادر و شاذ ہی کوئی بات درست ثابت ہوتی، دوسری قسم ایسی باتیں جو جن اپنے انسان ساتھیوں کو دور کی بتلاتے جنہیں دیگر آس پاس کے لوگ نہ جانتے یا وہ مطلقا ہی کسی انسان کے علم میں نہ ہوتیں، تیسری قسم وہ باتیں جو ظن و گمان اور اندازہ پر مبنی ہوتیں اس میں اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو صلاحیتیں عطا کی ہوئی ہیں (دورِ حاضر میں یہی قسم کثیر الوقوع ہے) اور اس میں بھی کثیر جھوٹ شامل ہوتا، چوتھی قسم ان باتوں کی جو تجربہ و عرف پہ مبنی ہوتیں جس سے وہ حوادث کے وقوع سے قبل خبر دے سکنے کے قابل ہوتے، اس آخری قسم میں سے جو سحر کے مضاہی ہوتی بعض کاہن اس ضمن میں زجر، طرق اور نجوم سے بھی استفادہ کرتے تھے، یہ سب شرعا مذموم ہیں کہانت کی ذم میں اصحابِ سنن کی حضرت ابو ہریرہ سے یہ مرفوع حدیث ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا، فرمایا جو کسی کاہن یا عراف کے ہاں آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ محمد ﷺ پر منزل کا کافر بنا، حضرات جابر اور عمران بن حصین کی روایتوں سے اس کا شاہد بھی ہے جنہیں بزار نے جید سندوں کے ساتھ نقل کیا ان میں ہے: (مَنْ أتىٰ كاهنا الخ) اسے مسلم نے کسی ام المومنین کے حوالے سے ۔بعض رواۃ نے حضرت حفصہ کا نام ذکر کیا، تخریج کیا اور ان کی روایت میں بجائے کاہن کے عراف کا لفظ ہے، ابو یعلی نے بھی اسے ابن مسعود سے جید سند کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن اس کے رفع کی تصریح نہیں کی، ظاہر ہے اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس کے الفاظ ہیں: (من أتى عرافا أو ساحرا) سب کے وعیدی الفاظ ایک جیسے ہیں وہی جو حدیثِ ابو ہریرہ میں

مذکور ہوئے صرف مسلم کی روایت میں ہے: (لم يُقبَلُ لهما صلاةُ أربعين يوما) کہ دونوں کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، طبرانی کے ہاں لین سند کے ساتھ حضرت انس کی مرفوع روایت میں ہے جو کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ حضرت محمد پر جو نازل ہوا، سے بری الذمہ ہوا اور جس نے تصدیق نہ کی (ایسے ہی شوقیہ چلا گیا) اس کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، پہلی احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف اس سے اولیٰ ہیں، قرطبی لکھتے ہیں وعید کبھی عدم قبولِ نماز اور کبھی تکفیر کے ساتھ وارد ہے تو یہ آنے والے کی دو حالتوں پر محمول ہے، عراف جو غیب کی باتوں کا کسی قسم کے فعل یا قول کے ساتھ استخراج کرتا ہے۔

- 5758 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ اقْتَتَلَتَا فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ فَأَصَابَ بَطْنَهَا وَهِيَ حَامِلٌ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا الَّذِي فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ مَا فِي بَطْنِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ فَقَالَ وَلِيُّ الْمَرْأَةِ الَّتِي غَرِمَتْ كَيْفَ أَغْرَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ لاَ شَرِبَ وَلاَ أَكَلَ وَلاَ نَطَقَ وَلاَ اسْتَهَلَّ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ

أطرافه 5759، 5760، 6740، 6904، 6909، - 6910.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں کے مقدمے کا فیصلہ فرمایا جو آپس میں لڑی تھیں ایک نے دوسری حاملہ کے پیٹ پر پتھر مارا جس کے نتیجہ میں بچہ اندر مر گیا یہ مقدمہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے بچہ کی دیت میں باندی یا غلام دینے کا حکم فرمایا یہ سن کر قاتلہ عورت کے وارث نے کہا جو بچہ پیٹ میں تھا اس نے نہ کھایا نہ پیا نہ بولا نہ چیخا تو اس کی دیت کیسی؟ وہ تو قابل معافی ہے نبی پاک نے فرمایا یہ تو کاہنوں کا بھائی معلوم ہوتا ہے۔

(عن ابن شهاب الخ) بطولہ نقل کیا، عبد الرحمٰن بن مسافر نے بھی لیث عنہ عن ابن شہاب سے یہی کیا، مالک نے ابن شہاب سے ولی المراۃ کا قصہ علیحدہ نقل کیا تو زہری سے مرسلا نقل کیا جیسا کہ بخاری نے آمدہ طریق میں بیان کیا ہے، لیث نے زہری سے اصلِ حدیث بغیر زیادت کے سعید بن مسیّب عن ابو ہریرہ سے نقل کی ہے، یہ الدیات میں آئے گی وہیں یونس کا طریق بھی تخریج کیا ہے جنہوں نے زہری عن ابی سلمہ وسعید دونوں کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ سے صرف اصلِ حدیث کو بغیر زیادت کے روایت کیا، جنین اور غرہ سے متعلق وہیں بحث ہوگی۔ (فقال ولي المرأة) یہ حَمل بن مالک بن نابغہ ہذلی تھے مسلم نے یونس عن زہری عن سعید وابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ ذکر کیا، ان کی کنیت ابو نضلہ تھی صحابی ہیں بصرہ سکونت اختیار کی، مالک کی روایت میں ہے: (فقال الذي قضى عليه) یعنی جس کے برخلاف فیصلہ دیا اس نے کہا، لیث عن زہری کی روایت میں ہے کہ خاتون کا تعلق بنی لحیان سے تھا لحیان ہذیل کی شاخ تھی، ان ضرتین (یعنی سوتنوں) کے نام بھی احمد کی عمرو بن تمیم بن عویم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں مذکور ہیں، لکھتے ہیں میری بہن ملیکہ اور ہماری ایک خاتون جسے ام عفیف بنت مسروح کہا جاتا تھا جو حمل بن مالک بن نابغہ کی بیوی تھی، کے مابین جھگڑا ہوا تو ام عفیف نے ملیکہ کو مسطح (یعنی خیمہ کی چوب) کے ساتھ ضرب لگائی، البتہ اس میں ہے کہ علاء بن مسروح نے یہ بات کہی، آخر میں ہے کہ آپ

نے فرمایا: (أ سجعٌ كَسَجْعِ الجاهلية) تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں نے یہ باتیں کہیں، یہ گویا ان کا تواردُ تھا کیونکہ ان کے نزدیک جوزندہ حالت میں پیدا ہوا اس کی دیت ہوتی ہے جنینِ ساقط کی نہیں تو شرع نے اس کا ابطال کرتے ہوئے اس میں غرۃ مقرر کیا، مزید تفصیل کتاب الدیات میں آئے گی طبرانی کی روایت میں ہے کہ عمران بن عویم نے یہ بات کہی تھی تو شائد وہ کسی اور واقعہ میں کہی ہوگی، ام عفیف بروزن عظیم ہے، خطیب کی مبہمات میں اور اس کی اصل ابوداؤد اور نسائی نے سماک عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کی کہ یہ ام غُطیف تھیں، اللہ اعلم۔

(كيف أغرم الخ) مالک کی روایت میں (مَنْ لا أكَلَ و لا شربَ) ہے مگر اول اولیٰ ہے کہ مناسبِ سجع ہے، کشمیہنی کے ہاں مالک سے روایت میں: (ما لا الخ) ہے مؤطا میں بھی یہی ہے ابوعثمان بن جنی کہتے ہیں (لا أكل) کا معنی ہے: (لم يأكل) تو یہاں فعل ماضی مضارع کے قائم مقام ہے۔ (فمثل ذلك يطل) أي يهدر، کہا جاتا ہے: (دمُ فلانٍ هَدَرٌ) جب کسی طرف سے اس کے بدلہ کا مطالبہ نہ ہو (رائیگاں کے معنی ہیں) اسی طرح (طلّ الدم) ہے طاء کی زبر اور پیش کے ساتھ، (أطلَّ) بھی منقول ہے مگر اصمعی نے اسے نہیں پہچانا کشمیہنی کے ہاں ابن مسافر کی روایت میں (بطل) ہے ابوذر کی روایت سے ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی دیکھا، عیاض مدعی ہیں کہ سب کے ہاں باء کے ساتھ جبکہ مؤطا میں دونوں طرح ہے خطابی نے بھی باء کے ساتھ ہونا راجح قرار دیا ہے، ابن بطال نے اس کا انکار کیا اور کہا اہل الحدیث یہی (یعنی یاء کے ساتھ) کہتے ہیں بقول ابن حجر ثبوتِ روایت کے بعد ان کے انکار کی کوئی جگہ نہیں بنتی، یہ موجہ اور دوسری روایت کے لفظ کے ہی ہم معنی ہے۔

(إنما هذا من إخوان الخ) یعنی ان کی طرح کا اندازِ کلام اپنانے کی وجہ سے، مسلم اور اسماعیلی نے یونس کی روایت سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (مِنْ أجل سجعه الذي سجع) بقول قرطبی یہ راوی کی تفسیر ہے اس کا مستند مسلم کی حدیثِ مغیرہ بن شعبہ میں ہے کہ: (فقال رجل من عصبة القاتلة يغرم) تو یہی نقل کیا، اس میں ہے: (فقال النبي ﷺ أ سجعٌ كسجع الأعراب ؟) سجع یہ ہے کہ جملوں کے اواخر باہم متناسب ہوں، اصل معنی استواء (برابر ہونا) ہے اصطلاح میں کلامِ مقفیٰ کو کہتے ہیں اس کی جمع اسجاع اور اساجیع ہے! ابن بطال کہتے ہیں اس میں کفار اور ان لوگوں کی ذم ہے جو الفاظ میں ان کی مشابہت کریں، آپ نے معاقبہ نہ فرمایا کیونکہ آپ مامور تھے کہ جاہلوں سے درگزر کیا کریں، سجع فی الکلام کے کازہین نے اس سے تمسک کیا ہے، یہ مطلقاً نہیں بلکہ جو تکلف اور تصنع سے بنائی جائے لیکن جو بلا تکلف عفواً (یعنی اتفاقاً) مباح امور میں سرزد ہو وہ منع نہیں (جیسے دعاؤں وغیرہ میں ہے) اسی پر محمول ہے جو مسجع عبارات نبی اکرم سے مروی ہیں اس کی مزید تفصیل کتاب الدعوات میں آئے گی، حاصل یہ کہ دو امور: تکلف اور ابطالِ حق کا جمع کیا تو یہ مذموم ہے ان میں سے ایک پر اقتصار اخف ہے (گویا جو سجع متکلف تو ہے مگر حق کا ابطال نہیں بلکہ اس کی مناصرت میں ہے وہ مقبول ہے اگرچہ مستحسن نہیں) اس سے اس کی چار اقسام میں تقسیم نکلتی ہے: سجعِ محمود، جو عفواً اور حق میں ہو، اس سے کمتر جو متکلف تو ہے مگر حق میں ہے اور مذموم ان دونوں کا عکس۔

- 5759حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ رَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا فَقَضَى فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ

(سابقہ) أطرافه 5758، 5760، 6740، 6904، 6909، - 6910

- 5760 وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي الْجَنِينِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ فَقَالَ الَّذِي قُضِيَ عَلَيْهِ كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لَا أَكَلَ وَلَا شَرِبَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذَلِكَ بَطَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ

(ایضاً) .أطرافه 5758، 5759، 5904، 6740، 6909، - 6910

- 5761حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص: ۴۳۳) .أطرافه 2237، 2282

کتاب البیع کے اواخر میں یہ مشروحا گزر چکی۔

- 5762حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَا أَحْيَانًا بِشَيْءٍ فَيَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطَفُهَا مِنَ الْجِنِّيِّ فَيَقُرُّهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ فَيَخْلِطُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ قَالَ عَلِيٌّ قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ مُرْسَلٌ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ ثُمَّ بَلَغَنِي أَنَّهُ أَسْنَدَهُ بَعْدَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۱۷) أطرافه 3210، 3288، - 6213

(عن يحيى الخ) گویا یہ روایت زہری عروہ سے اخذ نہ کر سکے تو ان کے بیٹے یحی کے واسطہ سے اس کا تلقی کیا حالانکہ براہ راست عروہ سے کثیر روایات نقل کی ہیں زہری نے انہیں وسعتِ علم کے ساتھ متصف کیا ہے، مسلم کی زہری سے روایت میں ہے: (أخبرني يحيى بن عروة أنه سمع عروة) بخاری کی التوحید میں طریقِ یونس اور الادب میں ابن جریج عن زہری سے بھی یہی ہے، بخاری میں یحی کی بس یہی ایک روایت ہے اس کا بعض حصہ محمد بن عبدالرحمن ابواسود نے بھی عروہ سے نقل کیا ہے جو بدء الخلق میں موصولا گزرا اسی طرح ہشام بن عروہ نے بھی۔ (سأل رسول الخ) کشمیہنی کی روایت میں ہے: (سأل ناس رسول الله) یونس کی روایت میں بھی یہی ہے اور مسلم کی روایتِ معقل میں بھی، ان سائلین میں معاویہ بن حکم سلمی بھی ہیں جیسا کہ مسلم نے انہی سے روایت نقل کرتے ہوئے کہا: (قال قلت يا رسول الله) کئی امور ہیں جو ہم جاہلیت میں کیا کرتے تھے مثلا ہم کاہنوں کے پاس جایا کرتے تھے، فرمایا: (لا تأتوا الكهان) خطابی کہتے ہیں تجربات نے آگاہی دی ہے کہ یہ کاہن لوگ تیز اذہان، نفوسِ شریرہ اور طبائع

ناریہ کے حامل ہوا کرتے تھے جنوں سے ان کے روابط تھے حوادث و واقعات میں ان سے استفادہ و مشورہ کیا کرتے تھے اور وہ کچھ کلمات ان کی طرف القاء کرتے تھے۔ (فقال لیس بشیء) مسلم کی روایت میں (لیسوا بشیء) ہے اسی طرح التوحید کی روایت یونس میں، ایک نسخہ میں ہے: (فقال لهم لیسوا بشیء) یعنی ان کا قول قابلِ اعتماد نہیں ہوتا، عرب کسی ایسے شخص کی بابت جس نے کوئی کام کیا مگر اچھے طریقہ سے نہ کیا ہو: (ما عمل شیئا) کہہ دیتے تھے، قرطبی کہتے ہیں زمانۂ جاہلیت میں لوگ وقائع و معاملات میں کاہنوں سے رجوع کیا کرتے اور ان کے اقوال کو مانا کرتے تھے بعثتِ محمدیہ کے ساتھ کہانت منقطع ہوگئی لیکن ایسے حضرات کا وجود رہا جو ان سے متشبہ تھے تو ان کے پاس جانے سے نہی ثابت ہے لہذا ان سے رجوع کرنا اور ان کی باتوں کی تصدیق کرنا حلال نہیں۔

(إنهم یحدثوننا الخ) یونس کی روایت میں ہے: (فإنهم یتحدثون) یہ سائل نے آپ کے عمومی قول: (لیسوا بشیء) پر بطور اشکال کہا کیونکہ وہ سمجھا کہ آپ کی بات کا مطلب ہے کہ وہ کبھی بھی سچ بات نہیں کہتے تو نبی اکرم نے ان کی ایک آدھ سچ بات کہنے کا سبب بتلایا اور وضاحت کی کہ اگر اتفاق سے کوئی سچ بات انہیں معلوم بھی ہو تو اس کے ساتھ جھوٹ کی آمیزش کر کے بیان کرتے ہیں۔ (تلك الكلمة الخ) بخاری میں یہی حاء اور قاف کے ساتھ ہے یعنی وہ کلمۂ مسموعہ جو حق واقع ہوتا ہے، مسلم میں یہ عبارت ہے: (تلك الكلمة من الجن) ہمارے علاقوں کے (بخاری کے) نسخوں میں بھی یہی ہے یعنی ایک آدھ بات جو وہ سچ کہتے ہیں یہ وہ جو جن نے انہیں بتلائی ہوتی ہے، یا (التی تصح مما نقلته الجن) یعنی جنوں کی اسے نقل کردہ باتوں میں سے جو صحیح ثابت ہو جاتی ہے، بقول ابن حجر اس ثانی معنی سے بخاری کی روایت کی موافقت ملتی ہے! نووی عیاض کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مسلم میں بھی حاء اور قاف کے ساتھ واقع ہے۔ (یخطفها الجنی) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی کے نسخہ میں ہے: (یخطفها من الجنی) یعنی اسے کاہن جن سے خطف کرتا ہے یا (یخطفها) کا فاعل بھی (الجنی) ہے یعنی اسے وہ دوسرے جن سے اخذ کرتے ہیں، یخطف کی خاء مفتوح ہے کبھی اسے مکسور بھی پڑھا جاتا ہے اس کا معنی ہے: (الأخذ بسرعة) (یعنی بسرعت اخذ کرنا) کشمیہنی کے ہاں: (یحفظها) ہے مگر اول معروف ہے۔

(فیقرها) یاء اور قاف کی زبر اور یائے مشدد کے ساتھ ای (یصبها)، کہا جاتا ہے: (قررت علی رأسه دلواً) جب اس کے سر پر ڈول بہائیں گویا اس کے کان میں بات کو ڈالا، بقول قرطبی یہ کہا جانا صحیح ہے کہ اسے اس کے کان میں آواز کے ساتھ ڈالا، کہا جاتا ہے: (قرَّ الطائر) جب آواز نکالے، یونس کی مذکورہ روایت میں ہے: (فیقرّ قرَّها) أی یردِّدُها (یعنی بار بار کہے) کہا جاتا ہے: (قَرْقَرَتِ الدجاجةُ) جب کڑکڑاتی پھرے، مصدر (قَرْقَرَة) ہے، خطابی لکھتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے: (قَرَّتِ الدجاجةُ، تقرُّ قرّاً و قریرا) اور اگر بار بار بولے تو کہا جاتا ہے: (قرقرتْ قَرْقَرَةً و قرقریرة) کہتے ہیں معنی یہ کہ جن جب اپنے دوست کے لئے القائے کلمہ کرتا ہے تو شیاطین بھی اسے سن لیتے اور باہم اس کا نقل کرتے ہیں جیسا کہ جب ایک مرغی بولتی ہے تو باقی بھی اس کی ہمنوائی کرنے لگ جاتی ہیں، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا مساقِ حدیث سے اشبہ یہ معنی ہے کہ جن اپنے دوست کیلئے صوتِ خفی متراجع (یعنی بار بار مخفی آواز) کے ساتھ القائے کلمہ کرتا ہے تو ایک زَمزمہ سا وہ سنتا ہے اسی لئے اکثر کاہنوں کی کلام اسی نمط پر ہوتی تھی اواخر الجنائز میں اس بارے کچھ تفصیل ابن صیاد کے قصہ میں گزری اور روایت کی عبارت: (فی قطیفةٍ له فیها زمزمةٌ) کی بابت

اختلافِ رواۃ کا ذکر ہوا تھا، کاہن پر (ولی الجنی) کا اطلاق اس لئے کہ وہ اس کی موالات کرتا ہے یا کاہن کہنے سے عدول کرکے (ولیة) کہا تاکہ تعمیم ہو اور کاہن اور دیگر جنوں سے موالات رکھنے والے اس کے تحت مندرج ہوں، خطابی لکھتے ہیں نبی اکرم نے بیان کیا کہ کاہن کا بعض اوقات درست بات کہہ دینا اس لئے ہوتا ہے کہ جنی اس کی طرف اس کلمہ کا القاء کرتا ہے جو وہ فرشتوں سے استراقِ سمع کرتا ہے تو اس میں جھوٹے اضافے کرکے سنے ہوئے پر قیاس کرکے آگے نشر کرتا ہے، نادراً درست اور اکثر خطا اور غلط بیانی ہوتی ہے، یونس کی روایت میں مذکور: (کقرقرة الدجاجة) اس کی دال مثلث ہے مگر اشہر زبر ہے مستملی کے نسخہ میں: (الزجاجة) ہے دارقطنی نے اس کا انکار کیا اور اسے تصحیف قرار دیا، لیکن ایک اور طریق کے ساتھ جو بدء الخلق کے باب (ذکر الملائکة) میں گزرا اسی روایت میں یہ عبارت تھی: (فیقرھا فی أذنه کما تقر القارورةُ) اسکی یہ شرح کی گئی کہ اسکا معنی ہے جسے شیشے کی آواز ہوتی ہے جب اسے کسی چیز پر رکھا جائے یا اس میں کوئی چیز ڈالی جائے، قابسی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ جب جن کاہن کی طرف القاء کرتا ہے تو وہ حس کحس القارورة (یعنی بوتل کی سی آواز محسوس کرتا ہے) جب اسے ہاتھ کے ساتھ ہلایا جائے یا مثلاً پتھر پر رکھا جائے، خطابی یہ معنی کرتے ہیں کہ جیسے بوتل کا منہ برتن کے سرے سے رگڑ کھا کر آواز نکالتا ہے جب اس میں کوئی چیز ڈالی جائے تو اسی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے جن کے اس کی طرف القاء کے وقت (میرے خیال میں زیادہ موزوں یہ کہنا کہ جب بوتل اسکے اندر بھرے مشروب سے خالی کی جائے تو اسی طرح کی آواز وہ سنتا ہے کیونکہ وہ جن بھی اس کی طرف القاء کرتا ہے)، شارح المصابیح توربشی نے غرابت سے کام لیا جب کہا زاء کے ساتھ والی روایت احوط ہے کیونکہ دوسری روایت میں: (کما تقر القارورة) کے الفاظ ثابت ہیں اور اس ضمن میں استعمالِ قر شائع ہے بخلاف اس کے جو انہوں نے حدیث کی تفسیر بیان کی کہ وہ غیر مشہور ہے اور ہم عربوں کی کلام سے اسکا شاہد نہیں پاتے تو اس سے دلالت ملی کہ دال کے ساتھ روایت تصحیف یا سامع کی طرف سے غلط سماعت ہے، طیبی نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ کوئی شک نہیں کہ (قر الدجاجة) مفعولِ مطلق ہے اور اس میں معنائے تشبیہ ہے تو جیسے صحیح ہے کاہن کے کان میں اس مختطَف کلام کے ایراد کو بوتل میں پانی ڈالنے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اسے مرغی کے کڑکڑانے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ امرِ مشاہد ہے تم دیکھتے ہو کہ مرغ کسی ناگوار شیٔ کو دیکھ کر کڑکڑاتا ہے تو مرغیاں یہ آواز سن کر اکٹھی ہو جاتی اور کڑکڑانے لگتی ہیں اور بابِ تشبیہ وسیع ہے علاقہ کا محتاج نہیں، علاوہ ازیں کلام کیلئے اختطاف (کا لفظ) فعلِ طیر سے مستعار ہے جیسا کہ قرآن میں وارد ہوا: (فَتَخۡطَفُهُ الطَّيۡرُ)[الحجر: ۳۱] تو یہاں دجاجہ کا ذکر زجاجہ سے انسب ہے کہ اس طرح استعارہ میں ترشیح حاصل ہے (استعارہ کی اقسام میں سے ایک استعارہ مرشحہ ہے) بقول ابن حجر اس کی تائید دارقطنی کا یہ دعوی کرتا ہے اور وہ امامِ فن ہیں کہ زاء والی روایت تصحیف ہے اگرچہ ہم نے اسے قبول نہیں کیا مگر کم از کم یہ ارجح تو ہے۔

(فیخلطون معھا الخ) ابن جریج کی روایت میں مزید ہے: (أکثر من مائة کذبة) یہ اس امر پر دال ہے کہ سو کے عدد کا ذکر برائے مبالغہ ہے نہ کہ تعیینِ عدد کیلئے، (کذبة) یہاں کاف کی زبر کے ساتھ ہے زیر بھی محکی ہے بعض نے اس کا انکار کیا کیونکہ یہ ہیئت وحالت کے معنی میں ہے اور یہ اس کا محل نہیں، مسلم نے ایک اور حدیث میں جنوں کی توصُّل الی الاختطاف کی اصل نقل کی چنانچہ ابن عباس سے روایت کی، کہتے ہیں مجھے انصار کے بعض افراد نے بتلایا کہ وہ ایک رات نبی اکرم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک تارہ

ٹوٹا اور روشنی پھیلی، فرمایا اس قسم کی صورتحال میں تم زمانۂ جاہلیت میں کیا کہا کرتے تھے، عرض کی ہم کہا کرتے تھے کہ آج کی رات کوئی بڑا آدمی پیدا ہوا ہے یا اس کی موت واقع ہوئی ہے، فرمایا یہ کسی کی پیدائش یا موت پر نہیں ٹوٹتا لیکن ہمارا رب جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو حاملینِ عرش (فرشتے) تسبیح کرتے ہیں پھر ان سے نیچے والے حتی کہ ان کی تسبیح آسمانِ دنیا کے فرشتوں تک پہنچتی ہے تو وہ کہتے ہیں تمہارے رب نے کیا کہا ہے؟ تو وہ ایک دوسرے کو بتلاتے ہیں حتی کہ آسمانِ دنیا میں بھی اس کا تذکرہ ہوتا ہے تو جن اس سے استراق کر لیتے ہیں تو جو بات بعینہ سن کر آگے پہنچا پائیں وہ تو حق (یعنی سچ) ہے لیکن وہ اس میں کمی وبیشی کر لیتے ہیں، تفسیر سورہ سبا وغیرہ میں استراق کے وقت ان کی کیفیت کا بیان گزرا ہے، بدء الخلق میں ایک اور طریق کے ساتھ عروہ عن عائشہ سے گزرا کہ فرشتے بادلوں میں نازل ہوتے ہیں اور باہم ان امور کے تذکرے کرتے ہیں جو مُقتضِی ہوئے تو شیاطین ان کا استراقِ سمع کر لیتے ہیں تو محتمل ہے کہ سحاب سے مراد آسمان ہو جیسے آسمان کے لفظ کا بادل پر بھی اطلاق ہوتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ حقیقی معنی پر ہی ہو اور بعض فرشتے جب وحی لے کر زمین کی طرف آتے ہیں (تاکہ وہاں ڈیوٹیوں پر موجود فرشتوں کو امورِ ربانی پہنچائیں) تو اس دوران (ان کے باہمی گفت وشنید کرنے کے سبب) شیاطین کچھ باتیں سن لیتے ہیں یا مراد بارش کے انزال پر مقرر فرشتے ہیں۔

(قال علی الخ) اس پر ان علی سے مراد ابن مدینی ہیں، مراد یہ کہ عبد الرزاق حدیث کا یہ حصہ مرسلاً بیان کرتے تھے پھر بعد ازاں حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کر کے موصولاً ذکر کرنے لگے، مسلم نے عبد بن حمید، اسماعیلی نے فیاض بن زہیر اور ابو نعیم نے عباس عنبری، تینوں عبد الرزاق سے موصولاً ہشام بن یوسف عن معمر کی طرح سے اس کی تخریج کی، حدیث سے ظاہر ہوا کہ شیاطین کا استراقِ سمع باقی ہے البتہ بنسبت زمانۂ جاہلیت کے قلیل ونادر ہو گیا ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الطب میں بابِ کہانت کا ایراد باب السحر کے ساتھ اس کی مناسبت کی وجہ سے ہے کہ دونوں کے مابین جامع یہ ہے کہ ہر دو کا مرجع شیاطین ہوتے ہیں اور باب السحر کا کتاب الطب میں لانا دم وغیرہ کے ذکر کی مناسبت سے ہے جو معنوی (یعنی روحانی) ادویہ کی سی حیثیت رکھتے ہیں تو ان ادواء کا ذکر مناسب ہوا جن میں ان کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اس میں کئی حسی ادویہ کا بھی ذکر ہے جیسے حبہ سوداء اور شہد پھر معنوی ادویہ کا ذکر ہوا جیسے دعاء اور قرآن کے ساتھ دم پھر ان عوارض کا ذکر ہوا کہ جن کے دفع وازالہ کیلئے معنوی دواؤں کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جادو جیسے ان امراض کا بھی ذکر ہوا جن میں حسی دواؤں کی ضرورت ہے جیسے کوڑھ۔

- 47 باب السِّحرِ (جادو ٹونہ)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ﴾ . وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ وَقَوْلِهِ ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ وَالنَّفَّاثَاتُ السَّوَاحِرُ ﴿تُسْحَرُونَ﴾ تُعَمَّوْنَ

ترجمہ: اور اللہ تعالی کا فرمان: اور لیکن شیاطین نے کفر کیا جولوگوں کو جادو سکھلاتے تھے اور جو نازل کیا گیا بابل میں ہاروت اور ماروت پر اور وہ دونوں کسی کو نہ سکھلاتے مگر پہلے اسے کہتے کہ ہم آزمائش ہیں پس تم کفر نہ کرو (یعنی جادو سیکھ کر) تو لوگ ان سے وہ کچھ سیکھتے جس کے ساتھ وہ میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیتے اور وہ کسی کو ضرر نہ پہنچا سکتے تھے مگر اللہ کی اذن کے ساتھ اور وہ سیکھتے جو انہیں ضرر دے اور نفع نہ پہنچائے اور انہوں نے جانا کہ جس نے یہ خریدا اس کیلئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں، اور اللہ کا فرمان: جادوگر جہاں بھی آئے کامیاب نہیں ہوسکتا، اور اس کا قول: کیا تم دیکھتے بھالے جادو ٹونہ کرتے ہو، اور اسکا قول: حضرت موسیٰ کو ان کے جادو کی وجہ سے خیال ہوا کہ یہ دوڑ رہی ہیں، اور کہا: (کہ یوں دعا مانگو) اور گرہوں میں پھونکیں مارنے والیوں کے شر سے پناہ چاہتا ہوں، (نفاثات) سے مراد جادوگرنیاں ہیں۔

راغب وغیرہ کہتے ہیں سحر کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے ایک: (ما لَطُفَ و دَقَّ) (یعنی لطیف و دقیق شئ) اسی سے ہے: (سحرتُ الصبیَّ) یعنی خادعتہ واستملتہ (یعنی دھوکہ دہی کی اور اسے مائل کیا) ہر جو کسی شئ کو پرچائے تو اسے ساحر کہیں گے اسی سے شعری زبان میں: (سحر العیون) (آنکھوں کا جادو) کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلوں کو کھینچ لیتی ہیں، اسی سے اطباء کا یہ قول ہے: (الطبیعة ساحرة)(یعنی فطرت کھینچتی ہے) اسی سے قولہ تعالیٰ ہے: (بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُوْرُوْنَ)[الحجر: ۱۵] یعنی (مصروفون عن المعرفة) معرفت سے پھیرے گئے، اسی سے یہ حدیث ہے: (إنَّ مِن البیان لَسِحْرا) یہ آگے ایک مستقل باب میں آرہی ہے، دوم وہ جو خداع اور تخیلات کے ساتھ واقع ہوتا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں جیسے شعبدہ باز ہاتھ کی سریع حرکت کے ساتھ آنکھوں کو دھوکہ دیتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعىٰ)[طه: ۶۶] اسی طرح یہ آیت: (سَحَرُوْا أَعْیُنَ النَّاسِ)[الأعراف: ۱۱۶] اسی وجہ سے حضرت موسی کو آل فرعون نے جادوگر کہا، کبھی اس ضمن میں ساحر بعض خاصیت والی اشیاء کا استعمال کرتا ہے مثلا وہ پتھر جو لوہے کو کھینچتا ہے جسے مقناطیس کہتے ہیں، سوم وہ جو شیاطین کی معاونت سے ان کا کسی نوع کا تقرب حاصل کر کے معرضِ وجود میں لایا جاتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (و لٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ)[البقرة : ۱۰۲] ، چوتھی قسم وہ جو ستارہ شناسی اور ان کے حسبِ زعم ان کے استنزالِ روحانیات کے ساتھ تمام پذیر ہوتی ہے ابن حزم لکھتے ہیں اسی نوع سے طلسمات کا وجود ہے جیسے طابعِ منقوش جس میں عقرب کی تصویر ہوا یسے وقت میں جب چاند برجِ عقرب میں ہوتا ہے تو اس کا امساک (یعنی اپنے پاس رکھنا) بچھو کے کاٹنے کی صورت میں نافع بتلایا جاتا ہے اور جیسا کہ المغرب (یعنی مراکش، جزائر، تیونس اور اندلس) کے بعض شہروں مثلا سرقسطہ کی بابت مشاہدہ ہے کہ وہاں کبھی اژدھا داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ غیر ارادی طور پر کبھی آجائے، بعض نے آخری دونوں قسموں کے مابین جمع کر کے دونوں کو ایک ہی قرار دیا، ابو بکر رازی الاحکام میں لکھتے ہیں اہلِ بابل صابی تھے جو سات ستاروں کی پوجا کرتے تھے انہیں وہ اپنے الٰہ قرار دیتے اور اعتقاد رکھتے کہ کائنات میں تمام افعال یہی انجام دیتے ہیں، ان کے نام پر اپنے بتوں کے نام رکھے ہر ایک کا ایک ہیکل تھا جس میں اس کا صنم بنا کر رکھا گیا کئی قسم کی ادعیہ اور بخور سے ان کا تقرب حاصل کیا جاتا انہی کی طرف حضرت ابراہیم کو مبعوث کیا گیا تھا ان کے علوم یہی ستارہ شناسی کے احکام تھے اس کے باوجود ان کے جادوگر تمام وجوہِ سحر استعمال کرتے اور انہیں فعلِ کواکب کی طرف منسوب کرتے تھے تا کہ ان کے جادو کی بابت پوچھ پڑتال نہ کی جائے اور اس طرح ان کی تمویہ (یعنی شعبدہ بازی اور من گھڑت باتیں) منکشف نہ ہو اور پھر کبھی سحر بول کر آلۂ سحر مراد لیا

جاتا ہے اور کبھی فعلِ سحر، کبھی آلہ معانی میں سے ایک معنی (یعنی ایسی چیز جو حسی نہ ہو) ہوتا ہے جیسے رقی اور نفث فی العقد (یعنی گرہوں میں پھونک مارنا) اور کبھی یہ حسی امور کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے مسحور کی شکل پر تصویر بنالینا (یعنی اس کا پتلا بنا کر جادو کا عمل کرنا، نبی اکرم پر جب جادو کیا گیا تو آپ کا بھی پتلا بنایا گیا تھا) اور کبھی حسی ومعنوی دونوں قسموں کو جمع کر کے جادو کا عمل کیا جاتا ہے اور یہ ابلغ ہے (یعنی زیادہ تاثیر والا)

سحر کی (حقیقت کی) بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض کے مطابق یہ تخییل ہے اس میں حقیقت نہیں ہوتی شافعیہ کے ابوجعفر استرابادی، حنفیہ کے ابوبکر رازی، ابن حزم ظاہری اور ایک گروہ کا یہی موقف ہے نووی کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اس کی حقیقت ہے جمہور کا اسی پہ جزم ہے اور یہی رائے عام علماء نے دی ہے کتاب اور سنتِ صحیح ومشہور اسی پر دال ہے لیکن محلِ نزاع یہ ہے کہ کیا جادو کے ساتھ انقلابِ عین واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اسے فقط تخییل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نہیں اور جنہوں نے قرار دیا کہ جادو کی حقیقت ہے ان کے مابین ذیلی اختلاف یہ ہے کہ کیا اس کی فقط یہی تاثیر ہے کہ مثلاً مزاج بدل ڈالے تو یہ ایک نوع کی مرض ہے، یا اس کے سبب اِحالہ ممکن ہے کہ مثلاً جادو کے زور سے جماد حیوان میں بدل جائے یا اس کا عکس! تو جمہور اول پر ہیں تھوڑے حضرات نے دوسری رائے اختیار کی، اگر یہ قدرتِ الٰہیہ کے مدنظر ہے تب تو مسلم ہے اور اگر بالنظر الی الواقع تو یہ محلِ اختلاف ہے اس کے کثیر مدعین اس پر اقامتِ حجت نہیں کر سکتے، خطابی نے نقل کیا ہے کہ بعض نے مطلقاً جادو کا انکار کیا، شائد ان کا اشارہ اسے فقط تخییل قرار دینے والوں کی طرف ہے وگرنہ یہ مکابرت (یعنی انکارِ حق) ہے

مازری کہتے ہیں جمہور علماء اثباتِ سحر کے قائل ہیں اور یہ کہ اس کی حقیقت ہے، بعض نے اس کی حقیقت کا انکار کیا اور اس کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہونے والے امور کو خیالاتِ باطلہ کی طرف منسوب کیا، یہ مردود ہے کیونکہ نقلی طور سے جادو ثابت ہے اور اس لئے کہ عقل اس امر کا انکار نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ کبھی ساحر کے کلامِ ملفق، ترکیبِ اجسام یا قویٰ کے درمیان ترتیبِ مخصوص پر مزج کے نتیجہ میں خرقِ عادت کر دیتا ہے، اس کی نظیر جو اطباء بعض جڑی بوٹیوں کو باہم مکس کر کے ایک نافع دوا تیار کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض جڑی بوٹیاں مفرداً ضار ہوتی ہیں بعض کا موقف ہے کہ جادو بس یہی کچھ کر سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں ذکر کیا: (يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهٖ)[البقرة : ۱۰۲] کیونکہ یہ مقامِ تہویل ہے اگر اس سے زیادہ ممکن ہوتا تو ضرور ذکر کیا جاتا، مازری لکھتے ہیں عقلی جہت سے صحیح یہ ہے کہ اس مذکور سے زائد ہونا ممکن ہے، کہتے ہیں یہ آیت منعِ زیادت میں نص نہیں اگرچہ کہیں یہ اس میں ظاہر ہے پھر کہتے ہیں جادو اور معجزہ وکرامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو کئی قسم کے افعال دا قوال کی معانات (یعنی اختیار کرنے) کے ساتھ تمام پذیر ہوتا ہے جبکہ کرامت اس کی محتاج نہیں ہوتی (یعنی اسکے ایقاع کیلئے کوئی جنتر منتر نہیں پڑھنا پڑھتے اور نہ کوئی عمل کرنا پڑتا ہے) بلکہ اکثر کرامتیں اتفاقی طور پر وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جو معجزہ ہے وہ کرامت سے اس لحاظ سے ممتاز وممیز ہے کہ اس میں تحری (یعنی طلب) ہے امام الحرمین نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ جادو صرف فاسق ہی سے ظاہر ہوتا ہے اور کرامت فاسق سے بالکل ظاہر نہیں ہوسکتی، نووی نے زیادات الروضۃ میں متولی سے بھی یہی کچھ نقل کیا، مناسب یہ ہے کہ جس سے کوئی امرِ خارق ظاہر ہو رہا ہے اس کے حال کا اعتبار کیا جائے اگر وہ متمسک بالشریعت اور کبائر سے احتراز کرنے والا ہے تو اس سے سرزد اس امرِ خارق کو کرامت قرار دیں گے

وگرنہ جادو ہے کیونکہ پھر اس میں اعانتِ شیاطین بھی شامل ہوسکتی ہے، قرطبی کہتے ہیں جادو حیلِ صناعیہ ہیں جن تک اکتساب کے ذریعہ توصل ہوتا ہے البتہ یہ ایک مشکل فن ہے ہرکس وناکس اسے سیکھ نہیں سکتا، اس کا مادہ اشیاء کے خواص پر وقوف اور اس کی وجوہِ ترکیب اور اس کے اوقات کا علم ہے ان کا اکثر تخیلاتِ بغیر حقیقت اور ایہاماتِ بغیرِ ثبوت ہیں تو یہ عمل دوسروں کو بڑا لگتا ہے جیسے اللہ تعالی نے فرعون کے جادوگروں کے بارہ میں فرمایا: (وَ جَاؤُوا بِسِحرٍ عَظِيمٍ)[الأعراف: ۱۱۶] حالانکہ ان کی ڈالی گئی رسیوں اور لاٹھیوں نے اپنی ماہیت وحقیقت تبدیل نہ کی تھی ، پھر لکھا حق یہ ہے کہ بعض اصنافِ سحر کی دلوں میں بھی تاثیر ہوتی ہے، محبت ونفرت کے جذبات پیدا کرسکتی ہیں اور القائے خیر وشر بھی، اسی طرح ابدان میں الم وسقم بھی پیدا کرسکتا ہے، نا قابلِ تسلیم فقط یہ ہے کہ جادو کے زور سے جماد مثلا حیوان بن جائے یا اس کا عکس۔

(و قول الله تعالی و لکن الشیاطین الخ) اس آیت میں اس جادو کی اصل کا بیان ہے جو یہود کرتے تھے پھر یہ اس میں سے تھا جو شیاطین نے حضرت سلیمان پر وضع کیا تھا اور اس میں سے جو ارضِ بابل میں ہاروت اور ماروت پر نازل کیا گیا، ثانی اول کی نسبت قدیمی ہے کیونکہ ہاروت و ماروت کا قصہ سیدنا نوح علیہ السلام سے قبل کا ہے جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا حضرت نوح کے زمانہ میں بھی جادو موجود تھا کیونکہ قومِ نوح نے ان کی بابت گمان کیا تھا کہ یہ ساحر ہیں پھر فراعنہ کے زمانہ میں تو جادو عام تھا اور ان کا عہد بھی حضرت سلیمان سے پہلے کا ہے، مرادِ آیت کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا کہ حضرت سلیمان نے جادوگروں اور کاہنوں کی کتابیں جمع کر کے اپنے کرسی کے نیچے دفن کر رکھی تھیں تو کوئی شیطان ان کی کرسی کے قریب نہ پھٹک سکتا تھا جب ان کا انتقال ہوا اور حقیقتِ امر سے واقف علماء بھی رخصت ہوئے تو شیطان انسانی شکل میں آکر یہودیوں سے کہنے لگا کیا تمہیں ایک بے نظیر خزانے کا پتہ نہ بتلاؤں؟ کہنے لگے ضرور، کہا پھر کرسی کے نیچے کھدائی کرو انہوں نے ایسا کیا تو یہ ساری کتابیں انہیں ملیں تو شیطان ان سے بولا سلیمان نے انہی کی بدولت انسانوں اور جنوں پر اپنی حکمرانی قائم کر رکھی تھی تو یہ بات ان میں مشہور ہوگئی کہ حضرت سلیمان تو جادوگر تھے تو جب قرآن نازل ہوا اور انہیں انبیاء میں شمار کیا تو یہود نے انکار کیا اور کہا وہ تو جادوگر تھے تو یہ آیت نازل ہوئی، اسے طبری وغیرہ نے سدی سے نقل کیا سعید بن جبیر سے بھی صحیح سند کے ساتھ اس کا نحو منقول کیا اسی طرح عمران بن حارث عن ابن عباس سے بھی بالمعنی موصولا، ربیع بن انس کے طریق سے بھی اسے نقل کیا مگر اس میں ہے کہ شیاطین نے وہ کتب لکھی تھیں اور ان کی کرسی کے نیچے دفن کر دیا تھا ان کی وفات کے بعد انہیں نکال کر کہا یہ وہ علم ہے جسے حضرت سلیمان نے لوگوں سے چھپایا، اسے ابن اسحاق کے طریق سے بھی نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ انہوں نے انکشتِ سلیمان کی طرز پر ایک انگوٹھی نقش کی اور اس کے ساتھ ان کتابوں پر مہر بھی لگا دی اور ساتھ میں لکھ دیا یہ ہے جو آصف بن برخیاء نے جو بادشاہ سلیمان کے دوست تھے، کنوزِ علم کے ذخائر لکھے پھر انہیں دفن کر دیا، آگے سابقہ کی مانند ذکر کیا، عوفی عن ابن عباس سے بھی سدی سے منقول مذکور کی مانند نقل کیا لیکن اس میں ہے جب ان کتب کو نکالا تو کہا یہ ہے جو اللہ نے حضرت سلیمان پر نازل کیا مگر اسے انہوں نے ہم سے چھپایا

بسند صحیح سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ جن ایام میں حضرت سلیمان ابتلاء میں ڈالے گئے تھے اس دوران شیاطین نے ایسی کتب لکھیں جن میں سحر وکفر تھا اور انہیں ان کی کرسی کے نیچے دفن کیا پھر بعد ازاں نکال کر لوگوں کو سنائیں، تو اس آیت کی تفسیر کا

ملخص یہ ہے کہ جن کے بارہ میں بیان کیا گیا کہ انہوں نے اس کی پیروی کی جو شیاطین نے پڑھا تو یہ اہلِ کتاب ہیں کہ اس سے قبل کی آیات میں اس کا ایضاح ہے اور جملہ سابقہ جملوں کے مجموع پر معطوف ہے جن کی ابتدا یہاں سے ہوئی: (وَ لَمَّا جاءَ هُمْ رَسُوْلٌ) البقرة کی آیت [۱۰۱] کے آخر تک اور (مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ) میں ما موصول ہے یہی درست ہے اسے نافیہ کہنا غلط ہے کیونکہ نظمِ کلام اس کا انکار کرتا ہے، (تتلوا) اگرچہ فعل مضارع ہے مگر یہاں ماضی کی طرز ومعنی پر واقع ہے اور یہ شائع اسلوب ہے، اس کا معنی ہے (تتقول)(یعنی جنتر منتر پڑھنا) کبھی (علی) کے ساتھ متعدی کیا، بعض نے اس کا معنی تتبع یا (تقرأ) کیا تب تقدیرِ کلام کی ضرورت ہے ای(علی زمانِ ملك سليمان)، آیت کے جملہ (وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمانُ) کا (ما) قطعا نافیہ ہے اور (وَ لٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا) میں واو عاطفہ ہے کیونکہ یہ جملہ ما قبل پر استدراک ہے، (يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ) میں (الناس) مفعولِ اول اور (السحر) مفعولِ ثانی ہے اور جملہ (كفروا) کے فاعل سے حال ہے بعض نے اسے (کفروا) سے بدل قرار دیا جبکہ بعض نے اسے جملہ مستانفہ قرار دیا، یہ جب (يعلمون) کی ضمیر کا مرجع شیاطین قرار دیں، (الذين اتبعوا) کی طرف بھی اس کا عود محتمل ہے تب یہ (اتبعوا) کے فاعل سے حال یا استئناف ہوگا، (وَ ما أُنْزِلَ) کا ما موصولہ ہے اس کا محل نصب ہے (السحر) پر عطف کی وجہ سے، تقدیرِ کلام ہے: (يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ الْمُنَزَّلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) بعض نے اسے محلِ جر میں قرار دیا (ملك سليمان) پر عطف کے سبب ای (تقولا علیٰ مُلْكِ سليمان و على ما أُنْزِلَ) ایک قول یہ ہے کہ یہ نافیہ ہے (و مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ) پر عطف کے سبب، معنی یہ ہوا کہ ان ملکین پر اباحتِ سحر نازل نہ کیا گیا تھا، یہ دونوں اعراب اس تفسیر پر مبنی ہیں جو بعض نے کی جبکہ جمہور کے نزدیک یہ (ما) موصولہ ہے زجاج نے اخفش کے اسے نافیہ قرار دینے کا رد کیا اور کہا جو حدیث وتفسیر میں آیا وہی اولیٰ ہے، (ببابل) بما أنزل سے متعلق ہے ای (فی بابل) جمہور کے نزدیک (ملكين) کا لام مفتوح ہے، اس پر زیر بھی پڑھی گئی ہے، (هاروت و ماروت) (الملكين) سے بدل اور مجرور بالفتح ہیں یا یہ عطفِ بیان ہے بعض نے (الناس) سے بدل قرار دیا مگر یہ بعید ہے، بعض نے (الشياطين) سے اس طور کہ ہاروت اور ماروت جنوں کے دو قبائل کے نام ہیں مگر یہ ضعیف ہے، (و مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ) لام کی شد کے ساتھ ہے، شاذ میں عینِ ساکن کے ساتھ بھی قراءت ہے اِعلام سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ تضعیف ہمزہ کے ساتھ متعاقب ہے اور (ذلك) اس طور کہ ملکین لوگوں کو تعلیمِ سحر نہ دیتے تھے بلکہ انہیں اس سے آگاہی دیتے اور منع کرتے تھے، اول اشہر ہے حضرت علی کا قول ہے کہ ملکین کی تعلیم اِنذار تھی (یعنی انہیں اس کے شر اور نقصانات سے آگاہ کرکے اس سے بچنے کی تلقین کرتے) نہ کہ تعلیمِ طلب، اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ سحر کفر اور اس کا سیکھنے والا کافر ہے یہ اس کی بعض انواع جو مذکور ہوئیں، میں واضح ہے اور وہ شیاطین یا کواکب کیلئے تعبّد اور جو دوسری ایک نوع ہے جو بابِ شعوذہ (یعنی شعبدہ بازی مثلاً ٹوپی سے کبوتر برآمد کرنا، وغیرہ) سے ہے تو اس کا متعلم اصلاً کافر نہیں، نووی لکھتے ہیں جادو کرنا بالاجماع حرام ہے یہ کبائر سے ہے نبی اکرم نے اسے سات موبقات میں شمار فرمایا ہے بعض اس میں سے کفر اور بعض کفر نہیں بلکہ کبیرہ معصیت ہیں، اگر اس کے عمل میں کوئی قول وفعل ایسا ہے جو کفر کا مقتضی ہے تب تو کفر ہے وگرنہ نہیں

جہاں تک اس کا تعلیم وتعلم ہے تو یہ حرام ہے تو اگر اس میں مقتضیِ کفر والی کوئی بات ہے تب تو یہ کفر ہے اسے توبہ کا کہا جائے،

قتل نہ کیا جائے اگر توبہ کرلے تو یہ قبول ہے اور اگر کفر کا مقتضی کوئی عمل نہیں تو یہ قابلِ تعزیر ہے مالک سے منقول ہے کہ ساحر کافر ہے بوجہ سحر اسے قتل کیا جائے توبہ کا موقع دینے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ زندیق کی مانند قتل ہی متحتم ہے بقول عیاض یہی احمد اور صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کا قول ہے اور اس مسئلہ میں کثیر اختلاف ہے اور کچھ تفاصیل ہیں جن کے بسط کا یہ محل نہیں، بعض علماء نے جادو دو میں سے ایک امر کی غرض سے سیکھنا جائز قرار دیا، یا تو اس میں موجود کفر کی اس کے غیر سے تمیز کیلئے اور یا اس کے ازالہ کیلئے اس سے جس میں یہ واقع ہوا، (یعنی اسکے توڑ کیلئے) اول میں کوئی محذور نہیں ماسوائے جہتِ اعتقاد کے تو اگر عقیدہ سالم رہے تو مجرد کسی شئ کی معرفت منع کو مستلزم نہیں جیسے کوئی شخص بت پرستوں کی بتوں کی عبادت کی کیفیت جانے (یعنی فقط معلومات میں اضافہ کیلئے) کیونکہ ساحر کے عمل کی کیفیت فقط حکایتِ قول یا فعل ہے بخلاف اس کے تعاطی اور اس پر عمل پیرا ہونے کے، جہاں تک ثانی ہے تو اگر یہ تام نہیں ہوتا جیسا کہ بعض کا دعوی ہے مگر انواعِ کفر وفسق میں سے کسی نوع کے ساتھ تو اصلاً ہی یہ جائز نہ ہوگا وگرنہ معنائے مذکور کے مدنظر جائز ہے (یعنی فقط اضافۂ معلومات کیلئے، جیسے کوئی شعبدے بازیاں سیکھ لے کہ انہیں سیکھنے میں عقیدہ کو کوئی خطرہ نہیں) اس کی مزید تفاصیل باب (هل يستخرج السحر) میں آئیں گی یہی اس مسئلہ میں فصل الخطاب (یعنی فیصلہ کن رائے) ہے، مصنف کا اس آیت کا یہاں ایراد کفرِ ساحر کی رائے اختیار کرنا ہے کیونکہ اس میں ہے: (وَ مَا كَفَرَ سُلَيمَانُ وَ لكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا الخ) تو بظاہر وہ اس وجہ سے کافر بنے (کہ جادو کا تعلیم وتعلّم کیا) اور کسی شئ کی تعلیم کفر نہیں ہوتی مگر جب وہ شئ ہی کفر ہو، اسی طرح آیت میں ہاروت وماروت کی زبانی یہ کہنا: (إِنَّمَا نَحنُ فِتنَةٌ فَلَا تَكفُر) اس میں اشارہ ہے کہ جادو سیکھنا کفر ہے تو اس کا کرنا بھی کفر ہوا، اور یہ سب جیسا کہ تقریر گزری اس کی بعض انواع کے لحاظ سے ہے، بعض کا دعوی ہے کہ سحر صحیح نہیں مگر اس کے ساتھ، اس پر ماسوا کو سحر کہنا از رہِ مجاز ہوگا جیسے بلیغ بات کو جادو کہہ دینا (جیسے فرمانِ نبوی ہے: إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحرًا) ہاروت اور ماروت کا قصہ مسند احمد میں ابن عمر سے مروی ہے طبری نے اس کے طرق کے ایراد میں اطناب سے کام لیا ہے، مِن حیث المجموع یہی تاثر ملتا ہے کہ اس قصہ کی اصل موجود ہے بخلاف عیاض وغیرہ کے جو اسے من گھڑت قرار دیتے ہیں، اس کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو فرشتوں میں ان کی اپنی خواہش کے مطابق شہوت کے جذبات پیدا فرمادئے اور انہیں زمین میں چلے جانے کو کہا تو دونوں انسانی شکل میں زمین پر اتر آئے اور ایک مدت تک راہِ عدل پر چلتے رہے پھر ایک حسینہ کی زلفوں کے جال میں پھنس گئے جس پر سزا بھگتنا پڑی کہ بابل کے کنویں میں منکسین (یعنی اوندھے منہ) محبوس کر دئے گئے وہ اس وقت تک بولنے پر آمادہ نہ ہوتے جب تک طالب کو تحذیر نہ کرتے اور منع نہ کرتے پھر بھی اگر مصر رہتا تو بولتے تاکہ وہ ان سے اسے سیکھ لے تو وہ کچھ سیکھتا جو اللہ نے قرآن میں بیان کیا۔

(و قوله تعالى ولا يُفلِحُ السَّاحِرُ الخ) آیت میں ساحر سے نفیِ صلاح ہے اور اس میں مطلقا اس کے کافر ہونے پر دلالت نہیں اگرچہ قرآن مین بکثرت مومن کیلئے اثباتِ فلاح اور کافر سے اس کی نفی مذکور ہے لیکن اس میں فاسق اور عاصی سے فلاح کی نفی کرنے والی کوئی شئ نہیں۔

(و قوله أ فَتأتُون السحر الخ) اس کے ساتھ کفارِ قریش کو مخاطب کیا گیا جو آنجناب کا رسولِ خدا ہونا مستبعد خیال کرتے تھے کیونکہ وہ تو ایک بشر ہیں تو ان کے ایک قائل نے آپ کے ایک متبع سے برسبیلِ انکار کہا تھا: (أ فتأتون السحر الخ) یعنی تم ان کی

اتباع کرتے ہو حتی کہ تم ان کی طرح ہو جاؤ جو سحر کی پیروی کرتے ہیں حالانکہ جانتے ہیں کہ وہ سحر ہے۔(و قوله يخيل إليه الخ) یہ آیت ان حضرات کا عمدہ ہے جو مدعی ہیں کہ جادو صرف تخییل ہے لیکن اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ آیت فرعون کے جادوگروں کے قصہ میں وارد ہے، ان کا کیا ہوا جادو اسی نوع کا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جادو کی تمام انواع تخییل ہی ہوتی ہیں، ابوبکر رازی الاحکام میں رقمطراز ہیں اللہ تعالی نے خبر دی ہے کہ حضرت موسیٰ نے جو سمجھا کہ (جادوگروں کی ڈالی ہوئی رسیاں اور لاٹھیاں) دوڑ رہی ہیں تو ایسا نہ تھا بلکہ یہ تخییل تھا اور یہ اس طرح کہ ان کی لاٹھیاں مجوفہ (یعنی کھوکھلی) تھیں جن کے اندر پارہ بھرا گیا تھا، اسی طرح رسیاں بھی چمڑے کی تھیں اور ان کے اندر بھی پارہ تھا، قبل ازیں انہوں نے سرنگیں کھود رکھی تھیں جن میں لمبے لمبے گڑھے بنائے اور انہیں آگ سے بھر دیا تھا جب عین اس جگہ رسیاں اور لاٹھیاں ڈالیں اور پارہ تپا تو انہیں متحرک کر دیا کیونکہ پارے کا وصف ہے کہ جب اسے آگ پہنچتی ہے تو وہ اڑتا ہے تو اس قصہ میں رسیوں اور لاٹھیوں کی کثافت نے پارے کو بوجھل کر دیا تھا (لہذا اڑ تو نہ سکیں البتہ) وہ پارے کے تحرّک کے سبب ہلنے لگیں جس سے دیکھنے والوں کو لگا کہ وہ دوڑ رہی ہیں جبکہ حقیقت میں یوں نہ تھا (گویا ان کا مزعومہ جادو شعبدہ کی قسم سے تھا لیکن اگر یہی تھا جو ابن حجر نے رازی کے حوالے سے لکھا تو اسے جادو کہنا دشوار ہے، یہ تو ایک قسم کی فنکاری تھی جبکہ قرآن نے اس کیلئے :سحر عظیم کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا میرے خیال میں یہ سب مذکور بے اصل و بے حقیقت ہے)۔

(و من شر النفاثات الخ) یہ حسن بصری کی تفسیر ہے اسے طبری نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ابوعبیدہ نے بھی اعجاز میں اسے ذکر کیا، لکھتے ہیں (النفاثات السواحر ينفثن) طبری نے صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے بھی نقل کیا کہ یہ نفث فی الرقیۃ ہے اس بارے باب (الرقية) میں بحث گزری ہے، الدلائل میں بیہقی کی تخریج کردہ ابن عباس سے ضعیف سند کے ساتھ نبی اکرم کو کئے گئے جادو کے قصہ کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں ڈالی گئی تھیں، سورہ الفلق اور سورہ الناس نازل کی گئیں آپ ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی (دونوں سورتوں کی بسم اللہ کے علاوہ آیات کی تعداد گیارہ ہے اس سے یہ استدلال کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ بسم اللہ سورت کا حصہ نہیں یعنی اس کی پہلی آیت) اسے ابن سعد نے ایک اور منقطع سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب آپ نے حضرات علی اور عمار کو جادو برآمد کرنے بھیجا تو انہیں ایک گھابا ملا جس میں گیارہ گرہیں پڑی تھیں، آگے یہی ذکر کیا۔

(تسحرون تعمون) تاء کی پیش، عین پر زبر اور میم مشدد مفتوح کے ساتھ، عینِ ساکن کے ساتھ بھی مضبوط کیا گیا ہے ابوعبیدہ المجاز میں آیت: (سَيَقُولُونَ اللهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ) کی تفسیر میں لکھتے ہیں: (أي كيف تعمون عن هذا و تصدون عنه) کہتے ہیں ہم اسے اس قول کی طرز پر خیال کرتے ہیں: (سحرت أعيننا فلم نُبصِرہ) بعض نے (محشی لکھتے ہیں فتح کے نسخہ میں بعض کی جگہ خالی جگہ ہے، بعض کا لفظ راقم کی طرف سے ہے) اس کی تفسیر میں نقل کیا: (أي تخدعون أو تصرفون عن التوحيد و الطاعة) (یعنی تم توحید و طاعت سے پھیرے جاتے ہو) بقول ابن حجر اس آیت میں سابق الذکر اصنافِ سحر کی پہلی صنف کی طرف اشارہ ہے، ابن عطیہ کہتے ہیں یہاں سحر کا لفظ ان سے واقع تخلیط اور وضع الشیءفی غیر موضعہ کیلئے مستعار ہے جیسے مسحور کا ردِ عمل ہوتا ہے۔

- 5763حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَحَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ حَتَّى

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخَيَّلُ إِلَيهِ أَنَّهُ يَفعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيلَةٍ وَهوَ عِندِي لَكِنَّهُ دَعَا وَدَعَا ثُمَّ قَالَ يَا عَائِشَةُ أَشعَرتِ أَنَّ اللَّهَ أَفتَانِي فِيمَا اسْتَفتَيتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِندَ رَأسِي وَالآخَرُ عِندَ رِجلَيَّ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ فَقَالَ مَطبُوبٌ قَالَ مَن طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بنُ الأَعصَمِ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ قَالَ فِي مُشطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلعِ نَخلَةٍ ذَكَرٍ قَالَ وَأَينَ هُوَ قَالَ فِي بِئرِ ذَروَانَ فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاسٍ مِن أَصحَابِهِ فَجَاءَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ كَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ أَو كَأَنَّ رُءُوسَ نَخلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قُلتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ أَستَخرِجُهُ قَالَ قَد عَافَانِي اللَّهُ فَكَرِهتُ أَن أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَت .تَابَعَهُ أَبُو أُسَامَةَ وَأَبُو ضَمرَةَ وَابنُ أَبِي الزِّنَادِ عَن هِشَامٍ وَقَالَ اللَّيثُ وَابنُ عُيَينَةَ عَن هِشَامٍ فِي مُشطٍ وَمُشَاقَةٍ .يُقَالُ المُشَاطَةُ مَا يَخرُجُ مِنَ الشَّعَرِ إِذَا مُشِطَ وَالمُشَاقَةُ مِن مُشَاقَةِ الكَتَّانِ

أطرافه 3175، 3268، 5765، 5766، 6063، 6391

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ بنی زریق کے ایک شخص جسے لبید بن اعصم کہا جاتا تھا، نے نبی پاک پہ جادو کیا اور اسکے باعث آپ خیال کرتے کہ یہ کام کرلیا ہے حالانکہ نہ کیا ہوتا ایک رات آپ میرے ہاں تھے اور مسلسل دعا فرماتے رہے پھر مجھے کہا اے عائشہ تمہیں معلوم ہے کہ میں جو بات اللہ سے پوچھ رہا تھا اللہ نے اسکی مجھے خبر دیدی ہے میرے پاس دو فرشتے آئے ایک میرے سر کی جانب اور دوسرا میرے قدموں کی جانب کھڑا ہوا ایک نے پوچھا انہیں کیا ہوا ہے؟ دوسرے نے جواب دیا انہیں جادو کیا گیا ہے پوچھا کس نے؟ کہا لبید نے کہا کس چیز میں؟ کہا کنگھی اور سر کے بالوں میں جو نر کھجور کے خوشہ میں رکھے ہیں، کہا یہ کہاں ہے؟ کہا ذروان کے کنویں میں، پھر آپ چند صحابہ کے ہمراہ اس کنویں کی طرف گئے جب واپس ہوئے تو مجھے کہا اے عائشہ اسکا پانی ایسا تھا جیسے مہندی کا نچوڑ ہوتا ہے اور اس کے کھجور کے درختوں کے سر ایسے تھے جیسے شیطانوں کے سر، میں نے عرض کیا آپ نے اس جادو کو لوگوں کے سامنے عیاں کیوں نہ کیا؟ فرمایا اللہ نے مجھے اس سے عافیت دی ہے لہذا میں نے مناسب نہیں جانا کہ اس وجہ سے لوگوں میں اشتعال پیدا کروں، تو اسے دفن کردینے کا حکم دیا۔

شیخ بخاری رازی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (عن أبيه) یحیی قطان عن ہشام کی روایت میں: (حدثني أبي) تھا یہ کتاب الجزیہ میں گزری آگے ابن عیینہ عن ابن جریج سے روایت میں: (حدثني آل عروة) ہے تو بظاہر اسے غیرِ ہشام نے بھی عروہ سے تحدیث کیا ہے آگے ذکر ہوگا کہ اسے غیرِ عروہ نے بھی حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے اسی طرح اس ضمن میں ابن عباس اور زید بن ارقم وغیرہما کی روایات بھی ہیں۔ (ابن الأعصم) بروزنِ احمر، مسلم کے ہاں عبد اللہ بن نمیر عن ہشام کی روایت میں ہے کہ یہودِ بنی زریق کے ایک یہودی نے نبی اکرم پر جادو کیا، ابن عیینہ کی آگے آنے والی روایت میں ہے: (رجل من بني زريق حليف اليهود وكان منافقا) یعنی منافق تھا (گویا یہودی نہیں بلکہ انکا حلیف تھا) تطبیق یہ ہوگی کہ جس نے یہودی ذکر کیا اس کے پیشِ نظر نفس الامر تھا اور جس نے منافق کا لفظ استعمال کیا اس نے اس کے ظاہر کو مدنظر رکھا، ابن جوزی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ بظاہر

مسلمان تھا عیاض نے بھی الشفاء میں لکھا کہ اسلام قبول کیا ہوا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہود کے حلیف ہونے کی وجہ سے یہودی کہا گیا نہ کہ اس وجہ سے کہ ان کے دین پر تھا، بنی زریق خزرج کی مشہور شاخ ہے اسلام سے قبل کثیر انصار اور یہودیوں میں باہم حلف اور اخوت و مودت کے تعلقات تھے اسلام لانے کے بعد انصار نے ان سے بریت کر لی، واقدی کے مطابق جیسا کہ ابن سعد نے عمر بن حکم تک ان کی سند کے حوالے سے مرسلا نقل کیا، یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب نبی اکرم حدیبیہ سے واپس ہوئے اور سن سات کا محرم داخل ہوا، کہتے ہیں رؤسائے یہود لبید بن اعصم کے پاس آئے جوان کا حلیف تھا اور ساحر تھا کہنے لگے اے ابو اعصم آپ ہم سب سے بڑے ساحر ہو ہم نے بھی حضرت محمد پر جادو کیا ہے مگر اس کا اثر نہیں ہوا ہم آپکا روزینہ مقرر کر دیں گے اگر کوئی ان پر پرتاثیر جادو کرو، تو تین دینار طے ہوئے، اسماعیلی کی ابوضمرہ سے روایت میں ہے: (فأقام أربعین لیلة) (یعنی چالیس دن اسکا اثر رہا) احمد کی وہیب عن ہشام کی روایت میں چھ ماہ مذکور ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ شروع میں ہلکا ہلکا اثر ہوا اور آپکا مزاج متغیر ہونا شروع ہوا اور آخری چالیس دن شدت واستحکام کے ساتھ اس کے بداثرات سامنے آئے، سہیلی لکھتے ہیں مجھے مشہور احادیث میں جادو کی اس مدت کا ذکر نہیں ملا تا آنکہ جامع معمر میں زہری کی کے حوالے سے چھ ماہ کا ذکر ملا، ابن حجر کہتے ہیں ہمیں تو یہی مدت موصول سند کے ساتھ ملی ہے جیسا کہ ذکر کی لہذا یہی معتمد ہے۔

(حتی کان رسول اللہ الخ) مازری کہتے ہیں بعض مبتدعہ نے اس حدیث کا انکار کیا اور دعوی کیا ہے کہ یہ منصبِ نبوت کے منافی اور اس میں تشکیک کا باعث ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہر جو اس کا مؤدی ہے وہ باطل ہے ان کے بقول اسے مان لینے کا مطلب آپ کے بیان کردہ احکامِ شریعت پر عدم اعتماد ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے حضرت جبریل نہ آئے ہوں بلکہ آپ کے لئے ایسا مخیَّل کیا گیا ہو کہ جبریل آئے حالانکہ نہ آئے اور آپ کو خیال ہوسکتا ہے کہ وحی آئی حالانکہ نہ آئی ہو! مازری کہتے ہیں یہ سب مردود ہے کیونکہ نبی اکرم نے جو احکام وتعلیمات اللہ کی طرف سے پہنچائیں ان کے صدق پر ادلہ قائم ہیں اسی طرح تبلیغِ احکام کے ضمن میں آپ کی عصمت وصیانت پر بھی اور معجزات آپ کی تصدیق کے شاہد ہیں تو ایسے امر کو جائز قرار دینا کہ دلیل اس کے برخلاف ہے باطل ہے، جہاں تک ان امورِ دنیا کا تعلق جو آپکا مقصدِ بعثت نہ تھے تو آپ کو اس ضمن میں عوارض لاحق ہوسکتے ہیں جیسے ہر بشر کو ہوتے ہیں مثلا امراض تو بعید نہیں کہ امورِ دنیا میں سے کوئی امر آپ کے لئے مخیل کر دیا جائے جس کا کوئی ناطہ امورِ دین میں آپکی عصمت سے نہیں، لکھتے ہیں بعض لوگوں نے یہ بھی قرار دیا کہ حدیث میں جو مذکور ہے کہ آپ کو خیال ہوتا کہ آپ اپنی ازواج سے ہم بستری کر چکے ہیں حالانکہ نہ کی ہوتی تو یہ وہم وتخیل کثیر اوقات انسان کو نیند کی حالت میں بھی ہوسکتا ہے تو کچھ بعید نہیں کہ یہی واہمہ حالتِ بیداری میں لاحق ہو، بقول ابن حجر یہ آمدہ باب کی حدیثِ ابن عیینہ میں صریحا وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتی کان یری أنه یأتی النساء ولا یأتیهن) حمیدی کی روایت میں ہے: (أنه یأتی أهله ولا یأتیهم) بقول داؤدی (یری) یائے مضموم کے ساتھ ہے بمعنی (یظن) جبکہ ابن تین کے نزدیک یہ یائے مفتوح کے ساتھ ہے بقول ابن حجر یہ (رأی) سے ہے نہ کہ رؤیت سے تو اس کے ساتھ بھی بمعنی ظن ہی ہے، عبدالرزاق کے مرسلِ یحیی بن یعمر میں ہے: (سحر النبی ﷺ عن عائشة حتی أنکر بصره) (یعنی بقول حضرت عائشہؓ جادو کی وجہ سے آپ کی نظر پہ اثر پڑا) انہی کی سعید بن مسیّب کی مرسل روایت کے الفاظ ہیں: (حتی کاد ینکر بصره) (یعنی بینائی متاثر ہوئی) عیاض کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ اس جادو نے آپکا جسدِ اطہر اور ظاہری اعضاء ہی متاثر کئے تھے نہ کہ

آپ کا شعور و معتقد، ابن حجر کہتے ہیں ابن سعد کے ہاں عبدالرحمٰن بن کعب کی مرسل روایت میں ہے لبید کی بہن کہنے لگی اگر سچا نبی ہے تو ضرور اس بارے آگاہ کر دئے جائیں گے وگرنہ یہ جادو ان کی عقل زائل کر دے گا، بقول ابن حجر تو شقِ اول واقع ہوئی جیسا کہ اس صحیح حدیث میں ہے، بعض علماء کہتے ہیں آپ کے یہ گمان کرنے کہ یہ کام کیا ہے جبکہ نہ کیا ہوتا، سے لازم نہیں کہ آپ جزم و تیقن کے ساتھ کہتے کہ یہ کیا ہے، گویا صرف خیال آتا کہ شائد یہ کرلیا ہے لہذا اس ملحد کیلئے کوئی حجت نہیں، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ تخیلِ مذکور سے مراد یہ ہو کہ آپ حسبِ سابق جماع کیلئے تیار اور اس کا ارادہ باندھ کر آتے ہوں پھر عین وقت پر فتر عن ذلک (یعنی سست پڑ جاتے تھے) جیسا کہ معقود کی حالت ہوتی ہے (یعنی جادو زدہ کی، پہلے علامہ انور کے حوالے سے گزرا کہ ہند میں بھی جادو کے زور سے ایسا کرنا معمول ہے اور ایسے شخص کو بندھا ہوا، کہا جاتا ہے) اور دوسری روایت میں مذکور: (حتی کاد ینکر بصرہ) سے مراد یہ ہو کہ نظر بدلی سی لگی بایں طور کہ کسی شیٔ کو دیکھتے ہوں اور وہ آپکو علی غیر صفتہ لگتی ہو لیکن تامل کرنے سے اس کی حقیقت پہچان پاتے ہوں، اس جمیع ما تقدم کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کوئی بات کہی اور وہ خلافِ واقع ثابت ہوئی ہو، مہلب کہتے ہیں نبی اکرم کا شیاطین سے صیانت میں ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اس صیانت کا پردہ پھاڑنے کا ارادہ وکوشش بھی وہ نہ کرتے ہوں صحیح بخاری کی ایک روایت میں گزرا کہ ایک دفعہ اثنائے نماز ایک شیطان نے آپ کی نماز خراب کرنا چاہی مگر اللہ نے آپکو اس پہ تسلط عطا کیا اسی طرح جادو کی وجہ سے امورِ تبلیغ میں کوئی فرق ونقص نہ پڑا تھا بلکہ اس کا اثر اس طرح کا تھا جو عموماً بیماریوں کی وجہ سے بول چال اور بعض افعال میں ضعف لاحق ہو جاتا ہے (امورِ تبلیغ میں اثر جب پڑتا اگر آپ کی قوتِ شعور و آگہی متاثر ہوئی ہوتی) ابن قصار نے حدیث کے آخر میں واقع اس جملہ: (أما أنا فقد شفانی اللہ) سے استدلال کیا ہے کہ اس جادو کا اثر بیماری سے لاحق اثرات کی جنس سے تھا (کیونکہ شفا کا لفظ استعمال کیا) بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے مگر دلائلِ بیہقی کی عمرہ عن عائشہ سے روایت کے یہ الفاظ اس مدعا کی تائید کرتے ہیں: (فکان یدور ولا یدری ما وجعہ (یعنی حیران پھرتے تھے کچھ پتہ نہ چلتا تھا کہ کیا تکلیف ہے) ابن سعد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (مرض النبی ﷺ و أخذ عن النساء والطعام والشراب فھبط علیہ ملکان) (یعنی اس کیفیت کیلئے مرض اور وجع کے الفاظ ذکر کئے)۔

(أو ذات لیلۃ) راوی کو شک ہے، میرا خیال ہے یہ شک بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ انہوں نے بدء الخلق کے باب صفۃ ابلیس میں یہ الفاظ نقل کئے تھے: (حتی کان ذات یوم) بغیر شک کے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ یہ شک عیسی بن یونس کا ہے کیونکہ ابن راہویہ نے اسے اپنی مسند میں ان سے شک کے ساتھ نقل کیا ہے اور انہی کے طریق سے ابونعیم نے تو بدء الخلق کا جزم اس امر پر محمول کیا جائے کہ ابراہیم شیخِ بخاری نے کبھی جزم کے ساتھ اور کبھی شک کے ساتھ ذکر کیا آگے ان سے اس بابت مذکور اختلاف سے اس کی تائید ہوتی ہے اور یہ بخاری کے نوادر میں سے ہے کہ اس حدیث کو تاما ایک ہی اسناد کے ساتھ دو لفظوں سے نقل کیا، آگے ابو اسامہ کی روایت میں بغیر شک کے (ذات یوم) ہے، (ذات) نصب کے ساتھ ہے پیش بھی جائز ہے بعض نے کہا یہ مقحمہ (لغت میں اس کا معنی ہے معاملہ میں بلا سوچے سمجھے داخل کرنا) ہے جبکہ بعض نے کہا یہ اضافت الشیء الی نفسہ (یعنی شیٔ کی خود اسی کی طرف اضافت) ہے ان حضرات کی رائے میں جو اسے جائز سمجھتے ہیں۔

(و ھو عندی لکنه الخ) بدء الخلق کی روایت میں تھا: (حتى كان ذات يوم دعا ودعا) یہی عبارت الدعوات میں عیسی بن یونس کی معلق روایت میں آئے گی، روایتِ لیث بھی اس کے مثل ہے کرمانی کہتے ہیں ممکن ہے یہ حضرت عائشہ کے قول (عندی) سے استدراک ہو یعنی میرے ہاں تو تھے مگر گھر کے کاموں میں مشغول ہونے کی بجائے دعاؤں میں لگے رہے، یہ بھی محتمل ہے کہ باور کرا رہی ہوں کہ جادو نے اگرچہ جسم میں کچھ مضر اثرات چھوڑے تھے مگر آپ کی عقل وشعور کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا تو اللہ کی طرف صحیح وضع وطور سے متوجہ بدعا ہوئے، مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں ہے: (فدعا ثم دعا ثم دعا) یہی آپ سے معہود ہے کہ آپ تین دفعہ دعا کا تکرار فرمایا کرتے تھے، احمد اور ابن سعد کی روایتِ وہیب میں ہے: (فرأيته يدعو)، نووی کہتے ہیں اس سے ناگوار امور کے وقوع کے وقت دعاء بالتکرار اور اللہ کی طرف توجہ والتجاء کا ثبوت ملا تاکہ ان کا دفع ورد ہو، ابن حجر کہتے ہیں اس ضمن میں نبی اکرم دو مسلکوں کے راہی بنے: مسلکِ تفویض اور تعاطیِ اسباب کا مسلک تو اول الامر میں اللہ کو اپنا امر تفویض کیا اور اس آزمائش میں صبر کیا اور اس پہ امیدِ اجر رکھی پھر جب اس کا دورانیہ دراز ہوا اور آپ ڈرے کہ کہیں اس طولِ آزمائش سے فنونِ عبادت میں حرج نہ ہو تو تداوی کی طرف مائل ہوئے اور دعائیں کیں اور ہر دو مقام کمال میں غایت ہیں۔

(أفتاني الخ) حمیدی کی روایت میں ہے: (أفتاني في أمر استفتيتُه فيه) یعنی میری دعائیں قبول کیں تو دعاء پر استفتاء کا اطلاق کیا کیونکہ داعی طالب اور مجیب مفتی ہے یا معنی یہ ہے جو میں نے اللہ سے سوال کیا تھا اس نے اسے مان لیا کیونکہ آپ کی دعاء یہ تھی کہ اس معاملہ کی حقیقتِ حال سے آپ کو مطلع کیا جائے (کہ یہ مرض ہے؟ کیا ہے؟) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (أن الله أنبأني بمرضي)۔ (أتاني رجلان) ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ میں نے پوچھا یہ کیونکر فرمایا: (أتاني رجلان) احمد کی معمر اور طبرانی کی مرجاً بن رجا کی روایت میں، دونوں ہشام سے، ہے: (أتاني ملكان) ابن سعد نے اپنی منقطع روایت میں ان کے نام بھی ذکر کئے: حضرت جبرائیل اور حضرت میکائیل، میں نے مقدمہ میں احتمالا یہی ذکر کیا تھا۔ (فقعد أحدهما الخ) میرے لئے یہ واقع نہیں ہوا کہ سر مبارک کے پاس ان میں سے کون بیٹھا تھا، پہلے میرا خیال تھا یہ حضرت جبریل ہوں گے پھر دمیاطی کی سیرت میں جزم کے ساتھ پایا کہ وہ حضرت جبریل تھے، لکھتے ہیں کیونکہ وہ افضل تھے پھر نسائی اور ابن سعد کی حضرت زید بن ارقم کی روایت ملی جسے حاکم اور عبد نے صحیح قرار دیا اس میں ہے جادو کے نتیجہ میں کئی دن شکایت رہی پھر حضرت جبریل آئے اور کہا ایک یہودی نے آپ پر جادو کیا ہے اور فلاں کنویں میں گرہیں باندھ کر رکھی ہیں تو ان مجموع طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسئول حضرت جبریل اور سائل میکائیل تھے۔

(فقال أحدهما لصاحبه الخ) ابن عیینہ کی آمدہ روایت میں ہے؛ (فقال الذي عند رأسي للآخر) حمیدی کی روایت میں اسکے برعکس یہ ہے کہ سر کے پاس بیٹھے سے پاؤں کے پاس بیٹھے نے کہا، گویا یہی اصوب ہے اور یہی بیہقی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں یہ شک کے ساتھ مذکور ہے۔ (ما وجع الرجل) اکثر کے ہاں یہی ہے ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (ما بال الرجل ؟) بیہقی کی ابن عباس سے روایت میں ہے؛ (ما ترى) اس میں اشارہ ہے کہ یہ حالتِ نیند میں ہوا کہ اگر عالم بیداری میں آتے تو خود آپ ہی سے مخاطب ہوتے، یہ بھی محتمل ہے کہ صفتِ نائم کے ساتھ جبکہ (حقیقت میں) بیدار ہوں تو جب ایک دوسرے سے یہ سوال جواب کئے تو آپ سن رہے ہوں البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں مطلقاً ہے کہ آپ سوئے

ہوئے تھے اسماعیلی کی ابن عیینہ سے روایت میں یہ بھی ہے:(فانتبَهَ من نومه ذات يوم) (کہ ایک روز نیند سے اٹھ گئے) یہ ماذکر پر محمول ہے بالفرض اگر اسے حقیقت پر محمول کیا جائے تو انبیاء کا خواب بھی وحی ہوتا ہے، ابن سعد کی نہایت ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ سونے جاگنے کے مابین تھے۔

(فقال مضبوب) یعنی مسحور، کہا جاتا ہے:(طُبَّ الرجلُ) جب جادوزدہ ہو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طب کے لفظ کے ساتھ جادو سے تفاؤلاً کنایہ ہے جیسے لدیغ کو سلیم کہا جاتا ہے بقول ابن انباری طب کا لفظ اضداد میں سے ہے علاج کو بھی طب اور سحر من الداء کو بھی طب کہا جاتا ہے، ابوعبید نے عبدالرحمٰن بن ابویعلی سے مرسلاً نقل کیا کہ ابن قیم لکھتے ہیں آنجناب نے ابتدا میں یہ فرض کیا کہ کوئی مرض لاحق ہوگئی ہے اور یہ کسی مادہ سے ہے جو دماغ میں چلا گیا ہے اور اس کے اگلے اندرونی حصہ پر غالب آگیا ہے جس کے نتیجہ میں آپکا مزاج متغیر ہوگیا ہے تو اس کے سدِ باب کیلئے سنگی لگوائی (تاکہ فاسد خون اور مواد خارج ہو) جب وحی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ جادو ہے تو اس کے مناسبِ حال علاج کی طرف توجہ دی یعنی اس کا استخراج، کہتے ہیں محتمل ہے کہ مادۂ سحر نے سر کی کسی قوت کو متاثر کیا ہو جس کے نتیجہ میں وہ حالات ہوئے جو مذکور ہوئے کہ جادو کبھی مخفی ارواح کی تاثیر سے ہوتا ہے اور کبھی طبیعت کے انفعال سے اور یہ اشد ہے، اسی ثانی کیلئے سنگی لگوانا نافع ہے کیونکہ جب اخلاط ہائج ہوں اور اس کا اثر کسی عضو میں ظاہر ہو تو مخفی مادہ کا نکال باہر کرنا اس میں مفید ہوتا ہے، قرطبی کہتے ہیں سحر کو طب اس لئے کہا گیا کیونکہ اصلِ طب کسی چیز میں مہارت وحذاقت اور اس کا تفطن ہے تو جب جادو ہو یا مرض ہر دو کا علاج فطانت وحذاقت کا محتاج ہے تو دونوں پر اس کا اطلاق ہوا۔

(فی مشط الخ) مشط ضمِ میم کے ساتھ ہے ابوعبید نے کسرہ کا جواز بھی ثابت کیا مگر ابو زبیر نے اس کا انکار کیا ہے، شین دونوں میں مکسور ہے اور کبھی میم کی پیش کے ساتھ شین پر بھی پیش پڑھی جاتی ہے، کنگھی کو کہتے ہیں یہی مشہور ہے کئی دیگر اشیاء پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے ان میں کندھے کی چوڑی ہڈی اور پاؤں کی پشت کی ہڈیاں اور نبتِ صغیر کو (مشط الذنب) کہا جاتا ہے بقول قرطبی جو نبی کریم پر جادو کے ضمن میں استعمال کی گئی وہ ان چاروں میں سے ایک محتمل ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ دندانوں والے (کسی بھی) آلہ اور وہ جس میں ہراوہ (یعنی چوڑی سے لکڑی) ہو جس پر قبضہ لگا ہو اور برتن کے ڈھکن کے طور سے استعمال ہوتا ہو، کو بھی کہتے ہیں ابن سیدہ المحکم میں لکھتے ہیں اسے بھی مشط کہتے ہیں اور مشط اونٹوں کی سمات (یعنی علامات) میں سے ایک سمۃ بھی ہے جو آنکھ یا ران میں ہوتی ہے بہرحال یہاں مراد اول ہے (یعنی کنگھی) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے:(فإذا فیها مشط رسول اللهﷺ و مِن مراطة رأسه) (مراطہ کنگھی کرتے ہوئے جو بال کنگھی میں پھنسے رہ جائیں) ابن عباس کی حدیث میں ہے:(من شَعرِ رأسه و مِن أسنان مشطه) عمر بن حکم کے مرسل میں بھی ہے کہ (کسی طرح) آنجناب کی کنگھی حاصل کر کے اس پر لگے بالوں پر گرہیں لگائیں۔

(و مشاطة) آگے اختلاف کا بیان ہوگا کہ یہ طاء کے ساتھ ہے یا قاف کے ساتھ۔

(و جف طلع نخلة ذكر) بقول عیاض بخاری کے نسخۂ جرجانی اور مسلم کے نسخۂ عذری میں فاء جبکہ دیگر کے ہاں یہاں باء کے ساتھ ہے (یعنی جف کا لفظ) البتہ بدء الخلق کی روایت میں سب کے ہاں فاء ہے اسی طرح ابن عیینہ کی روایت میں سب کے ہاں، مستملی کے نسخہ میں ابواسامہ کی روایت میں باء کے اور کشمیہنی کے ہاں فاء کے ساتھ ہے، الدعوات کی ابوضمرہ سے روایت میں سب کے

ہاں فاء ہے، قرطبی کہتے ہیں مسلم کی ہماری روایت میں فاء کے ساتھ ہے جبکہ نووی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ ہمارے دیار کے اکثر مسلم کے نسخوں میں باء کے ساتھ جبکہ بعض میں فاء ہے، دونوں ہم معنی ہیں یعنی وہ پردہ جو طلع پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مذکر ومؤنث دونوں پر ہوتا ہے اسی لئے مقید بالذکر کیا: (طلعة ذکر) یہ ترکیبِ اضافی ہے یہاں ہماری روایت میں دونوں منون ہیں اس طور کہ (ذکر ، جف) کی صفت ہے، قرطبی نے ذکر کیا کہ فاء کے ساتھ (وعاء الطلع) یعنی اسکا پردہ اور باء کے ساتھ طلعہ کا اندرونی حصہ جب اس سے کُفَرّیٰ (یعنی کھجور کے شگوفے کا غلاف) نکل جائے ، شمر نے یہ بات کہی ، کنویں کے اندرونی حصہ کو نیچے سے اوپر تک ، بھی جف کہتے ہیں ایک قول ہے کہ یہ قطع سے ہے یعنی (ما قُطِعَ مِن قشورها) (یعنی کاٹا ہوا چھلکا) ابوعمرو شیبانی کہتے ہیں جف فاء کے ساتھ کھجور کے تنوں سے کوئی حصہ کھوکھلا کیا جائے۔ (قال و أین هو الخ) ابن عیینہ وغیرہ نے (تحت راعوفة) بھی مزاد کیا ایک باب بعد اس کی شرح آئے گی ، ذروان ذالِ مفتوح اور سکونِ راء کے ساتھ ہے ابن تین نے اس پر زبر بھی نقل کی ہے، کہتے ہیں لیکن سکون کے ساتھ اشبہ ہے مسلم کی روایتِ ابن نمیر میں ہے: (فی بئر ذی أروان) الدعوات میں ابوضمرہ کی روایت میں بھی یہی ہے، صغانی کے نسخہ میں بھی یہی ہے مگر بئر کے لفظ کے بغیر، دوسروں کے ہاں (فی ذروان) ہے، یہ بنی زریق کا ایک کنواں تھا اس پر (بئر ذروان) اضافتِ شئ الی نفسہ ہے ان دونوں کے مابین اور ابن نمیر کی روایت کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ اصل میں (بئر ذی أروان) تھا پھر کثرتِ استعمال سے ہمزہ کی تسہیل کر کے ذروان ہوا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ابوعبید بکری نے اروان کی تصویب کی اور یہ کہ ذروان کہنا خطا ہے، میری مذکورہ توجیہہ کے مطابق یہ خطا نہیں احمد کی وہیب اسی طرح ان کی ابن نمیر سے روایتوں میں (بئر أروان) ہے جیسے بکری نے کہا تو گویا اصیلی کی روایت بھی اس کے مثل تھی تو راء اس سے ساقط ہوئی ، عیاض کے مطابق ان کے ہاں (بئر أروان) ہے کہتے ہیں یہ وہم ہے، یہ مدینہ سے ایک ساعت کے فاصلہ پر ایک اور موضع ہے وہی جہاں مسجدِ ضرار تعمیر کی گئی تھی۔

(فأتاها رسول الخ) ابن سعد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ علی وعمار کو یہاں بھیجا انہی کے مرسلِ عمر بن حکم میں ہے کہ جبیر بن ایاس زرقی جو بدری صحابی تھے کو بلایا اور کنویں میں مطلوبہ جگہ بتلائی جو نکال لائے ، کہتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کنویں سے نکالنے والے قیس بن محصن زرقی تھے تطبیق یہ ہوگی کہ انہوں نے جبیر کی معاونت کی ، ابن سعد کے ہاں یہ بھی ہے کہ حارث بن قیس نے کہا یا رسول اللہ (ألا یهور البئر) (یعنی کیا کنویں کو پاٹ نہ دیا جائے) تو جنہیں مبہم رکھا گیا ان کی ان کے ساتھ یا ان میں سے بعض کے ساتھ تفسیر ممکن ہے کہ نبی اکرم نے اولا انہیں کنویں کی طرف بھیجا پھر خود بھی ادھر تشریف لے گئے۔

(فجاء فقال یا عائشة) وہیب کی روایت میں ہے کہ واپسی پر یہ کہا، یہی ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کنویں کو دیکھ کر واپس آئے پھر لوٹ کر حضرت عائشہ سے یہ فرمایا، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فنزل رجل فاستخرجه) اس میں یہ بھی ہے کہ طلعہ میں موم کی بنی ایک تمثال بھی پائی یہ نبی اکرم کی شبیہہ تھی اور اس میں سوئیاں گڑی گئی تھیں (کسی کو نقصان پہنچانے کیلئے کرائے جانے والے کالے جادو میں ابھی تک یہی کیا جاتا ہے) ایک کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں تھیں حضرت جبریل معوذتین لے کر نازل ہوئے تلاوت شروع کی جب بھی ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی اور جب سوئی نکالی جاتی تو آپ درد محسوس کرتے پھر اس کے بعد راحت ملتی، ابن عباس کی حدیث میں بھی یہی ہے عبد بن حمید کی نقل کردہ زید بن ارقم کی حدیث میں ہے حضرت

جبریل معوذتین لئے اترے، اس میں ہے گرہیں کھولنے کا کہا اور ساتھ میں آیات پڑھنے کا تو آپ پڑھتے جاتے اور کھولتے جاتے حتی کہ ایسے کھڑے ہوگئے: (کأنما نَشِطَ مِن عقالٍ) (یعنی گویا مدہوشی ختم ہوئی ہو) ابن سعد کے ہاں عمر مولی غفرۃ کے طریق سے معضل روایت میں ہے: (فاستخرج السحر من الجف من تحت البئر ثم نزعه فحَلَّهُ فكُشِفَ عن رسول الله ﷺ)۔

(نقاعة الحناء) یعنی اس پانی کی طرح جس میں مہندی بھگوئی جائے بقول ابن تین یعنی سرخ، داودی لکھتے ہیں مراد وہ پانی جو اس برتن کا باقی ماندہ ہوتا ہے جس میں مہندی گوندھی جائے بقول ابن حجر زید بن ارقم کی حدیث میں ہے جسے ابن سعد نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا: (فوجد الماء و قد اخضر) اس سے داودی کے قول کو تقویت ملتی ہے، قرطبی کہتے ہیں گویا کنویں کا پانی متغیر ہو چکا تھا یا اس کے طولِ اقامت کی وجہ سے اس کے ردی ہو جانے کے سبب یا پھر ان اشیاء کے اس کے پانی میں ڈالے جانے کے سبب، بقول ابن حجر اول احتمال کا رد ابن سعد کا مرسلِ عبد الرحمٰن بن کعب کرتا ہے جس میں ہے کہ حارث بن قیس نے اس کنویں کو پاٹ دیا، اس کا پانی بڑا میٹھا سمجھا جاتا تھا پھر ایک اور کنویں کی کھدائی شروع کی نبی اکرم نے اس کی کھدائی میں ان کے ساتھ تعاون فرمایا۔

(و کان رؤوس الخ) یہاں یہی ہے بدء الخلق کی روایت میں تھا: (نخلها كأنه رؤوس الشياطين) ابن عیینہ کی روایت میں اور ہشام سے اکثر رواۃ نے (کأن نخلھا) ذکر کیا ہے، شروع میں (رؤوس) کے ذکر کے بغیر، تشبیہ دراصل (رؤوس النخل) پر واقع ہوئی ہے اسی لئے روایتِ باب میں اس کا اِفصاح کیا، دیگر روایات میں یہ مقدر ہے، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فإذا نخلها الذى يشرب من مائها قد التوىٰ سعفه كأنه رؤوس الشياطين) (یعنی اسکے سعف یعنی شاخوں کو شیاطین کے رؤوس سے تشبیہ دی) قرآن میں زقوم کے درخت کے طلع کی رؤوسِ شیاطین کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے، فراء وغیرہ کہتے ہیں محتمل ہے اس طلع کو قبح (یعنی بدصورتی) میں رؤوسِ شیاطین کے ساتھ مشبہ قرار دیا ہو، لغت میں اگر کہا جائے کہ فلاں شیطان ہے تو مراد اس کی خباثت و بدصورتی ہوتی ہے مرد کو اس ضمن میں شیطان اور عورت کو غول (یعنی چڑیلوں) کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے شیاطین سے مراد حیات (یعنی سانپ) ہونا بھی محتمل ہے عرب بعض سانپوں مثلا ثعبان کو قبیح الوجہ ہونے کی وجہ سے شیطان کا نام دیتے تھے، ایک قبیح نبات مراد ہونا بھی محتمل ہے، کہا گیا ہے کہ یہ یمن میں پائی جاتی ہے۔

(أفلا استخرجته) ابو اسامہ کی روایت میں ہے فرمایا نہیں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ اس کا استخراج کیا اور حضرت عائشہ کی اس بات کا مطلب لوگوں کے مابین اس کا نشر تھا جس کا نفی میں جواب دیا، ایک باب بعد اس بارے تفصیلی بات ہوگی۔ (فكرهت أن أثير الخ) کشمیہنی کے ہاں (سوء ا) ہے روایتِ ابو اسامہ میں (أن أثور) ہے، باب تفعیل سے ایک ہی معنی ہے! نووی کہتے ہیں عامۃ الناس کو اس امر سے مطلع کرنے سے اس اندیشہ سے احتراز فرمایا کہ اس سے ضرر لاحق ہو کہ اس کا تذکرہ کریں یا بعض سیکھنے کے درپے ہو جائیں یا اس قسم کی صورتحال، تو یہ مفسدت کے خوف سے ترکِ مصلحت کے باب سے ہے ابن نمیر کی روایت میں (على أمتى) ہے، یہ قابلِ تعمیم ہے کیونکہ امت کا اطلاق أمة الإجابة (یعنی آپکی دعوت کو قبول کرنے والے) اور اعم معنی پر أمة الدعوة (یعنی آپکی دعوت کے مخاطبین) پر ہے، اس سے بعض کا کہنا کہ (الناس) سے مراد لبید بن اعصم ہے، کا رد ہوتا ہے کیونکہ وہ منافق تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کے خلاف فضا کشیدہ نہ کریں کیونکہ آپ اسلام ظاہر کرنے والوں سے چشم پوشی فرماتے تھے

چاہے وہ منافق ہی ہوں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (و کرهت أن أثير علي أحدٍ من الناس شرا) (یعنی کسی کے خلاف لوگوں کو برانگیختہ کروں) البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ اگر آپ اسے قتل کرادیں؟ فرمایا گے جو اللہ کا عذاب اس کا منتظر ہے وہ اشد ہے، عمرہ کی روایت میں ہے نبی اکرم نے اسے پکڑا اس نے اعتراف کیا تو آپ نے درگزر فرمایا، زید بن ارقم کی حدیث میں ہے آپ نے اس یہودی سے اس کا ذکر تک نہ کیا اور نہ چہرہ اقدس پر تکدر کے اثرات نمودار ہوئے، مرسلِ عمر بن حکم میں ہے آپ نے اس سے کہا کیوں یہ کیا؟ کہنے لگا دنانیر کی محبت میں، کتاب الجزیہ میں ابن شہاب کا قول گزرا ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل نہ کرایا تھا یہ بات ابن سعد نے بھی عکرمہ سے مرسلا نقل کی، واقدی سے منقول ہے کہ یہ ان حضرات کی روایت سے اصح ہے جو اسے قتل کیا جانا ذکر کرتے ہیں عیاض نے الشفاء میں اس بابت دونوں قول ذکر کئے ہیں قرطبی کہتے ہیں اس قصہ سے مالک کے خلاف کوئی حجت نہیں کیونکہ لبید بن اعصم کا ترکِ قتل اس اندیشہ سے تھا کہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے یا لوگ اسلام قبول کرنے سے ہچکچانے نہ لگیں یہی روش آنجناب نے دیگر منافقین کی بابت بھی اختیار کی تھی اور استفسار پر فرمایا تھا: (لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه) یعنی لوگ یہ باتیں نہ کرتے پھریں کہ محمد اپنے اصحاب کو قتل کرتے ہیں۔

(فأمر بها) یعنی کنویں کو۔ (فدفنت) ابن نمیر وغیرہ کی ہشام سے روایت میں یہی واقع ہے مسلم نے اسے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے ابن نمیر کی روایت کے عقب میں نقل کیا اور لکھا ابو اسامہ نے اپنی روایت میں یہ ذکر نہیں کیا: (فأمر بها فدفنت) بقول ابن حجر گویا ان کے شیخ نے بوقتِ تحدیث اسے بیان نہیں کیا وگرنہ بخاری نے عبید بن اسماعیل عن ابی اسامہ سے اسے بھی نقل کیا ہے، یہ آمدہ باب میں آرہی ہے پہلے مرسلِ عبدالرحمٰن بن کعب کے حوالے سے گزرا کہ حارث بن قیس نے اسے پاٹ دیا تھا۔ (تابعه أبو أسامة) یہ حماد بن اسامہ ہیں دو باب بعد ان کی روایت موصولا آرہی ہے۔ (و أبو ضمرة) یہ انس بن عیاض ہیں ان کی روایت کتاب الدعوات میں آئے گی۔ (و ابن أبي الزناد) یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ذکوان ہیں، ابھی تک اسے موصول کرنے والوں کا علم نہ ہو سکا۔ (و قال الليث الخ) ابوذر کے نسخہ میں (و مشاطة) ہے دیگر کے ہاں (و مشاقة) ہے اور یہی درست ہے وگرنہ روایات متحد ہیں: (و إلا لاتَحدَثِ الروايات)، لیث کی روایت کا ذکر بدء الخلق میں گزرا ابن عیینہ کی روایت ایک باب کے بعد موصولا آرہی ہے، اطراف میں خلف کی تبع میں لکھتے ہیں بخاری نے اسے الطب میں حمیدی اور عبداللہ بن محمد سے دونوں ابن عیینہ سے، تخریج کیا مگر حمیدی کا طریق ان سب نسخوں جن پر میں مطلع ہوا، کے کتاب الطب میں موجود نہیں ابونعیم نے اسے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے عبداللہ بن محمد سے تخریج کیا ہے ابو مسعود نے بھی اطراف میں حمیدی کا ذکر نہیں کیا۔ (و يقال المشاطة الخ) اس بارے اہلِ لغت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن قتیبہ کہتے ہیں مشاطہ کنگھی کرتے ہوئے سر اور داڑھی سے گرنے والے بالوں کو کہتے ہیں جو کنگھی میں پھنس جائیں۔

(و المشاطة من الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے گویا مراد یہ کہ یہ لفظ مشترک ہے بالوں، جب کنگھی کی جائے اور روئی کے درمیان جب اسکے اجزاء کو الگ الگ کیا جائے، غیرِ ابوذر میں یہاں: (المشاقة) ہے یہی اشبہ ہے، بعض کے مطابق دونوں ایک ہی شئ ہیں قاف قربِ مخرج کی وجہ سے طاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

علامہ انور باب (السحر) کے تحت لکھتے ہیں یہاں زیرِ بحث وہ سحر ہے جس کا مادہ کفر ہے فقہ میں جو ہے وہ اعم ہے کیونکہ انہوں نے مسمریزم (یہی لفظ لکھا ہے) کو سحر میں سے شمار کیا ہے اب اسے تنویمِ مغناطیسی (یعنی مقناطیسی نیند طاری کرنا) کہا جاتا ہے، یہ اس سحر کے مغایر ہے جو یہاں زیرِ بحث ہے یہ وہ جس میں جنوں سے استعانت ہوتی ہے اور وہ غیر مشروع کلمات سے مترکب ہوتا ہے اور جس نے ظن کیا کہ دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر جادو اتارا گیا تھا اسے قرآن کے (ذکر ما أنزل إلیهما السحر) سے توہم ہوا وگرنہ قرآن میں اس پر دال کوئی لفظ نہیں، قرآن نے جو بتلایا وہ یہ ہے کہ یہ ایک امر تھا جوان پر منزل ہوا، جو تفریق بین الزوجین (یعنی میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے) میں جادو کا سا عمل کرتا تھا، یہ سخت ترین نوعِ سحر ہے یہی وہ جادو ہے جو یہودیوں نے نبی اکرم پر کیا، (فلا تکفر) اس لئے کہ کئی دفعہ مباح اشیاء پر بھی معصیت مترتب ہوتی ہے جیسے کوئی دشمن کی ہلاکت کیلئے سورہ مزمل کا وظیفہ کرے تو سبب بلا شک حلال ہے مگر مسبب بلا شبہ حرام، تب اس فاسد نیت کی وجہ سے سورت کی قراءت پر حرام کے لفظ کا اطلاق ہوگا تو جب ہمارے ہاں امورِ محرمہ کیلئے سورتوں کا پڑھنا عام ہے تو ہم کہیں گے ان پر جو نازل کیا گیا وہ بھی اسی قبیل سے تھا، تو ان کے کلام کا مادہ جائز تھا اور کسی قسم کے کفر پر مشتمل نہ تھا البتہ وہ لوگوں کو منع کرتے تھے تا کہ کوئی اسے حرام کا وسیلہ نہ بنا لے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جانو کہ یہاں دو راستے ہیں ایک سنت کا راستہ، اس کا رات و دن برابر ہیں (یعنی مکمل روشن ہے) دوم ریاضت کا راستہ، یہ کبھی مشروع اور کبھی غیر مشروع ہو سکتا ہے اور کبھی مباح، پھر کبھی سب نتیجہ میں مشترک ہو سکتے ہیں یعنی جو ایک سے حاصل ہو وہی دیگر سے حاصل ہو سکتا ہے البتہ قبولیت صرف اتباعِ سنت کے ساتھ ہی ہے اگر چہ بعض اوقات ریاضتِ غیر مشروعہ مباح فی نفسہا پر بھی یہ مترتب ہو جائے، پھر علماء کیلئے بحث کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا جادو تغییرِ ماہیت میں موثر ہے یا نہیں؟ آیت (یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعیٰ) کا ظاہر یہ ہے کہ ان کا جادو فقط تخییل تھا جبکہ ان رسیوں اور لاٹھیوں کی ماہیت قائم تھی، (طلعها كأنه الخ) کی بابت کہتے ہیں اگر یہ تشبیہ نہ ہوتی تو میں قرآنی تشبیہات کا تخییل کی قبیل سے ہونے کا انکار کرتا۔

- 48 باب الشِّرْکُ وَالسِّحْرُ مِنَ الْمُوبِقَاتِ (شرک اور جادو مہلک ہیں)

- 5764 حَدَّثَنِی عَبْدُ الْعَزِیزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی سُلَیْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَیْدٍ عَنْ أَبِی الْغَیْثِ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اجْتَنِبُوا الْمُوبِقَاتِ الشِّرْکُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۶۸) .طرفاه 2766، 6857

اسے مختصراً نقل کیا اور عدد کا لفظ حذف کر دیا، کتاب الوصایا میں: (اجتنبوا السبع الموبقات) کے لفظ سے گزری ہے، وہاں تاماً اسے نقل کیا ہے (الشرک) پر (السبع) سے بطورِ بدل نصب بھی جائز ہے اور بطورِ استئناف رفع بھی، تب یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگی، یہاں سات میں سے دو پر اقتصار میں نکتہ امرِ سحر کی تاکید کی طرف رمز ہے، بعض نے گمان کیا کہ یہی قدر پوری حدیث ہے تو لکھا اولاً موبقات صیغۂ جمع استعمال کیا پھر فقط دو کو اس کے تحت ذکر کیا تو یہ اس آیت کی قبیل سے ہے : (فِیهِ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِیمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ کَانَ آمِناً)[آل عمران: ۹۷] یعنی (آیات جمع کا صیغہ ذکر کر کے پھر) صرف دو پر اقتصار کیا، یہ آیت کی

بابت کہے گئے دو اقوال میں سے ایک ہے لیکن حدیثِ ہذا اس طرز پر نہیں، سات موبقات ہی ذکر فرمائے تھے بخاری نے یہاں اختصار کرتے ہوئے پانچ حذف کر دئے، آیت کا معاملہ یہ نہیں ابن مالک کہتے ہیں یہ حدیث معطوف کے حذف کو للعلم بہ متضمن ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہے: (اجتنبوا الموبقات الشرك بالله والسحر و أخواتهما) اور حذف جائز ہے کیونکہ موبقات سات ہیں، دوسری حدیث میں یہ ثابت الذکر ہیں یہاں دو پر اقتصار یہ توجہ دلانے کیلئے کیا کہ یہ احق بالا جتناب ہیں، (الشرك بعد السحر) کو (منهن) مقدر مان کر مرفوع پڑھنا جائز ہے بقول ابن حجر ان کی ظاہرِ کلام مقتضی ہے کہ یہ حدیث کبھی اس طرح اور کبھی مفصلا وارد ہے لیکن ایسا نہیں، یہاں بخاری نے اختصار کیا کیونکہ ان کی عادت ہے کہ حسبِ ترجمہ بعض الحدیث پر اقتصار کر لیتے ہیں، کتاب الوصایا کے باب (قول الله إنَّ الذين يأكلون أموال الناس الخ) کے تحت انہی شیخ عبد العزیز اور اسی اسناد کے ساتھ تاما نقل کر کے سات موبقات کا ذکر کیا تھا، کتاب المحاربین میں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تاما آئے گی، مزی اطراف میں سالم ابو الغیث عن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں اس مقام کے ذکر سے غافل رہے۔

49 - باب هَلُ يَسۡتَخۡرِجُ السِّحۡرَ (جادو کا توڑ)

وَقَالَ قَتَادَةُ قُلۡتُ لِسَعِيدِ بۡنِ الۡمُسَيَّبِ رَجُلٌ بِهِ طِبٌّ أَوۡ يُؤَخَّذُ عَنِ امۡرَأَتِهِ أَيُحَلُّ عَنۡهُ أَوۡ يُنَشَّرُ .قَالَ لاَ بَأۡسَ بِهِ إِنَّمَا يُرِيدُونَ بِهِ الإِصۡلاَحَ فَأَمَّا مَا يَنۡفَعُ فَلَمۡ يُنۡهَ عَنۡهُ (قتادہ کہتے ہیں میں نے سعید بن میسب سے پوچھا اگر کسی کو جادو ہو یا وہ بیوی سے باندھا گیا ہو تو کیا اسکا توڑ کرانا یا کوئی منتر پڑھانا جائز ہے؟ کہا کوئی حرج نہیں کیونکہ مقصد نیک ہے اور نافع چیز سے منع نہیں کیا گیا)

اس بارے میں موجود اختلاف کے مدنظر استفہامی انداز میں ترجمہ وارد کیا، سعید بن میسب کے حوالے سے جواز کا قول نقل کر کے اس کی ترجیح کا اشارہ دیا۔(و قال قتادة الخ) اسے ابو بکر اثرم نے کتاب السنن میں ابان عطار عن قتادہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اس کا مثل ہشام دستوائی عن قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يلتمس مَنۡ يُداويه فقال إنما نهى الله عما يضرُّ و لم يَنۡهَ عما ينفع) اسے طبری نے بھی تہذیب میں یزید بن زریع عن قتادۃ عن سعید بن میسّب سے نقل کیا کہ وہ اس امر میں کوئی حرج نہ محسوس کرتے کہ اگر جادو زدہ شخص کسی ایسے شخص کے پاس جائے جو ان کا توڑ کر سکے، کہتے تھے (هو صلاح)، قتادہ کہتے ہیں حسن اسے مکروہ گردانتے اور کہتے اسے (یعنی جادو کا توڑ) سوائے جادوگر کے کوئی نہیں جانتا (اور جادوگروں کے پاس آنے جانے سے روکا گیا ہے) یہ سن کر سعید نے کہا اللہ نے نقصان پہنچانے والے جادو سے روکا ہے نفع پہنچانے والے سے نہیں، ابو داؤد نے مراسیل میں حسن سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (النشرة من عمل الشيطان) اسے احمد اور ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے بھی نقل کیا ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں نشرہ سے مراد جادو کا توڑ کرنا، اور یہ کام عموما وہی کر سکتا ہے جسے جادو کی سمجھ بوجھ ہے، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہی معتمد ہے! حدیث اور اثرِ مذکور کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس سے اس کی اصل کی طرف اشارہ مقصود ہے، حکم قصد و ارادہ کی بنیاد پر مختلف ہو جاتا ہے جس نے اس کے ساتھ خیر کا قصد کیا وہ خیر ہے وگرنہ شر ہے پھر حسن سے

منقول حصر اپنے ظاہر پرنہیں کیونکہ یہ کبھی دم، دعاؤں اور تعویذوں سے بھی منحل ہو جاتا ہے لیکن محتمل ہے کہ نشرہ کی دو اقسام ہوں (ابن حجر نے اسی پر اکتفاء کیا، حاشیہ میں فاضل محشی ان دو اقسام کی تفصیل یہ لکھتے ہیں کہ پہلی قسم جو اسی قسم کے جادو کے ساتھ ہی جادو کا توڑ ہو، یہ علماء کے اس بابت دو اقوال میں سے صحیح قول اور حدیث: النشرة من عمل الشيطان کے مدنظر اور تحریم سحر کی بابت عمومِ نص اور اسے کفر وشرک قرار دیئے جانے کی بناء پر جائز نہیں، دوسری قسم وہ جو مجرب مباح ادویہ، ادعیہ اور شرعی تعاویذ کے ذریعہ ہو، یہ بالاتفاق مشروع ہے آنجناب پر کئے گئے جادو کا توڑ حضرت جبریلؑ کے آپکو دم کرنے سے ہوا تھا)۔

(أو يؤَخَّذ) یعنی عورتوں کے ساتھ جماع سے محبوس ہو جائے (لفظی ترجمہ: بندھا جائے یا پکڑا جائے، اردو میں یہی اصطلاح رائج ہے) اُخذہ، کلامِ ساحر (یعنی اس کا جنتر منتر) ہے بعض نے کہا خرزۃ (یعنی دھاگہ) جس پر وہ منتر کرے یا خود دم کو کہتے ہیں۔ (أو ينشر) نُشرۃٌ سے، علاج کی ایک نوع ہے جس پر جادو یا سایہ کا گمان ہوتو اس کے معالجہ کو یہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اسے لاحق عارضہ کو اس کے ساتھ دور کر دیتا ہے، سعید بن مسیب کا یہ قول باب (الرقية) میں مذکور مسلم کی تخریج کردہ حدیثِ جابر مرفوع کے موافق ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَن استطاع أنْ ينفع أخاه فليفعل) (یعنی جو اپنے بھائی کو کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے وہ ضرور پہنچائے) نشرۃ کی مشروعیت کی تائید حدیث (العين حق) میں مذکور حکم کہ نظر لگانے والا شخص نظر لگے کیلئے غسل کرنے کے حکم سے بھی ملتی ہے عبدالرزاق نے شعبی کا قول نقل کیا کہتے ہیں: (لا بأس بالنشرة العربية التي إذا وطئت لا تضره) (یعنی عربی نشرہ میں حرج نہیں جو جب پڑھا جائے تو ضار نہیں) وہ اس طرح کہ آدمی ایسی جگہ نکلے جہاں کانٹے دار درخت ہوں تو مختلف درختوں کے پتے لے کر انہیں کوٹے پھر ان پر پڑھ کر اس کے ساتھ غسل کرے، ابن بطال نے ذکر کیا کہ وہب بن منبہ کی کتب میں ہے کہ سبز بیری کے سات پتے لے کر دو پتھروں کے درمیان انہیں کوٹے پھر ان پر پانی گزارے اور آیت الکرسی اور قواقل (یعنی چاروں قل) پڑھ کر ان پر دم کرے پھر اس سے تین حسوات (یعنی کف) لے کر ان کے ساتھ غسل کرے تو لاحق عارضہ جاتا رہے گا، یہ ایسے شخص کیلئے بہت اچھا ہے جو بیوی سے بندھا جائے، ان علماء میں جنہوں نے نشرہ کے جواز کی تصریح کی مزنی صاحبِ شافعی اور ابوجعفر طبری وغیرہما بھی ہیں ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے جعفر مستغفری کی کتاب (الطب النبوی) میں نشرۃ کی تفصیل پڑھنے کا موقع ملا جو لکھتے ہیں کہ تفسیرِ قتیبہ بن احمد بخاری کے ایک جزو کی پشت پر نصوح بن واصل کی تحریر پائی جس میں قتادہ کا سعید سے کہا یہی سوال اور ان کا جواب درج تھا، نصوح کہتے ہیں مجھ سے حماد بن شاکر نے پوچھا یہ حل اور نشرہ کیا ہے؟ مگر میں جواب نہ دے سکا تو انہوں نے بتلایا اگر آدمی کو یہ عارضہ لاحق ہو جائے کہ بیوی سے جماع پر قادر نہیں رہا البتہ ماسوا کی طاقت ہوتو ایسا شخص لکڑیوں کا ایک گٹھا اور دو دھار والا کلہاڑا لے اور اسے اس گٹھے کے وسط میں رکھ دے پھر اس میں آگ جلائے حتی کہ جب کلہاڑا خوب تپ جائے تو اسے آگ سے نکال کر اور گرم پر پیشاب کرے تو اللہ کے اذن سے شفایاب ہوگا، جہاں تک نشرہ ہے تو موسم بہار کے ایام میں جتنے کر سکے پھول وغیرہ جمع کرے اور انہیں صاف برتن میں ڈال کر میٹھا پانی ڈالے اور تھوڑی دیر آگ پر جوش دے پھر اتار کر تھوڑا انتظار کرے جب پانی ساکن ہو جائے تو اپنے اوپر بہائے تو ان شاء اللہ افاقہ ہوگا، حاشد کہتے ہیں میں یہ دونوں فائدے شام میں سیکھے، ابن حجر کے بقول یہ حاشد مذکور صحیح بخاری کے ناقلین میں سے ہیں مستغفری سے غفلت ہوئی جب لکھا کہ اس اثر کو بخاری نے معلقا اور طبری نے اپنی تفسیر میں اسے موصولا نقل کیا ہے اگر وہ اس پر مطلع

ہوتے تو بغیر اسناد تفسیرِ قتیبہ بن احمد کی طرف اس کی نسبت ذکر کرنے پر اکتفاء نہ کرتے، شعبی کے اس کی صفت میں اثر سے بھی لاعلم رہے اور وہ اس ضمن میں ہمیں موصول ہونے والے آثار میں اعلیٰ ترین ہے۔

علامہ انور باب (هل يستخرج السحر الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ جادو کی ترکیبی ہیئت کو درہم برہم کر دینے کا اس کے ابطال مین اثر ہے (أو ينشر)اردو میں لکھا: یعنی بندھے ہوئے مرد کو کھولنا، کہتے ہیں ہامش میں ہے اگر جنگ میں کفار مسلمانوں پر جادو کا عمل کرادیں تو مسلمانوں کیلئے جائز ہے کہ ان پر (جوابی) جادوئی وار کریں احمد سے یہی مروی ہے شائد یہ اس سحر میں جو جائز نہیں ہوتا، تو اگر یہ شرکیہ کلمات سے مرکب ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً منع ہے اور شائد اباحت اس میں جو اس قسم کے کلمات سے مرکب نہ ہو اگر چہ دیگر موجبات کی بنا پر یہ بھی جائز نہیں، (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امورِ نساء میں تھا امورِ شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ابہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشيء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (يخيل إليه أنه يفعل الشيء و ما فعله) تو اس سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہو گیا تھا) حتی کہ ابوبکر حصاص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دورِ حاضر کے حنفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ ادلہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے) ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کو مَس نہیں کرتی۔

- 5765حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهِ ابْنُ جُرَيْجٍ يَقُولُ حَدَّثَنِي آلُ عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ فَسَأَلْتُ هِشَامًا عَنْهُ فَحَدَّثَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رضى الله عنها -قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُحِرَ حَتَّى كَانَ يَرَى أَنَّهُ يَأْتِي النِّسَاءَ وَلاَ يَأْتِيهِنَّ قَالَ سُفْيَانُ وَهَذَا أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ السِّحْرِ إِذَا كَانَ كَذَا فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَعَلِمْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلاَنِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلآخَرِ مَا بَالُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ وَفِيمَ قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ قَالَ وَأَيْنَ قَالَ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ قَالَتْ فَأَتَى النَّبِيُّ ﷺ الْبِئْرَ حَتَّى اسْتَخْرَجَهُ فَقَالَ هَذِهِ الْبِئْرُ الَّتِي أُرِيتُهَا وَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قَالَ فَاسْتُخْرِجَ قَالَتْ فَقُلْتُ أَفَلاَ أَيْ تَنَشَّرْتَ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ فَقَدْ شَفَانِي وَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 3175، 3268، 5763، 5766، 6063، 6391

(قال سفيان و هذا أشد الخ) یہ ابن عیینہ ہیں اسی سند کے ساتھ متصل ہے، اس کلامِ سفیان پر مسند حمیدی میں، نہ ابن

ابوعمر کے ہاں اور نہ کسی اور جگہ پر میں مطلع ہوا۔ (في جف طلعة الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (راعوفة) ہے، اکثر رواۃ نے یہی ذکر کیا ابن تین نے اس کے برعکس دعوی کیا کہ راعوفہ فقط اصیلی کے نسخہ میں ہے لغت میں بھی یہی مشہور ہے ایک لہجہ میں (أرعوفة) ہے مرسل عمر بن حکم میں بھی یہی واقع ہے احمد کی معمر عن ہشام بن عروہ سے روایت میں (تحت رعوثة) ہے، یہ بھی ایک معروف لغت ہے نہایہ ابن اثیر میں ہے کہ ایک روایت میں (زعوبة) ہے کہتے ہیں یہ بمعنی راعوفہ ہے، راعوفہ اس بھاری پتھر کو کہتے ہیں جو کنویں کی منڈیر کے پاس رکھا جائے جس کا ہلایا جانا ممکن نہ ہو، پانی لینے والا اس کے اوپر کھڑا ہوتا ہے کبھی یہ کنویں کی تہہ میں ہوتا ہے، ابوعبید کہتے ہیں یہ ایک چٹان ہے جو کھدائی کے وقت کنویں کی تہہ میں رکھی جاتی ہے تا کہ جب کبھی کنویں کی صفائی کی ضرورت پڑے صفائی کرنے والا اس پر بیٹھ کر یہ کام کرے، اس کے اشتقاق بارے اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا: (لتقدمها و بروزها) (یعنی اسکے سامنے اور نمایاں ہونے کے باعث) کہا جاتا ہے: (جاءَ فلانٌ يرعفُ الخيلَ) یعنی ان کے آگے آگے چلتا ہوا آیا، ازہری نے تہذیب میں شمر سے ذکر کیا کہ (راعوفة البئر النظافة) اور یہ بچھو کے بل کے برابر کنویں کے بالائی حصہ میں مثلِ عین ہے (یعنی چشمہ سا) گویا اسے (رعاف الأنف) (ناک سے بہنے والا مادہ) سے ماخوذ ہے اور جو کنویں میں (نیچے یا اوپر) رکھی چٹان کا معنی کرتے ہیں وہ اسے (رعف الرجل إذا سبق) (یعنی جب کوئی سبقت لے جائے) سے ماخوذ کرتے ہیں بقول ابن حجر یہ آخری معنی مراد لینا ہی واضح ہے بخلاف اول کے۔

(فأتى النبي الخ) ابن عیینہ کی روایت میں یہی واقع ہے عیسی بن یونس کی روایت میں ہے کہتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ (أ فلا استخرجته؟) وہیب کی روایت میں ہے کہ عرض کی آپ اسے لوگوں کیلئے نکالئے (یعنی انہیں یہ دکھلایئے) ابن نمیر کی روایت میں ہے: (أ فلا أخرجته؟قال لا) آگے مذکور ابواسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس سحرِ مذکور کے اخراج کی بابت رواۃ کا ہشام پہ اختلاف ہے سفیان نے اسکا اثبات کیا اور حضرت عائشہ کے سوال کو نشرۃ کی بابت قرار دیا جبکہ عیسی بن یونس نے اسکی نفی کی اور انکے سوال کو استخراج ہی کی بابت قرار دیا اور جواب ذکر نہیں کیا ابواسامہ نے جواب کی تصریح کی ہے، کہتے ہیں نظر مقتضی ہے کہ سفیان کی روایت کو انکے تقدم فی الضبط کے مدِ نظر ترجیح حاصل ہے اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں نشرۃ مذکور نہیں اور سفیان کی زیادت مقبول ہے کیونکہ ان سب میں وہ اضبط ہیں پھر بالخصوص انہوں نے اپنی روایت میں دو مرتبہ استخراجِ سحر کا ذکر کیا ہے لہذا وہم کا کوئی امکان نہیں اور نشرۃ کا ذکر علیحدہ سے کیا اور آپ کی نفی کو اس سے متعلق قرار دیا نہ کہ سحر کے استخراج سے، کہتے ہیں ایک احتمال اور یہ بھی ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں جس استخراج کی نفی مذکور ہے یہ وہ استخراج نہیں جو سفیان کی روایت میں مثبت ہے تو اس مثبت سے مراد استخراجِ جف اور منفی استخراج ماحواہ (یعنی جو اشیاء وہاں سے انہیں نشر کرنا) گویا اس میں راز یہ تھا کہ لوگ اسے دیکھ نہ پائیں تا کہ کسی کے دل میں جادو سیکھنے کا شوق پیدا نہ ہو، بقول ابن حجر عمرہ کی روایت میں ہے: (فاستخرج جف طلعة من تحت راعوفة) اور زید بن ارقم کی حدیث میں ہے: (فأخرجوه فرَمَوْا به) عمر بن حکم کے مرسل میں ہے قیس بن محصن نے استخراجِ سحر کیا اور یہ سب حمل مذکور کے مخالف نہیں لیکن عمرہ کی روایت کے آخر میں اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ انہیں ایک وتر ملا جس میں گرہیں لگی تھیں اور معوذتین کی قراءت سے وہ کھل گئیں تو اس میں اشعار ہے کہ جف کے اندر جو کچھ تھا اس کا استکشاف کیا گیا تو اگر یہ ثابت ہوتی تو اس جمعِ مذکور کیلئے قادح تھی لیکن ان دونوں کی سند ضعف سے خالی نہیں، بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں ابواسامہ کی روایت

میں ایک اور جگہ بھی مخالفت واقع ہوئی ہے چنانچہ بخاری کی عبید بن اسماعیل عنہ سے روایت میں ہے: (أ فلا أخرجته) احمد نے بھی ابو اسامہ سے یہی نقل کیا جبکہ مسلم کے ہاں ابو کریب عن ابو اسامہ سے روایت میں ہے: (أ فلا أحرقته) (یعنی جلا کیوں نہ دیا) بقول نووی دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ان کا مطالبہ تھا کہ اس کا اخراج کر کے اسے جلا دیں، بقول ابن حجر لیکن ایک روایت میں یہ دونوں باتیں کہیں مذکور نہیں اور (أحرقته) کے ساتھ ابو کریب منفرد ہیں تو قواعد کے مطابق ان کی روایت شاذ قرار دی جائے گی قرطبی نے غرابت سے کام لیا اور (أحرقته) کی ضمیر کا مرجع لبید بن اعصم کو قرار دیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے استفہامیہ انداز میں اس کے جادو کرنے کے سبب اس سزا کا ذکر کیا مگر نبی اکرم نے امتناع کے ساتھ جواب دیا اور اس کا سبب یہ بتلایا کہ مسلمانوں اور یہود کے مابین فتنہ وشر کا وقوع ہوگا، بقول ابن حجر علم نہیں انہوں نے کیونکر اس معنی کا تعین کیا۔

(قالت فقلت الخ) حمیدی کی روایت میں ہے میں نے کہا: (یا رسول الله فهلا) سفیان کہتے ہیں: (بمعنی تنشرت) گویا (أ فلا) کی بیانِ مراد واضح کی گویا لفظِ مسموع ذہن میں نہ رہا تھا تو بالمعنی ذکر کر دیا، بظاہر یہ لفظ نشرۃ سے ہے احمد کی معمر عن ہشام سے روایت میں بھی یہی ہے، اس میں ہے: (فقالت عائشة لو أنك تعني تنشر) یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کہ ترجمہ میں نشرہ کا لفظ ذکر کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نشر بمعنی اخراج سے ہو تو یہ ان رواۃ کی روایت کے موافق ہوگا جنہوں نے (فهلا أخرجته) نقل کیا تو اس روایت کا لفظ (هلا استخرجت) ہوگا، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا اور مخرج سے مراد (ما حواه الجف) نہ کہ خود جف تو اس سے سابق الذکر تطبیق کی تائید ثابت ہوئی،

آخرِ بحث تکمیل کے عنوان سے رقمطراز ہیں ابن قیم نے لکھا ہے کہ جادو جو کہ ارواحِ خبیثہ کی تاثیرات سے ہے، کے توڑ کیلئے نافع اور قوی ترین ادویہ ادویہ الٰہیہ ہیں مثلاً ذکر، دعا اور قراءت، دل جب اللہ کے ذکر سے معمور ہوتا ہے اور اس کی طرف توجہ سے خالی نہیں ہوتا تو یہ اسے جادو کا شکار بننے سے روکنے کیلئے بڑی رکاوٹوں میں سے ہے، کہتے ہیں سحر کی تاثیر ضعیف قلوب میں ہوتی ہے اسی لئے اکثر عورتیں، بچے اور جہال اس کا شکار بنتے ہیں اس لئے کہ خبیث ارواح ان ارواح کے خلاف ہی سرگرم ہوتی ہیں جو ان کے اثرات قبول کرنے کو مستعد ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں حدیثِ باب اور نبی اکرم پر جوازِ سحر باوجود آپ کے عظیم مقام، صدقِ توجہ اور ہمیشہ ورد و وظائف کرتے رہنے کے ان کی اس بات کیلئے معکر ہے البتہ اس کا جواب ہوسکتا ہے کہ انہوں نے جو ذکر کیا وہ محمول علی الغالب ہے اور آپ پر جو جادو کا اثر ہوا وہ اس کے بیانِ جواز کیلئے تھا (پھر تا کہ امت کو تعلیم ہو کہ اس کا توڑ کیسے کرنا ہے)۔

علامہ انور (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امورِ نساء میں تھا امورِ شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ایہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشيء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (يخيل إليه أنه يفعل الشيء و ما فعله) تو اس سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہو گیا تھا) حتی کہ ابو بکر حصاص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دورِ حاضر کے حنفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ ادلہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے)

ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کومَس نہیں کرتی۔

- 50 باب السِّحر (جادو)

بعض کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے اسی پر ابن بطال اور اسماعیلی وغیرہما چلے اور یہی درست ہے کیونکہ بعینہ اسی عنوان سے دو باب قبل ترجمہ گزر چکا ہے اور بخاری کے ہاں وہ بھی صرف بعض نسخوں میں نادرا ہی اس کا وقوع ہوا ہے۔

- 5766حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُحِرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي دَعَا اللَّهَ وَدَعَاهُ ثُمَّ قَالَ أَشَعَرْتِ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ قُلْتُ وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ جَاءَنِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ الْيَهُودِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي بِئْرِ ذِي أَرْوَانَ قَالَ فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى الْبِئْرِ فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نَخْلٌ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَأَخْرَجْتَهُ قَالَ لاَ أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِي اللَّهُ وَشَفَانِي وَخَشِيتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا وَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ

(ایضاً) أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 6063، - 6391

کثیر ناقلینِ بخاری نے اس حدیث کے بعض حصہ پر اقتصار کیا ہے، اول سے (یفعل الشیء و ما فعلہ) تک، کشمیہنی اور مستملی کے ہاں پورا سیاقِ حدیث مذکور ہے نسفی نے بھی یہی کیا اور آخر میں یحی قطان عن ہشام کا طریق: (صنع شیئا ولم یصنعہ) تک نقل کیا جو ایک دیگر سند و متن کے ساتھ کتاب الجزیہ میں گزرا ہے، مزی اطراف میں یہاں کے حوالے سے اس کا ذکر کرنے سے غافل رہے یہاں انہوں نے حمیدی عن سفیان کی روایت ذکر کی ہے مگر میں نے نہیں دیکھی اور نہ ابومسعود نے اپنی اطراف میں اس کا ذکر کیا، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ جادوگر اگر ذمی ہے تو اسے حداً قتل نہ کیا جائے گا ترمذی نے جو حضرت جندب سے مرفوعا روایت کیا کہ (حدُّ الساحِرِ ضَربُہ بالسیف) (یعنی ساحر کی حد تلوار سے مارنا ہے) تو اس کی سند میں ضعف ہے اگر ثابت ہے تو ذمی کو اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا، الجزیہ میں بجالہ کی روایت گزری کہ حضرت عمر نے انہیں خط میں لکھا کہ ہر ساحر اور ساحرہ کو قتل کر دو، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عمر بن دینار سے ان کی بجالہ سے روایت میں اضافہ کیا کہ اس پر ہم نے تین ساحرائیں قتل کر دیں، بخاری نے اصلِ حدیث ماسوائے قتلِ سواحر کے ذکر کے نقل کی ہے ابن بطال کہتے ہیں مالک اور زہری کے نزدیک اہلِ کتاب کا

ساحر قتل نہ کیا جائے الا یہ کہ وہ اپنے جادو سے کسی کو مار ڈالے تب قصاصاً اسے بھی قتل کر دیا جائے گا یہی ابوحنیفہ اور شافعی کا قول ہے، مالک سے منقول ہے کہ اگر اپنے جادو کے ساتھ کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے تو اس کا ذمہ اب ختم ہوا تو اس کا قتل کرنا حلال ہے نبی اکرم نے لبید بن اعصم کو قتل نہ کیا تھا کہ آپ اپنی ذات کیلئے انتقام نہ لیتے تھے پھر آپ کو اندیشہ ہوا کہ اس سے مسلمانوں اور انصار کے اس کے حلفاء کے درمیان خواہ مخواہ کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوگا اور اسی حکمت کے مدنظر آپ نے منافقوں کو قتل نہ کرایا تھا، کہتے ہیں مالک کے نزدیک ساحر کا حکم حکمِ زندیق کی طرح ہے تو اس کی توبہ مقبول نہیں اور حداً قتل کیا جائے گا اگر یہ ثابت ہو، تو اگر اعتراف کرے کہ کبھی اس کا سحر قتل کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کبھی نہیں اور واقعۃً فلاں پر اس نے جادو کیا ہے اور وہ مر بھی گیا تو اس پر قصاص واجب نہیں البتہ اس کے ذاتی مال سے نہ کہ ورثاء کے مال سے، دیت واجب ہوگی، بینہ کے ساتھ قتل بالسحر متصور نہیں، ابوبکر رازی الاحکام میں مدعی ہیں کہ شافعی اپنے اس قول میں متفرد ہیں کہ ساحر کو قصاصاً قتل کیا جائے اگر اعتراف کر لے کہ اس نے اپنے جادو سے فلاں کو مارا ہے، کہتے ہیں ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک اس کی توبہ قبول ہے اور اگر اس کے جادو میں مقتضیِ کفر کوئی بات نہیں تو اسے کوئی تعزیری سزا دی جائے اور توبہ کرنے کو کہا جائے۔

- 51 باب إن مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا (جادو بیان تقریریں)

کشمیہنی اور اصیلی کے ہاں (السحر) ہے۔

- 5767حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا -أَوْ -إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۲۷۵) .طرفه - 5146

(قدم رجلان) صریحاً ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا بعض حضرات نے دعوی کیا ہے کہ یہ زبرقان بن بدر اور عمرو بن اہتم تھے، زبرقان کا نام حصین تھا ان کے حسن کی وجہ سے یہ لقب ملا، یہ چاند کے اسماء میں سے ہے، اہتم کا نام سنان بن سمی تھا دونوں تمیمی تھے وفد بنی تمیم کے ہمراہ ۹ھ میں مدینہ وارد ہوئے ان کا استناد اس ضمن میں الدلائل میں بیہقی کی مقسم عن ابن عباس سے روایت سے ہے کہتے ہیں نبی اکرم، زبرقان بن بدر، عمرو بن اہتم اور قیس بن عاصم بیٹھے زبرقان نے فخریہ انداز میں کہا یا رسول اللہ میں سید بنی تمیم اور مطاع ومجاب ہوں میں انہیں ظلم سے روکتا ہوں اور ان سے ان کے حقوق کا اخذ کرتا ہوں اور یہ یعنی عمرو بن اہتم اسے بخوبی جانتا ہے تو عمرو کہنے لگے: (إنه لشديد العارضة مانعٌ لجانبه مطاعٌ في أذنيه)(یعنی یہ مناظرہ میں شدید، اپنے حمائتیوں کا دفاع کرنے والا اور کانوں کا کچا ہے) یہ سن کر زبرقان بولے واللہ یا رسول اللہ یہ میری بابت وہ کچھ جانتا ہے جو اس نے کہا نہیں، حسد نے اسے روک دیا ہے، عمرو نے کہا میں تم سے حسد کروں؟ واللہ یا رسول اللہ یہ (لئيم الخال حديث المال أحمق الوالد مضيع في العشيرة) ہے (یعنی کمینے نہیال والا، نو دولتیا، احمق والد والا اور خاندان میں بے حیثیت ہے) واللہ یا رسول اللہ میں نے

پہلی بات بھی سچ کہی اور دوسری میں بھی جھوٹ نہیں کہا لیکن میں ایسا آدمی ہوں کہ جب راضی ہوں تو اپنی جانی ہوئی سب سے اچھی بات کہتا ہوں اور حالتِ ناراضی میں بدترین بات جو میں جانتا ہوتا ہوں! یہ باتیں سن کر (جو ادب کا مرقع تھیں) نبی اکرم نے فرمایا: (إن من البیان سحراً) اسے طبرانی نے ابوبکرہ سے تخریج کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کی مجلس میں تھے کہ بنی تمیم کا وفد آیا قیس بن عاصم، زبرقان اور عمرو بن اہتم کی قیادت میں، نبی اکرم نے عمرو سے فرمایا تم زبرقان کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ تو یہی ذکر کیا، اس سے لازم نہیں آتا کہ ابن عمر کی حدیث میں بھی زبرقان اور عمرو ہی مراد ہوں کیونکہ یہاں متکلم تو فقط عمرو بن اہتم ہے اور ان کی کلام زبرقان کی مراجعت میں تھی تو خطبہ کی ان کی طرف نسبت صحیح نہیں مگر علی طریق التجوز۔

(من المشرق) یعنی مشرق کی جہت سے، بنی تمیم کا علاقہ مدینہ کی شرقی جانب عراق کی جہت میں تھا۔ (فخطب فعجب الخ) خطابی لکھتے ہیں بیان دو قسم کے ہیں ایک وہ جس سے کسی بھی طور ابانت عن المراد ہو (یعنی مراد واضح ہو) دوم وہ جس میں ادبی صنعت شامل ہوتا کہ سامعین کیلئے مشوق اور ان کے دلوں کیلئے جاذب ہو، یہی ثانی جادو سے مشابہ قرار دی گئی کہ وہ بھی دل کو قابو میں کر لیتا اور نفس پر غلبہ پالیتا ہے حتی کہ شیٔ کو اس کی حقیقت و جہت سے پھیر دیتا ہے، اس قسم کا بیان اگر حق کی طرف پھیرنے والا ہو (جیسے شیریں اور جادو بیان خطباء کی تقاریر) تو یہ قابلِ مدح ہے اور اگر باطل کی طرف کرنے والا ہو تب قابلِ مذمت ہے، کہتے ہیں اس پر جس بیان کو سحر سے تشبیہ دی وہ یہی مذموم بیان ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ دوسری قسم کے بیان کو بھی سحر کہہ دینے سے کوئی چیز مانع نہیں کیونکہ سحر کا کام ہے استمالت (یعنی مائل کرنا) تو اس جہت سے تشبیہ دی، بعض نے اس حدیث کو تحسینِ کلام اور تزیینِ الفاظ کی مدح و ترغیب پر محمول کیا ہے، یہ واضح ہے اگر ثابت ہو کہ حدیثِ ہذا عمرو بن اہتم کے قصہ میں وارد ہے بعض نے اسے تصنُّع فی الکلام اور اس کی تحسین میں تکلف سے کام لینے اور شیٔ کو اس کے ظاہر سے پھیر دینے کی ذم پر محمول کیا ہے تو سحر سے تشبیہ دی جو کہ تخییل لغیر الحقیقت ہے، اس طرف مالک نے اشارہ کیا جب اس حدیث کو موطا میں باب (ما یکرہ من الکلام بغیر ذکر اللہ) کے تحت نقل کیا، کتاب النکاح کے (باب الخطبة) کے تحت حدیثِ باب پر اثنائے شرح صعصعہ بن صوحان کے اس حدیث کی تفسیر میں کہے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص کہ حق جس کے خلاف ہو مگر وہ زورِ بیان اور قوتِ استدلال میں صاحبِ حق سے بڑھ کر ہو تو اپنی جادو بیانی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کر کے حق اپنے ساتھ لے جائے، حدیث کو اس پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن دوسرے معنی پر بھی اس کا محمول کرنا ممنوع نہیں جب وہ تزیینِ حق میں ہو، فضلائے مالکیہ میں سے ابن عربی وغیرہ نے اسی پر جزم کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس ضمن میں سب سے احسن بات یہ کہی گئی ہے کہ یہ حدیث نہ ہر بیان کی ذم میں ہے اور نہ سب کی مدح میں کیونکہ آپ نے (من) استعمال فرمایا جو کہ تبعیضیہ ہے کہتے ہیں بیان کیونکر مذموم ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس کا احسان جتلاتے ہوئے فرمایا: (خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) اور بظاہر آیت میں بیان سے مراد معنائے اول ہے جسے خطابی نے ذکر کیا نہ کہ وہ جو یہاں زیرِ بحث ہے، علماء مدحِ ایجاز اور کثیر معانی کو قلیل الفاظ کے ساتھ ادائیگی کے استحسان پر متفق ہیں اور اس امر پر بھی کہ حسبِ مقام خطابت میں اطناب سے کام لینا قابلِ مدح ہے، یہ سب بیان کے معنائے ثانی کے تحت مندرج ہیں ہاں البتہ ہر شیٔ میں افراط مذموم ہے اور بہترین روش میانہ روی ہے۔

52 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَجْوَةِ لِلسِّحْرِ (عجوہ کے ساتھ جادو کا علاج)

عجوہ مدینہ کی عمدہ ترین اور نرم ترین کھجور کی اقسام میں سے ہے، بقول داؤدی (هو من وسط التمر) (یعنی عمدہ کھجوروں میں سے ہے) ابن اثیر کہتے ہیں یہ سیاہی مائل اور صیحانی () سے بڑی ہوتی ہے اسے نبی اکرم نے اپنے دست مبارک سے مدینہ میں لگایا تھا، یہ آخری بات قزاز نے ذکر کی۔

5768 - حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ أَخْبَرَنَا هَاشِمٌ أَخْبَرَنَا عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنِ اصْطَبَحَ كُلَّ يَوْمٍ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرُّهُ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ وَقَالَ غَيْرُهُ سَبْعَ تَمَرَاتٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص:۷۷) .أطرافه 5445، 5769، - 5779

شیخ بخاری کو کسی جگہ منسوب نہیں دیکھا نہ ابوعلی غسانی نے نسبت ذکر کی لیکن مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن مدینی ہیں مزی نے بھی اطراف میں یہی لکھا، کرمانی نے جزم کے ساتھ انہیں علی بن سلمہ لبقی قرار دیا، ان سے پہلے آیا کسی نے یہ بات کہی؟ معلوم نہیں، مروان سے مراد ابن معاویہ فزاری ہیں، ابونعیم نے اس پر جزم کیا مسلم نے اسے محمد بن یحی بن ابوعمر عن مروان فزاری سے تخریج کیا ہے ہاشم سے مراد ابن ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص ہیں، عامر بن سعد ان کے والد کے چچا زاد تھے جو اپنے والد حضرت سعد بن ابی وقاص سے راوی ہیں۔ (من اصطبح) ابو اسامہ کی روایت میں (من تَصَبَّحَ) ہے یہی جمعہ عن مروان کی روایت میں تھا جو الاطعمہ میں گزری اسی طرح مسلم کی ابن عمرو سے روایت میں بھی، دونوں ہم معنی ہیں، صبوح اور اصطباح کا اصل معنی صبحدم (یعنی نہار منہ) کوئی مشروب پینا پھر اکل میں بھی مستعمل ہوا، اس کے بالمقابل غبوق اور اغتباق ہے، کبھی یہ اکل وشرب سے اعم مطلق غذا میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس سے بھی اعم، جیسے شاعر کہتا ہے: (صبحنا الخزرجية مرهفات) (یعنی کوئی کام بھی صبحدم کرنا) تصَبَّحَ : (صَبَّحْتُه بكذا) کے مطاوع ہے یعنی جب کسی کے پاس علی الصباح کوئی چیز لے کر جائے گویا جو صبحدم عجوہ کھاتا ہے وہ (أتىٰ بها) (یعنی انہیں لے کر آیا) یہ (تَغَدّىٰ، تَعَشّىٰ) کے مثل ہے یعنی وقتِ غداء (دوپہر کے کھانے کے وقت) اور وقتِ عشاء (رات کے کھانے کے وقت) جب یہ واقع ہو۔

(كل يوم تمرات عجوة) اس روایت میں اسی طرح مطلقا ہے دیگر میں مقیداً ہے تو جمعہ اور ابن ابوعمر کی روایتوں میں سات کا عدد مذکور ہے اسماعیل نے بھی دحیم عن مروان سے یہی تعداد نقل کی، باب کی ابو اسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی ابوضمرہ انس بن عیاض عن ہاشم بن ہاشم کی روایت میں تقیید بالعجوۃ مذکور ہے اسی طرح روایتِ ابو اسامہ میں بھی، ابوضمرہ نے جگہ کی قید بھی ذکر کی چنانچہ ذکر کیا: (مَنْ تَصبح بسبع تمراتِ عجوة مِنْ تمر العالية) عالیہ چند بستیاں تھیں جو مدینہ کی بالائی جانب جو کہ نجد کی جہت ہے واقع تھیں، کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت میں ان کا ذکر ہوا ہے وہاں مسافت کا ذکر بھی کیا تھا، اس زیادت کیلئے مسلم کے ہاں ابن ابوملیکہ عن عائشہ کی روایت سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (في عجوة العالية شفاءٌ في أول

البکرۃ) (یعنی عالیہ کی عجوہ کھجور صبحدم کھانے میں شفاء ہے) مسلم کی ابوطوالہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن انصاری عن عامر بن سعد سے روایت میں ہے: (مَنْ أکل سبع تمرات مِمَّا بین لابَتَیْها حین یصبح) (یعنی پورے مدینہ میں سے)۔

(لم یضرہ سم الخ) سم کی سین مثلث ہے (یعنی اس پر تینوں اعراب جائز ہیں)۔ (ذلك الیوم) ظرف ہے اور (لم یضرہ) کا معمول ہے یا (سحر) کی صفت ہے۔ (إلی اللیل) میں شفائے مطلق کی تقیید ہے جو ابن ابوملیکہ کی روایت میں مذکور ہے جب یہ الفاظ نقل کئے: (شفاء فی أول البکرہ أو تریاق)، (أو تریاق) راوی کا تردد ہے، بکرۃ حدیثِ سعد میں ذکرِ صباح کے موافق ہے، شفاء تریاق سے اشمل ہے کیونکہ تریاق فقط ذکرِ سم کے مناسب ہے حدیثِ سعد میں دو اشیاء کا ذکر ہے: سحر اور سم، تو ان کے ساتھ زیادتِ علم ہے، نسائی نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا: (العجوۃُ مِن الجنۃ وھِیَ شفاءٌ من السم) یہ ابن ابی ملیکہ کی روایت کے موافق ہے، تریاق کی تاء مکسور ہے پیش بھی پڑھی جاتی ہے کبھی اسے دال یا طاء میں دونوں کے اہمال کے ساتھ تبدیل کر دیا جاتا ہے، یہ ایک مرکب معروف دوا ہے جس کے ساتھ مسموم کا معالجہ کیا جاتا ہے (ایک روایت کے مطابق سانپ کے اندر ایک منکہ ہوتا ہے شائد کسی خاص سانپ میں، وہ بھی سانپ کے زہر سے تریاق کا کام دیتا ہے ڈسی ہوئی جگہ پر رکھنے سے سارا زہر چوس لیتا ہے) اس پر عجوہ کیلئے تریاق کے لفظ کا اطلاق اسے اس کے ساتھ تشبیہہ دینے کے بطور ہے، جہاں تک (إلی اللیل) میں غایت کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ عجوہ میں جو سحر اور سم کے ضرر کے دفع کا سرّ ہے وہ رات داخل ہونے پر مرتفع ہو جاتا ہے ایسے شخص کے حق میں جس نے دن کے شروع میں تناول کیا ہو، اس سے یوم کے لفظ کا طلوعِ فجر یا آفتاب تا غروب تک کے درمیانی عرصہ پر اطلاق مستفاد ہوا، دخولِ شب کو یہ مستلزم نہیں، اس کے کسی بھی طریق میں کہیں نہیں دیکھا کہ اگر کوئی رات کے شروع میں سات عدد عجوہ کھا لے تو اس کی بابت کیا حکم ہے؟ آیا یہی حکم ہے کہ اب وہ صبح تک جادو اور زہر سے سالم رہے گا؟ بظاہر یہ اول نہار کھانے کی خصوصیت ہے کیونکہ اس وقت اسے کھانا عموما واقع علی الریق ہوتا ہے (یعنی کوئی اور چیز ابھی منہ میں نہیں گئی ہوتی جسے اردو میں نہار منہ کہتے ہیں) البتہ محتمل ہے کہ مثلا روزے دار کیلئے رات کو افطاری اس کے ساتھ کرنا اس کے ساتھ ملحق ہو (لیکن یہ تب اگر طے ہو کہ یہی جادو اور زہر سے بچاؤ کی حکمت ہے کہ ریق پر اس کا وقوع ہو) پھر ظاہرِ اطلاق سے مواظبت کا اشارہ بھی ملتا ہے (یعنی جو روزانہ یہی کرتا ہو، مگر میرے خیال میں ایسا نہیں وگرنہ: إلی اللیل کی تقیید نہ ہوتی) طبری کی عبداللہ بن نمیر عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی روایت میں مقیدا مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (کانت تأمر بسبع تمرات عجوۃ فی سبع غدوات) (یعنی سات دن نہار منہ سات عدد عجوہ کھجوریں کھانے کا حکم دیتی تھیں) اسے ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمٰن طفاوی عن ہشام کے طریق سے مرفوعا نقل کیا بقول ابن عدی وہ اس میں متفرد ہیں شائد تفرد بالرفع مراد ہے، یہ بھی رجالِ بخاری میں سے ہیں لیکن متابعات میں۔

(وقال غیرہ سبع الخ) نسخہِ صغانی میں ہے: (یعنی غیر حدیث علی) غیر سے گویا ان کی مراد جمعہ ہیں، الاطعمہ میں اس کے رواۃ کا تذکرہ گزرا۔

- 5769 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ سَمِعْتُ عَامِرَ بْنَ سَعْدٍ سَمِعْتُ سَعْدًا يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ تَصَبَّحَ

سَبْعَ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرُّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلَا سِحْرٌ

(سابقہ) .أطرافه 5445، 5768، 5779 - 5779

(سبع تمرات عجوة) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (بسبع تمرات) تمرات عجوۃ کوترکیبِ اضافی قرار دینا بھی جائز ہے جیسے (ثیاب خز) کی ترکیب ہے تنوین بھی جائز ہے اس طور کہ عطفِ بیان ہو یا (سبع) یا (تمرات) کی صفت ہو، تنوین کے ساتھ نصب بھی جائز ہے بتقدیرِ فعل یا بطورِ تمیز، خطابی کہتے ہیں عجوہ کا سحر و سم میں نافع ہونا آنجناب کی اس کے لئے دعا کی برکت کے سبب ہے نہ کہ اس کی کسی خاصیت کی وجہ سے، بقول ابن تین محتمل ہے کہ مدینہ کا کوئی خاص نخل (یعنی کھجوروں کے درخت یا باغ) مراد ہو جواب معروف نہیں بعض شراح مصابیح نے بھی یہی لکھا اور یہ ان کی خاصیت تھی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ عہدِ نبوی کے ساتھ مختص ہو مگر حضرت عائشہ کا آپ کے بعد اس کا یہی وصف بیان کرنا اسے بعید کرتا ہے، المشارق کے بعض شراح نے لکھا جہاں تک تمرِ مدینہ کی اس کے ساتھ تخصیص ہے تو وہ متن کے الفاظ سے ظاہر ہے البتہ زمان کی تخصیص بعید ہے اور جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو یہ خصوصیت بظاہر اس میں کسی سرّ کیلئے ہے وگرنہ مستحب ہے کہ (کوئی سا بھی) طاق عدد ہو، مازری لکھتے ہیں یہ ان امور سے ہے کہ جنہیں علمِ طب کے طریق سے سمجھا نہیں جا سکتا اگر طب کی جہت سے زہر خوانی کے نتیجہ میں کھجور کے استعمال کی کوئی توجیہ نکل بھی آئے تو اس عدد پر اقتصار کی کوئی وجہ پیش کرنے پر طب قادر نہیں اور نہ عجوہ پر اقتصار کی شائد یہ عہدِ نبوی والوں کیلئے خاص تھی یا ان کے اکثر کیلئے کیونکہ ہمارے زمانہ میں وقوعِ شفاء کا استمرار ثابت نہیں اور اگر اکثر میں یہ موجود تھی تو اس امر پر محمول ہے کہ آپ کی مراد غالب الحال کا وصف تھا، عیاض کہتے ہین آپکا اسے عالیہ کی عجوہ اور جو مدینہ کی لابتین کے مابین ہے، کے ساتھ خاص کرنا اس اشکال کو رفع کرتا ہے کہ یہ اس کی خصوصیت ہوگی جیسے بعض امراض سے ان بعض ادویہ میں شفاء پائی جاتی ہے جو بعض علاقوں میں موجود ہوتی ہیں مگر دیگر علاقوں کی یہی دوائیں ان میں کارگر نہیں ہوتیں، اس کا سبب اس علاقہ کی آب و ہوا اور مٹی کی تاثیر ہے کہتے ہیں جہاں تک اس عدد کی تخصیص ہے تو اَفراد و اَشفاع کے مابین جمع کرنے کیلئے، کیونکہ یہ نصف عشرۃ (یعنی پانچ) سے زائد ہے، اس میں تین اَشفاع (یعنی جوڑے گویا: تین ضرب تین، مجموع: چھ) اور چار اوتار ہیں (وتر یعنی طاق کی جمع، مراد یہ اعداد: ۱،۳،۵،۷) اور یہ اسی نمط پر جیسے کتے کے منہ مارنے پر سات مرتبہ برتن دھونے کا حکم دیا یا جیسے قرآن میں ہے: (سَبْعَ سَنَابِلَ) اور جیسے سبعین کا عدد کثرتِ عشرات میں مبالغہ اور (سبع مائۃ) (سات سو) کثرتِ مئین (مائۃ یعنی سو کی جمع) میں مبالغہ ہے، نووی لکھتے ہیں حدیث میں عجوہ کی یہ خصوصیت بیان کی جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو اس کا راز ہم نہیں سمجھ سکتے جیسے اعدادِ صلوات (نمازوں کی رکعات کی تعداد) اور زکات کے نصابات ہیں، کہتے ہیں اس ضمن میں مازری اور عیاض نے باطل کلام کی ہے اسے اہمیت نہ دی جائے، اس پر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کی کلام میں کچھ ایسا نہیں پایا کہ بطلان کا حکم لگا دیا جائے بلکہ مازری کی کلام نووی کی تحریر کے محصل ہی کی طرف اشارہ کر رہی ہے جبکہ عیاض کی کلام میں صرف مناسبت کی طرف اشارہ ہے اور مناسبات بیان کرنے میں بالغ تحقیق کا قصد نہیں کیا جاتا بلکہ اس ضمن میں اشارات پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے،

قرطبی اس بابت رقمطراز ہیں کہ ظاہرِ احادیث سے مدینہ کی عجوہ کھجور کی دفعِ سحر و سم میں خصوصیت ثابت ہوئی، اس سلسلہ میں

جو مطلق ہے وہ مقید پر محمول ہے اور یہ بابِ خواص میں سے ہے جن کا ظنی قیاس سے ادراک نہیں ہوتا، ہمارے بعض ائمہ نے اس کا تکلف کیا اور کہا زہریں اپنی افراطِ برودت کی وجہ سے ہلاکت انگیز ہوتی ہیں تو اگر روزانہ نہار منہ عجوہ تناول کی جائے تو اس سے بدن میں حرارت مستحکم ہو جائے گی اور غریزی حرارت مل کر زہر کی برودت کا مقابلہ کرتی ہیں جب تک وہ مستحکم نہ ہو چکی ہو، کہتے ہیں اس سے مدینہ کی عجوہ بلکہ ہر جگہ کی عجوہ بلکہ کھجور کی ہی خصوصیت کا رفع لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ بات ہے تو کھجور سے بڑھ کر گرم ادویہ موجود ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ یہ مدینہ کی عجوہ کی خاصیت ہے، پھر آیا یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص ہے یا ہر زمانہ میں؟ یہ بھی محتمل ہے، اس احتمال کو تجربہ متکررہ رفع کرتا ہے تو جس نے اس کا تجربہ کیا اور اس کے ساتھ یہ صحیح رہا اس نے جانا کہ خصوصیت مستمر ہے وگرنہ اسی زمانہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے کئی دیگر مواطن میں بھی اس کا ذکر آیا ہے جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ حکم دیا تھا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ اور ایک مفئود (یعنی دل کے مریض، یہ حضرت ابو درداء تھے) کو (مشہور طبیب) حارث بن کلدہ کی طرف اس ہدایت کے ساتھ بھیجا کہ انہیں سات کھجوروں کا لدود دیں: (أنْ یلدہ بسبع تمرات) پھر مذکور ہے کہ آپ کا تعویذ (یعنی اللہ کی پناہ میں دینا، یعنی دم کرنا) سات مرتبہ تھا، وغیرہ اسی طرح غیر طب میں بھی اس کی کثیر مثالیں ہیں تو جہاں معرضِ علاج میں اس عدد کا ذکر آیا تو یہ ایسی خاصیت کی وجہ سے جسے اللہ ہی جانتا ہے اور وہ جسے وہ اس پر مطلع فرمادے تو جہاں یہ عدد غیرِ تداوی میں مذکور ہوا تو عرب اسے موضعِ کثرت میں استعمال کرتے تھے بعینہ وہی عدد مراد نہ ہوتا تھا، ابن قیم لکھتے ہیں عجوہ مدینہ وحجاز کی نافع ترین کھجوروں میں سے ہے یہ بڑی عمدہ، مضبوط، متین الجسم اور قوت والی صنف ہے یہ نرم ترین اور لذیذ ترین کھجوروں میں سے ہے، کہتے ہیں فی الاصل کھجور کا شمار ان پھلوں میں ہوتا ہے جو نہایت غذا بخش ہیں اسلیئے کہ اس میں گرم و رطب جوہر ہے نہار منہ اس کا کھانا دیدان (یعنی پیٹ کے کیڑے) ختم کرتا ہے کیونکہ اس میں تریاقی قوت ہے اگر ہمیشہ نہار منہ اسے کھایا جائے تو مادہ دُودیہ کو خشک یا کمزور یا بالکل ختم کر ڈالتا ہے اور ان کی کلام میں اشارہ ہے کہ مراد زہر کی نوعِ خاص ہے یہ وہ جو پیٹ کے دیدان سے ناشئ ہے نہ کہ تمام زہریں لیکن حدیث کا سیاق تعمیم کو مقتضی ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نفی میں ہے! بالفرض اگر ان کی بات تسلیم کر لی جائے تو جادو بارے وہ کیا کہیں گے؟

- 53 باب لَا هَامَةَ (الو کی نحوست کا اعتقاد غلط ہے)

ابو زید کہتے ہیں یہ شد کے ساتھ ہے (یعنی ھامۃ کی میم) مگر سب نے ان کی مخالفت کی اور اسے بغیر شد کے پڑھا ہے روایت میں یہی محفوظ ہے گویا جس نے شد کے ساتھ پڑھا اس کی رائے میں یہ ہوام کا واحد ہے جو ذات السموم (یعنی زہریلے حشرات) ہیں، بعض نے کہا ایسے دواب الارض (حشرات) (التی تھم بأذی الناس) (یعنی لوگوں کے ایذاء کا ارادہ رکھتے ہیں تو اسی سے ھامۃ بنا) اس کی نفی کرنا صحیح نہیں الا یہ کہ اگر مراد یہ ہو کہ وہ لذواتہا ضار نہیں بلکہ تب جب اللہ کا ارادہ و مشیت ہو، زبیر بن بکار نے موفقیات میں ذکر کیا کہ عرب زمانۂ جاہلیت میں کہا کرتے تھے اگر کسی مقتول کا انتقام نہ لیا جائے تو اس کے کاسۂ سر سے ایک ہامہ۔ اور وہ دودہ (یعنی کیڑا) ہے۔ نکلتا اور اس کی قبر کے چکر کاٹتا رہتا ہے اور صدائیں دیتا ہے: (اسقُونِی اسقونی) (مجھے پلاؤ مجھے پلاؤ، یعنی قاتل کا خون) بدلہ لینے تک یہی کرتا رہتا ہے ایک (حماسی) شاعر کا قول ہے: (یا عمرو إلَّا تَدَعْ شَتمِي و منقصتي أضرِبْكَ

حتى تقول الهامةُ اسْقُونى) کہتے ہیں یہود کا اعتقاد تھا کہ یہ سات دن مقتول کی قبر کے گرد چکر کاٹتا رہتا ہے پھر غائب ہو جاتا ہے، ابن فارس وغیرہ لغویوں نے بھی اول کی مثل ذکر کیا البتہ اس کا دودہ ہونا متعین نہیں کیا بلکہ قزاز کا قول ہے کہ ہامہ رات کو نکلنے والے جانوروں میں سے ایک جانور ہے گویا ان کا اشارہ الو کی طرف ہے ابن اعرابی کے بقول عرب اس کے ساتھ نحوست پکڑتے تھے اگر کسی کے گھر پر بیٹھ جائے تو صاحبِ خانہ کہتا یا تو میری یا گھر والوں میں سے کسی کی موت کی خبر دے رہا ہے، ابوعبید کہتے ہیں ان کا خیال تھا کہ میت کی ہڈیاں ہامہ بن کر اڑ جاتی ہیں، اس طائر کو وہ صدیٰ کا نام دیتے، اس پر حدیث میں اس کا معنی ہوگا میت کی ہامہ کی کوئی حیات نہیں (یعنی اس کی کوئی حقیقت نہیں) اول تفسیر پر معنی ہوا الو یا اس قسم کے پرندوں کے ساتھ نحوست پکڑنا بے اصل ہے شائد بخاری نے انہی دو تفاسیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے (لا هامة) کے عنوان سے دو تراجم قائم کئے ہیں۔

- 5770حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ .فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ الإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيُخَالِطُهَا الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيُجْرِبُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5773، - 5775

- 5771 وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ بَعْدُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ وَ أَنْكَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَدِيثَ الأَوَّلِ قُلْنَا أَلَمْ تُحَدِّثْ أَنَّهُ لاَ عَدْوَى فَرَطَنَ بِالْحَبَشِيَّةِ .قَالَ أَبُو سَلَمَةَ فَمَا رَأَيْتُهُ نَسِيَ حَدِيثًا غَيْرَهُ .طرفه - 5774

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی بیمار اونٹوں کو صحتمند اونٹوں پر وارد نہ کرے، راوی کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ نے انکار کیا کہ انہوں نے پہلی حدیث بیان کی تھی ہم نے کہا کیا آپ نے حدیث نہیں سنائی تھی کہ کوئی چھوت نہیں؟ تو (غصہ میں) بزبانِ حبشی کچھ کہا، ابوسلمہ کہتے ہیں اس ایک حدیث کے سوا میں نے ابو ہریرہ کو کوئی حدیث بھولتے نہیں دیکھا۔

(لا عدوی) اس کی مفصل شرح باب (الجذام) میں گزر چکی اور کیفیتِ تطبیق بھی، اس کے اور (لا یورد ممرض علی مصح) کے مابین، اسی طرح آپکے فرمان: (ولا صفر ولا هامة) کی شرح بھی گزر چکی۔ (فقال أعرابی) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (کأنها الظباء) آمدہ باب کی روایت میں (کأمثال الظباء) ہے ظبی کی جمع، نشاط، قوت اور سلامت من الداء میں ان کے ساتھ تشبیہ دی۔ (فیجربها) مسلم کی روایت میں ہے: (فیدخل فیها و یجربها) یہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر کہ عدوی ہے یعنی یہی ان میں وقوعِ جرب کا سبب ہے، یہ اوہامِ جہال میں سے ہے! ان کا اعتقاد تھا کہ اگر مریض تندرستوں میں آجائے تو انہیں بھی بیمار کر دے گا تو شارع علیہ السلام نے اس کی نفی کی اور اس کا ابطال کیا تو جب اعرابی نے یہ شبہ وارد کیا تو یہ کہہ کر اس کا رد کیا: (فمن أعدى الأول) یہ نہایت بلاغت و رشاقت والا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس اونٹ کو کس نے خارش میں مبتلا کیا جو ان کے خیال میں دیگر کے خارش زدہ ہونے کا باعث بنا ہے؟ اگر جواب ملے کسی اور اونٹ سے تو پھر تسلسل لازم ہے (اسے کہاں سے؟ ایک اور سے، اسے کہاں سے؟ ایک اور

سے، اسے۔۔۔) اور اگر کوئی اور سبب ہے تو اسے بیان کرے، اور اگر جواب ملے کہ جس نے اول کو خارش زدہ کیا اسی نے دوسرے کو (اور کئی دیگر کو) تو مدعا ثابت ہوا کہ جس ذات نے ان سب میں یہ کیا وہ خالق وقادر علی کل شیء ہے اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات ہے۔

(و عن أبي سلمة الخ) اس میں (لا یوردن) تاکید کے ساتھ ہے مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں (لا یورد) ہے بلفظِ نفی، صالح وغیرہ کی روایت میں بھی یہی تھا، یہ خبر بمعنی نہی ہے بدلیل روایتِ باب۔(الممرض)اول میم کی پیش، ثانی کے سکون اور رائے مکسور کے ساتھ، یہ وہ جس کے ہاں بیمار اونٹ ہیں اور (المصح) جس کے اونٹ صحیح ہیں تو بیمار اونٹوں والوں کو منع کیا کہ وہ اپنے اونٹ صحیح اونٹوں پر وارد و داخل کریں، اہلِ لغت کہتے ہیں مرض (أمرض) کا اسم فاعل ہے (أمرض الرجل) جب کسی کے مویشی بیمار پڑ جائیں اور مصح (أصح الرجل) سے جب کسی کے مویشیوں کو عاہۃ (یعنی آفت) لگے پھر وہ دور ہوا اور وہ تندرست ہو جائیں۔

(و أنكر أبوهريرة الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں ہے؛ (حديث الأول) یہ ان کے قول (مسجد الجامع) کی طرز پر ہے، یونس کی زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے ابو ہریرہ دونوں حدیثیں بیان کیا کرتے تھے پھر بعد ازاں (لا عدوی) سے ساکت ہو گئے۔(و قلنا ألم الخ) یونس کی روایت میں ہے حارث بن ابو ذُباب نے جو حضرت ابو ہریرہ کے عمزاد تھے کہا اے ابو ہریرہ میں آپ سے سنا کرتا تھا کہ آپ اس کے ساتھ حدیث (لا عدوی) بھی بیان کیا کرتے تھے مگر انہیں یہ یاد نہ آیا، اسماعیلی کی روایتِ شعیب میں ہے کہ ابو ہریرہ نے انکار کیا اور غصہ ہوئے اور کہا جو تم کہہ رہے ہو یہ میں نے تحدیث نہیں کیا۔(فما رأيته) کشمیہنی کے نسخہ میں جمع کا صیغہ ہے۔(نسي حديثا غيره) یونس کی روایت میں ہے ابوسلمہ نے کہا بخدا وہ ہمیں یہ حدیث بھی بیان کیا کرتے تھے اب علم نہیں ابو ہریرہ یہ بات بھول گئے ہیں یا ان میں سے ایک منسوخ ہے، ابوسلمہ کی اس بات کا ظاہری مطلب یہ ہوا کہ ان کے خیال میں دونوں حدیثیں باہم متعارض ہیں، باب الجذام میں دونوں کے درمیان تطبیق گزری جس کا حاصل یہ ہے کہ (لا عدوی) یہ اعتقادی اعتبار سے منع کیا اور (لا یورد الخ) اس لئے کہا تا کہ اعتقادِ عدوی کا وقوع کی صورت میں اندیشہ نہ رہے یا اوہام کے اثر انگیزی کے اندیشہ سے یہ کہا جیسے اس کی نظیر حدیث (فُرَّ مِن المجذوم) میں گزری اس لئے کہ جو جذام کے متعدی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا وہ بھی اپنے جی میں اس کی بابت نفرت محسوس کرے گا حتی کہ اگر اس کے قرب پر مجبور کیا جائے تو الم پائے گا تو عاقل کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس سے متعرض نہ ہو بلکہ اسبابِ آلام سے دور ہی رہے تو بہتر ہے اس طرح وہموں اور اندیشوں سے محفوظ رہے گا، ابن تین لکھتے ہیں شائد ابو ہریرہ نے یہ حدیث آنجناب کے ایک دن اس فرمان سے قبل سنی ہوگی کہ (مَنْ بَسَط رداء ه ثُمَّ ضَمَّها إليه لم يَنْسَ شيئاً سَمِعَه مِنْ مقالتي) (یعنی جس نے اپنی چادر بچھائی پھر اسے اپنے ساتھ ضم کیا وہ مجھ سے سنی کوئی بات نہ بھولے گا) (یعنی تبھی یہ بھول گئے) اس فرمانِ نبوی کی بابت ایک قول یہ بھی ہے کہ مراد یہ تھی کہ آج آپ سے سنی احادیث کبھی نہ بھولے گا، مطلقا انتفائے نسیان مراد نہ تھا بعض نے قرار دیا کہ ان میں سے ایک منسوخ ہے تو منسوخ سے سکوت اختیار کر لیا، بعض نے کہا (لا عدوی) کا معنی ہے کہ اعتداء (یعنی کسی پر ظلم و زیادتی) سے منع فرمایا، شائد کسی نے اس شخص سے جس کے خارش زدہ اونٹ اس کے صحیح اونٹوں میں داخل ہو گئے تھے ہرجانہ و تاوان کا مطالبہ کیا ہو تو اس نے اسقاطِ ضمان میں یہ کہہ کر احتجاج کیا ہو کہ وہی ہوتا ہے جو مقدر ہو اور مقدر سے کوئی نہیں بچ سکتا پھر عجماء جُبار ہے (یعنی بے قیمت اور رائیگاں)، یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے اپنے ظن کی بنا پر یہ بات کہی ہو پھر اس کے لئے

اس کا خلاف متبین ہوا، بقول ابن حجر جہاں تک حضرت ابو ہریرہ کے اس حدیث کو بھول جانے کا تعلق ہے تو یہ ابو سلمہ کے گمان کے بحسب ہے مشار الیہ روایتِ یونس نے اس کی تبیین کی اور جہاں تک نسخ کا دعوی تو یہ مردود ہے کیونکہ نسخ کی بات احتمال سے نہیں کی جا سکتی بالخصوص جب تطبیق ممکن ہو اور جو تیسرا احتمال ہے تو وہ مساقِ حدیث سے بعید ہے اور جو اس کے بعد مذکور ہوا وہ اس سے بھی ابعد ہے!

یہ بھی محتمل ہے کہ جب دونوں احادیث متغایر اور دو الگ الگ حکموں کے بارہ میں تھیں اور دونوں کے مابین کوئی ملازمت نہ تھی تو ان کے نزدیک جائز ٹھہرا کہ حسبِ ضرورت ایک بیان کرلیں اور دوسری سے ساکت رہیں یہ بات قرطبی نے المفہم میں لکھی، کہتے ہیں محتمل ہے کہ وہ ناواقف کی بابت اس اندیشہ کا شکار ہوئے کہ وہ انہیں باہم متناقض خیال نہ کرلے تو ایک سے سکوت کرلیا اور جب اس قسم کا اندیشہ محسوس نہ کرتے تو دونوں کو اکٹھا تحدیث کر دیتے تھے، قرطبی لکھتے ہیں نبی اکرم کے اعرابی کی بات کے جواب میں اس امر کا جواز ملا کہ اگر کسی کے اعتقاد میں کسی شبہ کے در آنے کا اندیشہ محسوس ہو تو عقلی دلیل پیش کی جا سکتی ہے، اگر سائل اس کی فہم کا اہل ہو لیکن جو اس کی فہم سے قاصر ہو تو اس سے اس کی عقل کے مطابق ہی باتیں کرنا چاہئے، کہتے ہیں اعرابی نے جس شبہ کا اظہار کیا یہی اولا طبائعیین کیلئے پھر معتزلہ کیلئے واقع ہوا چنانچہ طبائعیوں نے اشیاء کی ایک دوسری میں تاثیر و ایجاد کی بات کہی اور موثر کو طبیعت کا نام دیا، معتزلہ نے اسی قسم کی بات حیوانات اور متولدات کی بابت کہی اور یہ کہ ان کی قدر اس میں ایجاد کے ساتھ موثر ہے اور وہ اپنے افعال کی خود ہی خالق اور اپنی اختراع کے ساتھ مستقل ہیں، ان دونوں گروہوں کا اس ضمن میں حسی مشاہدہ پر اعتماد ہے اور اس کے منکرین کو انہوں نے بدیہیت کے انکار کا الزام دیا، یہ ان کی فحش غلطی ہے کہ ادراکِ حس کا ادراکِ عقل کے ساتھ التباس کر دیا، مشاہدہ میں فقط ایک شئ کی دوسری کے پاس تاثیر ہے اور یہ حظِ حس ہے جہاں تک اس کی تاثیر ہے تو وہ اس میں حظِ عقل ہے تو حس وجودِ شئ کا کسی اور شئ کے پاس ادرک ہے اور اس کا ارتفاع اس دوسری کے ارتفاع کی صورت میں ہے، جہاں تک اس کا اس کے ساتھ ایجاد کا معاملہ ہے تو جس کو اس میں دخل نہیں، یہ عقل ہے جو اس کا تفرقہ کرتی ہے اور عقلاً یا عادۃً ان دونوں کے تلازم کا حکم لگاتی ہے عقلا جوازِ تبدل کے باوصف، اس میں کسی شئ کی کسی شئ کے ساتھ وقوعِ تشبیہ ثابت ہے جب کوئی وصفِ خاص دونوں کے مابین جامع ہو خواہ صورۃً متباین ہو، حضرت ابو ہریرہ کا شدتِ ورع وتقوی بھی ظاہر ہوا کہ غصہ کی حالت میں حارث کے ساتھ غیر ملکی زبان میں بات کی پھر اس خیال سے کہ وہ کسی بدگمانی کا شکار نہ ہوں فوراً اس کا ترجمہ کر دیا۔

علامہ انور ابو سلمہ کے قول (فما رأيته نسي الخ) کی بابت کہتے ہیں میری رائے ہے کہ ہم نہیں جانتے یہ ان کا نسیان تھا یا ان کے نزدیک دونوں میں تعارض نہ تھا ہاں راوی (یعنی ابو سلمہ) نے یہی گمان کیا کہ دونوں متعارض ہیں، اس سے لازم نہیں کہ ان (یعنی حضرت ابو ہریرہ) کے نزدیک بھی یہ باہم متعارض ہوں۔

- 54 باب لاَ عَدْوَى (کوئی مرض متعدی نہیں)

- 5772حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَحَمْزَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ عَدْوَى

وَلاَ طِيَرَةَ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلاَثٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ
(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 2099، 2858، 5093، 5094، - 5753

حمزہ سالم کے بھائی ہیں۔ (أن عبد الله بن عمر) مسلم کی روایت میں جو ابو طاہر وحرملہ کلاہما عن ابن وہب سے اسی سند کے ساتھ ہے، نبی اکرم کا حوالہ بھی مذکور ہے اوائل النکاح میں مالک عن زہری کے طریق سے حمزہ وسالم عن ابن عمر کے حوالے سے گزری، زہری کی یہاں تصریح بالا خبار میں اس کے انقطاع کے توہم کا ازالہ ہے اس سبب کہ ابن ابو ذئب نے زہری سے اسے روایت کرتے ہوئے زہری اور سالم کے مابین محمد بن زید بن قنفذ کا واسطہ ذکر کر دیا، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ زہری نے اولا ان کے حوالے سے پھر براہ راست سالم سے اس کا سماع کیا۔ (الشوم فی ثلاث) کی کتاب النکاح میں مفصل شرح گزری ہے ابن عمر کا دونوں حدیثوں کو جمع کر کے تحدیث کرنا اس امر پر دال ہے کہ ان کے ہاں شؤم سے مراد کے ضمن مس موجود احتمالات میں سے ایک احتمال قوی ہے، مسلم نے ذکر کیا ہے کہ اصحاب زہری میں سے کسی نے اس حدیث کے شروع میں (لا عدوی و لا طیرة) ذکر نہیں کیا ماسوائے یونس بن یزید کے، بقول ابن حجر نسائی نے اسے قاسم بن مبرور عن یونس سے اس کے بغیر نقل کیا ہے تو اس زیادت کے ساتھ منفرد عبداللہ بن وہب ہیں۔

- 5773حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى
(سابقہ) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5770، - 5775

- 5774 قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُورِدُوا الْمُمْرِضَ عَلَى الْمُصِحِّ
(سابقہ نمبر) طرفه - 5771

- 5775 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سِنَانُ بْنُ أَبِي سِنَانٍ الدُّؤَلِيُّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى فَقَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ أَرَأَيْتَ الإِبِلَ تَكُونُ فِي الرِّمَالِ أَمْثَالَ الظِّبَاءِ فَيَأْتِيهِ الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَتَجْرَبُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ .
(ایضا) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5770، - 5773

شعیب عن زہری کے حوالے سے سابق باب والا قصہ نقل کیا، مسلم نے اسے بحوالہ شعیب زہری عن ابی سلمہ سے دونوں حدیثیں اکٹھی نقل کیں لیکن ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، صالح بن کیسان کی روایت پر احالہ کر دیا اور لکھا: (قاله بمثل حديث يونس) سابقہ باب میں یونس کی روایت کی زیادت مذکور ہو چکی ہے، شعیب عن زہری عن سنان بن ابی سنان کے طریق سے بھی یہ واقعہ نقل کیا اوران کے سیاق کا یونس کی روایت پر احالہ کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ سب موصول ہے، سنان مدنی ثقہ ہیں ان کے والد کا نام یزید بن امیہ ہے بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے ان کی یہی ایک روایت ہے ایک ان کی روایت حضرت جابر سے بھی ہے دونوں میں انہیں ابو

سلمہ بن عبدالرحمن کے ساتھ مقرون کیا ہے۔

- 5776حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ قَالُوا وَمَا الْفَأْلُ قَالَ كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ

(اس کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5756

فال کی بابت ایک مستقل باب گزرا ہے۔

- 55 باب مَا يُذْكَرُ فِي سَمِّ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کو زہر دیے جانے کا ذکر)

رَوَاهُ عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(سم النبی) یہ مفعول کی طرف اضافت ہے۔ (رواہ عروۃ الخ) گویا المغازی کے آخر میں الوفاۃ النبویۃ میں ایک معلق روایت کی طرف اشارہ کیا جس میں حضرت عائشہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے مرض الموت میں فرمایا تھا اے عائشہ: (ما أزال أجد ألم الطعام الذی أكلت بخيبر فهذا أوان انقطاع أبهری من ذلك السم) (یعنی میں اس طعام کا الم ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہوں جسے خیبر میں کھایا تھا تو اب سانس نکلنے کے وقت بھی اسکا ذائقہ پا رہا ہوں) وہیں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر اور اس کی شرح مفصل گزری، (أجد ألم الطعام) کا مطلب ہے اس طعام سے ناشئ (یعنی پیدا ہونے والی) الم، حاکم نے ام مبشر سے حضرت عائشہ کی روایت کا مثل نقل کیا۔

- 5777حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا فُتِحَتْ خَيْبَرُ أُهْدِيَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَاةٌ فِيهَا سَمٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اجْمَعُوا لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنَ الْيَهُودِ فَجُمِعُوا لَهُ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي سَائِلُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ .فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَبُوكُمْ قَالُوا أَبُونَا فُلَانٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبْتُمْ بَلْ أَبُوكُمْ فُلَانٌ فَقَالُوا صَدَقْتَ وَبَرِرْتَ فَقَالَ هَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ وَإِنْ كَذَبْنَاكَ عَرَفْتَ كَذِبَنَا كَمَا عَرَفْتَهُ فِي أَبِينَا قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَهْلُ النَّارِ فَقَالُوا نَكُونُ فِيهَا يَسِيرًا ثُمَّ تَخْلُفُونَنَا فِيهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اخْسَئُوا فِيهَا وَاللَّهِ لَا نَخْلُفُكُمْ فِيهَا أَبَدًا ثُمَّ قَالَ لَهُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سُمًّا فَقَالُوا نَعَمْ فَقَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَدْنَا إِنْ كُنْتَ

كَذَّابًا نَسْتَرِيحُ مِنْكَ وَإِنْ كُنْتَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۶۲) .طرفاه 3169، - 4249

یہ غزوہ خیبر کے باب میں بھی گزری ہے، الھبۃ میں ہشام بن زید عن انس کی روایت میں تھا کہ ایک یہودیہ اس زہر آلود بکری کو لائی تھی المغازی میں اس کا نام بھی ذکر ہوا کہ سلام بن مشکم کی بیوی زینب بنت حارث تھی اسے ابن اسحاق نے بلا سند اور ابن سعد نے بسند ضعیف ابن عباس سے نقل کیا، مرسلِ زہری میں ہے کہ کندھے اور دستی میں زیادہ زہر ملایا کیونکہ اسے پتہ چلا کہ ان جگہوں کا گوشت نبی اکرم کو بہت مرغوب ہے نبی اکرم نے کندھے سے ہی لقمہ لیا تھا، وہیں اس بابت اختلاف کا ذکر ہوا کہ آیا یہ قتل کر دی گئی یا نہیں؟ محمد بن سحنون کا قولِ مستغرب یہ ہے کہ اہل الحدیث کا اجماع ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل کرا دیا تھا۔ (اجعلوا لی) مامورین سے واقف نہ ہوسکا۔ (فهل أنتم صادقونی عنه) بقول ابن تین بعض نسخوں میں (صادقی) یائے مشدد کے ساتھ ہے بغیر نون کے، عربیت میں یہی درست ہے کیونکہ اس کی اصل (صادقونی) ہے، نون بوجہ اضافت حذف کر دیا گیا تو دو حروفِ علت جمع ہو گئے اول سکون کے ساتھ سابق ہوا تو واو کو یاء میں بدل کر ادغام کر دیا اس کی مثل قرآن کی یہ آیت ہے: (وَ مَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ)[ابراهيم : ۲۲] بدء الوحی کی حدیث میں تھا: (أَوَ مُخْرِجِيَّ هُم) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عربیت کی جہت سے ان کا انکارِ روایت جید نہیں، دوسروں نے اسے قابلِ توجیہہ قرار دیا ہے ابن مالک لکھتے ہیں مقتضائے دلیل یہ ہے کہ نونِ وقایہ اسم فاعل، افعل تفضیل اور اسمائے معربہ جو یائے متکلم کی طرف مضاف ہوں، کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تا کہ انہیں خفائے اعراب سے بچائے جب اس سے احتراز کیا تو وہ اصلِ متروک کی مانند ہوا، فعل سے مشابہ بعض اسمائے معربہ میں اس پر توجہ مبذول کرائی ہے جیسے شاعر کا یہ شعر: (و ليس المُوَافِينِي لِيَرْتَدَّ خائبا فإنَّ له أضعافَ ما كان أمّلا) اسی سے یہ حدیث ہے: (غير الدجال أخوفنی علیکم) اصل میں تھا: (أخوفُ مُخَوِّفَاتي عليكم) تو مضاف حذف کر کے یاء اس کے قائم مقام کر دی اور ساتھ میں نونِ وقایہ ہوا اور یہ اسلئے کہ افعل تفضیل فعلِ تعجب سے مشابہ ہے، ان کی کلام کا حاصل یہ ہوا کہ نونِ باقیہ نونِ وقایہ ہے اور نونِ جمع حذف کر دیا گیا جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور (صادقی) اس پر دال ہے، اس کی بھی یہ تخریج ممکن ہے کہ نونِ باقیہ نونِ جمع ہے کہ بعض نحاۃ نے جمع مذکر سالم میں جائز قرار دیا ہے کہ اسے نون اور واو پر معرب بالحرکات کیا جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ یاء محلِ نصب میں ہو اس بناء پر کہ اس فاعل کا مفعول اگر اس کے ساتھ متصل ضمیر باور ہو تو وہ محلِ نصب میں ہوتی ہے، اس پر بھی نون نونِ جمع ہی متصور رہوگا۔

(و بررت) رائے اول کی زیر کے ساتھ، زبر بھی محکی ہے، برّ سے ہے۔ (ثم تخلفوننا) لام مخفف و مضموم کے ساتھ، کرمانی نے اسے شد کے ساتھ ضبط کیا، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہ یہودیوں نے نبی پاک اور صحابہ سے مخاصمت کی اور دعوی کیا کہ ہم صرف چالیس روز کیلئے ہی آگ میں داخل ہوں گے پھر اور لوگ ہماری جگہ آ جائیں گے، اس سے ان کا اشارہ امتِ محمدیہ کی طرف تھا یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا بلکہ تم اس میں (خالدون مخلدون) (یعنی ہمیشہ) رہو گے کوئی تمہارا قائمقام نہ ہوگا تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (وَ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً) [البقرة : ۸۰] ابن اسحاق کے حوالے سے مجاہد عن ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی کہا کرتے تھے یہ دنیا سات ہزار سال کی ہے اور ہر ہزار سال کے بدلے ہم ایک دن آگ میں رہیں گے تو یہ سات ایام

بنے اس پر یہ آیت نازل ہوئی، اس کی سند حسن ہے طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ سے نقل کیا کہ یہود نبی اکرم کے پاس جمع ہوئے اور تخاصُم کرنے لگے۔۔۔ آگے یہی ذکر کیا عبد الرحمن بن زید بن اسلم سے نقل کیا کہ مجھے والد صاحب نے بیان کیا کہ نبی اکرم نے یہودیوں سے فرمایا تمہیں اللہ کا حوالہ دے کر پوچھتا ہوں تورات میں کن لوگوں کو اللہ نے اہلِ نار ذکر کیا ہے؟ کہنے لگے اللہ تعالیٰ کو ہم پر غصہ آیا جسکی پاداش میں ہم چالیس دن دوزخ میں گزاریں گے پھر آپ لوگ ہماری جگہ سنبھال لو گے، فرمایا تم نے کذب بیانی کی واللہ ہم کبھی تمہاری جگہ نہ سنبھالیں گے تو قرآن آپ کی تصدیق میں نازل ہوا، یہ دونوں روایتیں مرسل ہیں مگر ایک دوسری کی تقویت کرتی ہیں، طبری نے قتادہ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ چالیس اس لئے کہے کہ اتنے روز انہوں نے بچھڑے کی پوجا کی تھی۔

(اخسؤوا الخ) یہ طرد وابعاد کے ساتھ ان کیلئے زجر ہے یا اس کی بددعا ہے۔(واللہ لا نخلفکم الخ)یعنی نہ تم وہاں سے نکلو گے اور نہ ہمارے لوگ تمہارے قائمقام بنیں گے کیونکہ جو گناہگار مسلمان دوزخ میں جائیں گے وہ اپنی سزا بھگت کر نکل آئیں گے لہذا یہ متصوَّر نہیں کہ وہ اس میں کسی کے قائمقام ہوں گے۔ (و إن كنت نبيا الخ)یعنی اس سمِ مذکور کی جو وجہِ معہود ہے، کے مطابق، مشار الیہ حدیث میں ہے کہ کہنے لگی میں آپ کی موت چاہتی تھی، فرمایا اللہ تجھے یہ کرنے نہ دیتا، سفیان بن حسین کی زہری عن سعید بن میسب عن ابی ہریرہ سے اسی بابت روایت میں اس کے یہ الفاظ ہیں کہ میں نے چاہا کہ جانوں اگر آپ واقعۃً نبی ہیں تو اللہ آپ کو مطلع کر دے گا وگرنہ لوگوں کی آپ سے جان چھوٹ جائے گی اسے بیہقی نے نقل کیا اور یہی حضرت جابر سے موصولاً بھی، اسے ابن سعد نے بھی بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے ابن سعد کے ہاں واقدی سے متعدد اسانید کے ساتھ منقول ہے کہ اس نے کہا آپ نے میرے والد، شوہر، چچا اور بھائی کو قتل کیا اور میری قوم کو اتنا نقصان پہنچایا تو میں نے سوچا اگر آپ نبی ہیں تو یہ دستی آپ کو بتلا دے گی اور اگر آپ فقط بادشاہ ہیں تو آپ سے ہماری جان چھوٹے گی تو اس کے باوجود آنجناب کی معاندت اور تکذیب جاری رکھی، زہر کے ساتھ قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل کرنا بھی ثابت ہوا حنفیہ کے ہاں اس صورت میں صرف دیت واجب ہے لیکن بالاتفاق اس صورت میں کہ اسے مجبور کیا گیا ہو لیکن اگر سازش کی اور کسی چیز میں زہر ملا کر دیا جسے اس نے کھایا تو اس میں اختلافِ اقوال ہے تو اگر ثابت ہے کہ اس یہودیہ کو حضرت بشر بن معرور کے بدلہ میں قتل کرا دیا تھا تو یہ قصاص کی رائے رکھنے والوں کی حجت ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء۔ زہریں و دیگر۔ بذاتِ خود مؤثر نہیں بلکہ ان کی تاثیر اللہ کی اذن کے تابع ہے کیونکہ اس زہر نے حضرت بشر پر اثر کیا، کہا جاتا ہے وہ فوراً فوت ہو گئے تھے بعض نے کہا ایک برس بعد، مغازی موسی بن عقبہ کے مرسلِ زہری میں ہے کہ لقمہ حلق سے اتارتے ہی ان کا رنگ طیلسان (زرد رنگ کی چادر) جیسا ہو گیا یعنی شدید زرد، جہاں تک قولِ انس ہے کہ میں ہمیشہ رسول اللہ کے لہوات میں اسے پہچانتا رہا تو لہوات لہاۃ کی جمع ہے، لُہی بھی اس کی جمع ہے یعنی مقصور اور منون، اسی طرح لہیان بروزنِ انسان بھی، پہلے العذرۃ کے ضمن میں اس کا ذکر ہو چکا ہے یہ اصلِ حنک (یعنی تالو کی جڑ) میں معلق گوشت کا ٹکڑا سا ہے، بعض نے کہا یہ زبان کی جڑ سے لے کر حلق کے درمیان ہے تو یہ اس جمعِ مذکور کے موافق ہے، تو حضرت انس کے یہ کہنے سے مراد یہ تھی کہ کبھی کبھار اس لقمہ کی وجہ سے طبیعت ناساز ہو جایا کرتی تھی، یہ حدیثِ عائشہ میں آپکے قول:(ما أزال أجد ألم الطعام) کے موافق ہے، سیرت موسی بن عقبہ میں زہری سے (نبی اکرم کا یہ قول) مرسلاً منقول ہے کہ (ما زلت أجد من الأكلة التي أكلت بخيبر عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع

أبھری) ابن سعد کی ایک روایت بھی اس کے مثل ہے، عداد بمعنی (ما یعتاد) ہے جبکہ ابہر کمر کی رگ ہے، الوفاۃ النبویۃ میں اس کا ذکر گزرا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس کی مراد یہ ہو کہ انہوں نے حلق کے تغیرِ رنگ یا اس میں نتوء (پھول اور سوج جانا) یا تحفیر (یعنی زخم ہو جانا) سے یہ جانا تھا، قرطبی نے یہ بات کہی۔

56 - باب شُرْبِ السُّمِّ وَالدَّوَاءِ بِهِ وَبِمَا يُخَافُ مِنْهُ

(زہر پینا، اسکے ساتھ علاج اور اس کے محظورات کا بیان)

(یخاف) یائے مضموم کے ساتھ ہے (یعنی بصیغہِ مجہول) کرمانی نے زبر بھی جائز قرار دی (اسم) پر معطوف ہے۔ (والخبیث) یعنی دوائے خبیث، گویا دواء بالسم کے ساتھ تداوی بالحرام کی بابت نہی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، کتاب الاشربہ کے باب (الباذق) کے تحت حدیث: (إن اللهَ لم يَجعَلْ شفائكم فِيمَا حَرَّمَ عليكم) کی شرح کے ذیل میں اس کا بیان گزرا، بعض مدعی ہیں کہ (بہ) (منہ) کے معنی میں ہے اور مراد جو دافعِ سم ہو اور اس سے اشارہ سابق الذکر حدیث: (جو یہاں بھی نقل کی) (مَنْ تَصَبَّحَ بسبع تمرات الخ) کی طرف ہے، اس میں ہے: (لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ) تو اس سے حفظِ سابق کی غرض سے زہر کے ضرر کی دافع ادویہ کا استعمال مستفاد ہوا، بقول ابن حجر اس قول کا بُعد مخفی نہیں لیکن اس سے باب کے تحت حدیثِ عجوہ ذکر کرنے کی مناسبت ضرور مستفاد ہے، ترجمہ کا جملہ: (و ما یخاف منہ) سم کی طرف عائد ضمیر مجرور پر معطوف ہے اور ان کا قول (منہ) ای (من الموت بہ) یا استمرارِ مرض، گویا اس کے فاعل نے اپنے آپ کے خلاف اقدام کیا، جہاں تک مجرد زہر کھالینا ہے تو یہ علی الاطلاق حرام نہیں (یعنی زہر مادہ کے لحاظ سے حرام شیٔ نہیں) کیونکہ اس کی تھوڑی سی مقدار مرکب طور پر (دیگر دواؤں اور معجونوں میں ملا کر جیسے بعض معجونوں میں سنکھیا کی تھوڑی سی مقدار ملائی جاتی ہے) استعمال کرنا حرام نہیں جس سے اس کا ضرر بھی دور ہو جائے اور اس سے کوئی فائدہ و نفع بھی ہو، ابن بطال نے یہ لکھا ابن ابو شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت خالد بن ولید جب حیرہ آئے انہیں تنبیہ کی گئی کہ محتاط رہیں کہیں عجمی آپ کو زہر نہ پلا دیں (حضرت خالد نے اپنی جہادی فتوحات کے بعد حیرہ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور یہیں ان کا انتقال ہوا تھا) کہنے لگے لاؤ ذرا زہر پیش کرو، وہ لائی گئی شیشی کو پکڑا اور بسم اللہ پڑھ کر ساری پی لی، کچھ نہ ہوا گویا بخاری اشارہ کرتے ہیں کہ حضرت خالد کا زہر پینے کے باوجود سلامت رہنا ان کی کرامت ہے تو اس کی اقتداء نہ کی جائے کہ مبادا کہیں خودکشی بن جائے، باب کی حدیثِ ابو ہریرہ اس کی مؤید ہے!

عین ممکن ہے حضرت خالد کے پاس ان کے اس فعل کا کوئی عہد ہو جس پر عمل پیرا ہوئے ہوں (فتح الباری کے الفاظ ہیں: لعله كان عند خالد فی ذلك عهدٌ عَمِلَ به، یعنی نبی اکرم کی طرف سے انہیں باور کرایا گیا ہو کہ تمہاری موت جب ہو گی طبعی ہو گی)، ان کا قول (و الخبیث) میں جر بھی جائز ہے، تقدیر ہے: (و التداوی بالخبیث) رفع بھی جائز ہے اس طور کہ خبر محذوف ہو اور تقدیر ہو: (ما حکمہ) یا (ھل یجوز التداوی بہ) اسے تناول کرنے سے صریحاً نہی وارد ہے اسے ابو داؤد اور ترمذی وغیرہما نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، مجاہد عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، خطابی لکھتے ہیں دواء کا خبث دو طرح سے واقع ہوتا ہے ایک

اس کی نجاست کی جہت سے جیسے شراب اور غیر ماکول اللحم حیوان کا گوشت (یعنی جس کا کھانا حرام ہے) کبھی اس کی استقذار (یعنی کراہت محسوس کرنا) کی جہت سے تو اس قسم کی دواؤں کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ نفس کو ناگواری محسوس ہوتی ہے اگرچہ نفسِ مریض عموماً کثیر ادویہ کی بابت ناگواری ہی محسوس کرتا ہے لیکن بعض کا معاملہ بعض سے آسان ہوتا ہے بقول ابن حجر حدیث کو اس کے بعض طرق میں وارد پر محمول کرنا اولیٰ ہے اور آخرِ حدیث میں اس کے ساتھ متصلا وارد ہے، شائد بخاری کا ترجمہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔

- 5778 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ تَحَسَّى سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسَمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا. طرفه - 1365

ترجمہ: ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جس نے پہاڑ سے اپنے آپ کو گرا کر خود کو مار ڈالا وہ دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب پائے گا کہ پہاڑ سے گرایا جایا کرے گا اور جس نے زہر کھا کر خودکشی کی تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب ہوگا کہ اس کے ہاتھ میں زہر ہوگا اور وہ کھاتا رہے گا اور جس نے اپنے آپ کو کسی ہتھیار سے ہلاک کر لیا تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ ایسے ہی عذاب ہوگا کہ وہی ہتھیار اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ میں مارا کرے گا

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔ (سمعت ذکوان) یہ ابوصالح سمان ہیں مسلم نے اسے وکیع عن اعمش عن ابی صالح سے تخریج کیا پھر اس کے بعد شعبہ عن سلیمان (قال سمعت ذکوان) کے الفاظ سے سند ذکر کی، ترمذی نے اسے طیالسی عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے اعمش سے (سمعت أبا صالح) ذکر کیا، وکیع کی روایت میں پہلے (مَنْ قتل نفسه بحديدة) اور تیسرے نمبر پہ (مَن تردى الخ) ذکر کیا، شعبہ کی یہاں کی ترتیب کے برعکس، طیالسی کی روایت میں وکیع کی روایت کے مثل ہے، اسی طرح ترمذی کے ہاں عبیدہ بن حمید عن اعمش کے طریق سے انہوں نے قصہ ذکر نہیں کیا۔ (من تردى من جبل) یعنی اپنا آپ گرا لیا، اگلا جملہ (فقتل نفسه) اسی معنی پر دال ہے کہ جان بوجھ کر یہ کیا وگرنہ صرف (تردی) کا لفظ تعمد پر دال نہیں۔ (يجأ) یائے مفتوح، تخفیفِ جیم اور ہمزہ کے ساتھ، کبھی ہمزہ مسہل کر دیا جاتا ہے اسکی اصل (یوجأ) ہے ابن تین کہتے ہیں شیخ ابوالحسن کی روایت میں (یجأ) یائے مضموم کے ساتھ ہے اور یہ قابلِ توجیہ نہیں کیونکہ مجہول میں اثباتِ واو کے ساتھ (یوجأ) ہوتا ہے، بروزن (یوجد) اور مسلم کی روایت میں (یتوجّأ) ہے بروزن (یتکبر)، یہ بھی بمعنی الطعن ہے، اواخر الجنائز کی ابوزناد عن اعرج عن ابوہریرہ کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (الذي يطعن نفسه يطعنها فى النار) وہاں متعلقہ شرح اور تاویلِ خلود وتابید کا ذکر ہوا تھا ابن تین نے کسی سے نقل کیا کہ یہ حدیث ایک خاص اور معین شخص کے حق میں وارد ہوئی تھی، یہ اور اس طرح کی دیگر احادیثِ وعید کے سلسلہ میں اولیٰ یہ ہے کہ معنائے مذکور اس کے فاعل کی جزا ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ درگزر کر دے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فى نار جهنم خالدا الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ میرے نزدیک تخلید

قیامِ برزخ کے زمان کی طرف راجع ہے اس کی نظیر پر جو کذاب کے ساتھ سلوک ہوگا جسکا ذکر بخاری مطبوع ہند: ۲/۹۰۰ میں ہوا کہ روز قیامت اس کی باچھیں چیری جائیں گی۔

- 5779 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنِ اصْطَبَحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ (اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 5445، 5768

(أحمد بن بشير الخ) یہ کوفی مخزومی، ان کے مولیٰ ہیں بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں بقول ابن معین (لا بأس به) ہیں، عباس دوری نے ان سے یہی نقل کیا لیکن عثمان دارمی نے ان سے (متروک) کا لفظ نقل کیا خطیب نے اس پر متعقب ہوتے ہوئے لکھا کہ عثمان پر ایک اور راوی کا التباس ہوا ہے جن کا نام بھی احمد بن بشیر ہے لیکن ان کی کنیت ابو جعفر تھی وہ بغدادی اور انہی کے طبقہ کے تھے شائد بخاری نے انہی سے امتیاز کیلئے یہاں ان کی کنیت بھی ذکر کی (یہ امام بخاری کی ذہانت اور وسعتِ معلومات کی دلیل ہے) اس حدیثِ سعد کی کچھ قبل شرح گزری ہے۔

- 57 باب أَلْبَانِ الأُتُنِ (گدھی کا دودھ بطورِ علاج)

اتن اتان کی جمع ہے۔

- 5780 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ رضى الله عنه قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ .قَالَ الزُّهْرِيُّ وَلَمْ أَسْمَعْهُ حَتَّى أَتَيْتُ الشَّأْمَ

- 5781 وَزَادَ اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ وَسَأَلْتُهُ هَلْ نَتَوَضَّأُ أَوْ نَشْرَبُ أَلْبَانَ الأُتُنِ أَوْ مَرَارَةَ السَّبُعِ أَوْ أَبْوَالَ الإِبِلِ قَالَ قَدْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَدَاوَوْنَ بِهَا فَلاَ يَرَوْنَ بِذَلِكَ بَأْسًا فَأَمَّا أَلْبَانُ الأُتُنِ فَقَدْ بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ لُحُومِهَا وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ أَلْبَانِهَا أَمْرٌ وَلاَ نَهْىٌ وَ أَمَّا مَرَارَةُ السَّبُعِ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيُّ أَنَّ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ

ترجمہ: ابو ثعلبہ خشنیؓ کہتے ہیں نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے گوشت سے منع کیا، زہری کہتے ہیں میں نے یہ حدیث اس وقت تک نہ سنی تھی جب تک شام نہیں آیا، لیث نے زیادت کی کہ کہ مجھے یونس نے زہری سے بیان کیا کہ میں نے ان سے پوچھا کیا ہم گدھی کے دودھ سے وضوء کر سکتے ہیں یا درندوں کے پتے یا اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا استعمال کر سکتے ہیں؟ کہا مسلمان انہیں بطور دوا استعمال کرتے رہے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم نے ان کے گوشت سے منع کیا ہمیں ان کے پیشاب بارے کوئی امر و نہی نہیں پہنچی، جہاں تک درندوں کے پتے کی بات تو ابو ثعلبہ نے بتلایا

نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے کھانے سے منع کیا ہے۔

شیخ بخاری جعفی (قسطلانی نے مسندی لکھا) اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(من السباع) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (من السبع) ہے مراد جنس ہے۔(حتی أتیت الشام) اس پر الطب میں کلام گزری ہے۔(و زاد الخ) اس زیادت کو ذہلی نے الزہریات میں موصول کیا اسے ابونعیم نے بھی مستخرج میں مطولا ابوضمرہ عن انس بن عیاض عن یونس بن یزید کے حوالے سے نقل کیا ہے۔(و سألته هل تتوضأ) یہ جملہ حالیہ ہے ابوضمرہ کی روایت میں ہے کہ زہری سے یہ سوال ہوا مگر انہوں اس بابت شذوذِ قول کی وجہ سے جواب دینے سے پہلوتہی کی، الطھارۃ میں بعض ان حضرات کا ذکر ہوا جنہوں نے دودھ اور سرکہ کے ساتھ وضوء کرنا جائز قرار دیا ہے۔(قد کان المسلمون) روایتِ ابوضمرہ میں ہے: (أما أبوال الإبل فقد كان الخ)۔(و لم یبلغنا الخ) ابوضمرہ کی روایت میں ہے:(ولا أری ألبانها إلا تخرج من لحومها)۔

(و أما مرارة السبع الخ) ابوضمرہ کی روایت میں ہے: (و أما مرارة السبع فإنه أخبرني أبو إدريس) باقی اسی کے مثل ہے ابوضمرہ نے آخر میں یہ زیادت کی:(و لم أسمعه من علمائنا) تو اگر نبی اکرم نے منع کیا ہے تو ان کی مرارت میں کوئی خیر نہیں، اس زیادت سے ماخوذ ہوگا کہ زہری کو اس حدیث کی صحت میں توقف تھا کیونکہ حجاز میں اس کی اصل سے کوئی واقف نہ تھا جیسا کہ کثیر علمائے حجاز کا یہی طریقہ تھا (کہ اگر وہ کسی حیثیت کی اصل کو نہ پہچانتے تو اس کی صحت میں متذبذب ہوتے) ابن بطال لکھتے ہیں زہری نے مرارتِ سبع کے منع ہونے پر (أكل كل ذي ناب من السباع) کی نہی سے استدلال کیا ہے تو البانِ اتن میں بھی یہی قرار دینا انہیں لازم ہے (کیونکہ ان کا گوشت بھی تو حرام ہے) ابن حجر لکھتے ہیں مرحوم روایتِ ابوضمرہ کی زیادت سے غافل ہوئے، البانِ اتن کی بابت اختلاف ہے تو جمہور اس کی تحریم کا موقف رکھتے ہیں مالکیہ کے ہاں ان کی حلت کا قول ہے، ان کے اکلِ لحم کی حلت کا بھی ان کے ہاں ایک قول ہے، اس کا بسط کتاب الاطعمہ میں گزرا۔

- 58 باب إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي الإِنَاءِ (اگر برتن میں مکھی پڑ جائے؟)

ابو ہلال عسکری لکھتے ہیں ذباب واحد جبکہ جمع ذبان ہے جیسے غربان، عوام ذباب کو برائے جمع اور واحد میں ذبابہ بروزنِ قرادۃ کہتے ہیں یہ خطا ہے ابوحاتم سجستانی بھی اسے خطا قرار دیتے ہیں، جوہری کے نزدیک اس کی واحد ذبابہ ہے المحکم میں ابوعبید خلف احمر کے حوالے سے عسکری کا مذکورہ قول بھی جائز قرار دیتے ہیں سیبویہ نے جمع میں ذب بھی نقل کیا ہے بقول ابن حجر میں نے بحتری کی تحریر میں اسے ذالِ مضموم اور باء پر شد کے ساتھ پڑھا ہے۔

- 5782 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عُتْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ مَوْلَى بَنِي تَيْمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ مَوْلَى بَنِي زُرَيْقٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً وَفِي الآخَرِ دَاءً .طرفه - 3320

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اگر تمہارے کسی کے برتن میں مکھی پڑ جائے تو اسے ڈبو کر پھینک دو، اس

لئے کہ اس کے ایک پر میں شفا اور دوسرے میں بیماری ہے۔

عتبہ بن مسلم مدنی ہیں ان کے والد ابوعتبہ کے ساتھ مکنّٰی تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے۔(عن عبید بن حنین) بدء الخلق میں سلیمان بن بلال عن عتبہ بن مسلم سے (أخبرنی عبید) مذکور ہے، ان کی کنیت ابوعبداللہ تھی۔(مولی بنی زریق) کلاباذی نے نقل کیا کہ یہ زید بن خطاب کے مولی تھے ابن عیینہ سے منقول ہے کہ عباس کے مولی تھے یہ خطا ہے گویا انہوں نے انہیں عبداللہ بن حنین کا بھائی خیال کیا مگر ایسا نہیں، عبید کی بھی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے جسے دو جگہ وارد کیا ہے۔(إذا وقع الذباب الخ) کہا گیا کہ اس کی کثرتِ حرکت اور اضطراب کی وجہ سے ذباب نام پڑا، ابویعلی نے ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ اس کی عمر چالیس ایام ہے اور سوائے شہد کی مکھیوں کے سب مکھیاں جہنمی ہیں، اس کی سند لاباًس بہ ہے اسے ابن عدی نے اول حصہ کے سوا ایک دیگر ضعیف سند سے نقل کیا ہے، جاحظ کہتے ہیں ان کا جہنم میں ہونا بطور تعذیب نہیں بلکہ تا کہ اہلِ جہنم کو (وہاں بھی) تنگ کریں، جوہری کہتے ہیں طیور میں سوائے مکھی کے کوئی برتن میں منہ داخل نہیں کرتا افلاطون کا قول ہے کہ مکھی حریص ترین شئ ہے حتی کہ ایسی جگہ بھی اپنے آپکو ڈال دیتی ہے جہاں اس کی ہلاکت یقینی ہو، عفونت سے یہ متولد ہوتی ہے اس کی پلکیں نہیں ہوتیں کیونکہ اس کا حدقہ چھوٹا سا ہوتا ہے پلکوں کا مقصد حدقہ کو صیقل کرنا ہوتا ہے وہ یہ کام اپنے ہاتھوں سے کرتی ہے ہمیشہ انہیں آنکھوں پر پھیرتی رہتی ہے اس کا عجیب معاملہ یہ ہے کہ اس کا رجیع (یعنی بیٹھ) سیاہ کپڑے میں سفید اور سفید میں سیاہ دکھائی پڑتا ہے، گندی جگہوں میں ہی اکثر ہوتی ہیں وہیں سے ان کا مبدائے خَلق ہے پھر توالُد سے، طیور میں جفتی کرنے والے پرندے اکثر ہیں کئی دفعہ دن کا اکثر حصہ نر مادہ پر بیٹھا رہتا ہے بیان کیا جاتا ہے کہ کسی بادشاہ نے امام شافعی سے پوچھا مکھی کیوں پیدا کی گئی ہے؟ اس وقت ایک مکھی اسے تنگ کر رہی تھی، کہنے لگے بادشاہوں کی مذلت کیلئے، کہتے ہیں اس نے (فضول سا) سوال کیا اس وقت میرے پاس کوئی جواب نہ تھا تو اس موجودہ صورتحال سے اپنا مذکورہ جواب مستنبط کر لیا ابواحمد مالقی کہتے ہیں مکھیاں زِبل (یعنی گوبر) سے متولد ہوتی ہیں اگر بڑی سی مکھی لے کر اس کا سر کاٹ دو پھر اس کے بقیہ جسم کو پپوٹے میں پڑے بال کو نکالنے کیلئے رگڑو تو نکل جائے گا اسی طرح داءِ ثعلب (ایک مرض جس میں سر کے بال جھڑ جاتے ہیں) اور اگر بھڑ کے کاٹے کی جگہ پر مکھی لگائی جائے تو تکلیف رک جائے گی۔

(فی إناء أحد کم) بدء الخلق میں (شراب) کا لفظ تھا، نسائی اور ابن ماجہ کی۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، ابوسعید سے روایت میں ہے: (إذا وقع فی الطعام) اناء کے ساتھ تعبیر اشمل ہے (کہ اکل وشرب دونوں اس کے تحت آگئے) بزار کی حدیثِ انس میں بھی یہی واقع ہے۔(فلیغمسہ کلہ) یہ امرِ ارشاد ہے، داء کے دواء کے ساتھ مقابلہ کیلئے، (کلہ) میں توہمِ مجاز کا رفع ہے کہ شائد کچھ حصہ کا غمس ہی کافی ہو۔(ثم لیطرحہ) سلیمان بن بلال کی روایت میں (ثم لینزعہ) ہے، عبداللہ بن مثنی کی اپنے چچا ثمامہ سے روایت میں ہے کہ انہیں بیان کیا ہم حضرت انس کے ہاں تھے تو ایک برتن میں مکھی گر گئی انہوں نے انگلی سے اسے تین دفعہ برتن میں ڈبویا پھر کہا بسم اللہ، اور ذکر کیا کہ نبی اکرم نے یہی کرنے کا حکم دیا تھا، اسے بزار نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا ہے اسے حماد بن سلمہ نے ثمامہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی ھریرۃ) ذکر کیا ابوحاتم کے ہاں یہی راجح ہے دارقطنی کہتے ہیں دونوں طریق محتمل ہیں۔

(فإن فی إحدی الخ) ابوداؤد کی روایت میں (فإن فی أحد الخ) ہے جناح مذکر ومؤنث دونوں طرح مستعمل ہے بعض نے کہا باعتبارِ ید مونث ہے (کیونکہ ید کا لفظ بھی مؤنث ہے) صغانی نے جزم سے لکھا کہ یہ مونثاً مستعمل نہیں انہوں نے (أحد)

والی روایت کی تصویب کی اور یہ کہ طائر (یعنی پرندے) کیلئے یہ حقیقت اور دیگر کیلئے مجاز کے بطور استعمال ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے:(وَ اخْفِضْ لَهُمَا جنَاحَ الذُّلِّ) [الإسراء ؛ ۲۴] ابوداؤد کی روایت میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا، سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہے:(و إنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء)(یعنی بیماری والے پر کے ساتھ اپنا بچاؤ کرتی ہے) مجھے کسی طریق میں شفا والے اس کے پر کی تعیین نہیں ملی لیکن بعض علماء نے لکھا ہے کہ انہوں نے خوب مشاہدہ کیا تو پایا کہ بائیں پر کے ساتھ وہ متقی ہوتی ہے تو جانا کہ دایاں پر شفا والا ہے (قرینِ قیاس بھی یہی تھا کہ دایاں پر صاحبِ شفا ہو) حدیثِ ابوسعید مذکور میں ہے کہ وہ زہر کو مقدم اور شفا کو پیچھے رکھتی ہے تو اس روایت سے حدیثِ باب میں مذکور داء کی تفسیر مستفاد ہوئی کہ اس سے مراد اس کا زہر ہے لہذا بعض شراح نے اس ضمن میں جو تکلف سے کام لیا اس کی ضرورت نہیں، انہوں نے لکھا کہ لفظ میں مجاز ہے یعنی یہ کہ اس کے ایک پر میں داء ہے تو یا تو یہ مجاز الحذف سے ہے اور تقدیرِ کلام ہے:(فإن في أحد جناحيه سبب داء) یا یہ مبالغہ ہے کہ چونکہ اس کا ایک پر بیماری کا سبب ہے تو اسے ہی اس کا محل کہہ دیا، ایک اور نے لکھا محتمل ہے کہ داء سے مراد جو ایسے اکل و شرب کو کھانے سے لوگوں کو تکبر حائل ہوتا ہے جس میں مکھی گر گئی ہو اور اس طرح ان کا ترک اس کے ضیاع وتلف کا باعث بن سکتا ہے تو اس کی دواء یہ ہوئی کہ دوسرا پر بھی اس میں ڈبو دو پھر نکالو تو اس طرح قمعِ نفس (یعنی نفس کو عاجز بنانا) کا حصول ہوا اور تواضع کی ترغیب دلائی گئی۔

(و في الآخر شفاء) ابوذر کے نسخہ میں (و في الأخرى) ہے ایک اور نسخہ میں (في) کے حذف کے ساتھ ہے سلیمان بن بلال کی روایت میں بھی یہی ہے، (في إحدى جناحيه داء والآخر شفاء) سے ان حضرات کیلئے استدلال کیا گیا ہے جو دو عاملوں کا معمولوں پر عطف جائز قرار دیتے ہیں جیسے اخفش، اس پر (الآخر) کو زیر اور (شفاء) کو نصب کے ساتھ پڑھنا ہوگا کہ (الآخر) (الأحد) پر اور (شفاء)(داء) پر معطوف ہے،(إحدى) میں عامل (في) اور (داء) میں (إن) ہے اور یہ دونوں (الآخر) اور (شفاء) میں عامل ہیں، سیبویہ اسے جائز قرار نہیں دیتے وہ کہتے ہیں حرفِ جر حذف کیا گیا اور اس کا عمل باقی رہا اور یہ دوسری روایت میں صریحا ہے: (و في الأخرى شفاء)، شفاء کو بطورِ استیناف مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ ماءِ قلیل ایسی چیز کے وقوع سے متنجس نہیں ہوتا جس کا نفس (یعنی وجود) اس میں سائلہ (یعنی بہنے والا) نہیں، وجہِ استدلال جیسا کہ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا، یہ ہے کہ آنجناب ایسی شئ کے غمس کا حکم نہیں دے سکتے تھے جو مر چکی اور جو پانی کو نجس کر دے کہ یہ اِفساد ہے، بعض اس کے مخالفین نے رد میں کہا غمسِ ذباب سے اس کی موت لازم نہیں کہ اسے نرمی سے بھی ڈبویا جا سکتا ہے بایں طور کہ مرے نہیں اور زندہ شئ اسے جس میں وہ واقع ہو جائے نجس نہیں کرتی جیسا کہ بغوی نے اس حدیث سے یہ مستنبط کرتے ہوئے تصریح کی، ابوطیب طبری لکھتے ہیں نبی اکرم کا اس حدیث میں مقصد نجاست وطہارت کا بیان نہ تھا آپ تو فقط مکھی کے ضرر سے بچنے کا علاج ذکر فرما رہے ہیں اسی طرح آپ کے اونٹوں کے باڑہ میں ادائیگیِ نماز سے منع کرتے جبکہ ریوڑ کے باڑہ میں اس کی اذن دینے سے ایک کی نجاست اور دوسری کی نجاست بیان کرنا مقصد نہ تھا بلکہ آپ یہ یاد کرا رہے تھے کہ اونٹوں کی موجودی میں خشوع سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جبکہ بکریوں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے مگر یہ منع نہیں کہ اس سے کوئی اور حکم بھی مستنبط کر لیا جائے، غمس کا حکم کئی صورتوں کو متناول ہے مثلا یہ کہ ایسے ڈبوئے کہ وہ مرے نہیں جو یہاں مدعا ہے، دوم یہ کہ اس کی پرواہ نہ

کرے کہ مرتی ہے یا زندہ رہتی ہے اسی طرح اس امر کو بھی متناول ہے کہ طعام (جس میں مکھی گری) گرم ہو یا ٹھنڈا، گرم ہونے کی صورت میں زیادہ امکان یہ ہے کہ وہ مرجائے گی بخلاف ٹھنڈے طعام کے تو جب تقیید واقع نہیں تو عموم پر محمول کیا جائے گا، لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ مطلق ہے ایک صورت میں صادق آتا ہے تو جب کسی معین صورت پر دلیل قائم ہو تو اسی پر محمول کرنا ہوگا، ابن دقیق العید نے حکمِ مذکور میں غیرِ ذباب کے اس کے ساتھ بطریقِ دیگر الحاق میں اشکال قرار دیا ہے، لکھتے ہیں نص مکھی ہی کے بارہ میں وارد ہوئی ہے تو ہر وہ جس کے لئے نفسِ سائلہ نہیں (یعنی جس میں خون نہیں) اس میں شمار کر لینا محلِ نظر ہے کیونکہ جواز ہے کہ علت (جس کا ہمیں علم نہیں) ذباب ہی میں مقصور ہو اور یہ (یعنی دیگر کا الحاق) اس کے ساتھ عمومِ بلوی ہے اور یہ استنباط ہے یا یہ تعلیل کہ اس کے ایک پر میں داء اور دوسرے میں شفا ہے (گویا اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حکم مکھی کے ساتھ ہی خاص ہے) اور یہ منصوص ہے، یہ دونوں معانی دیگر میں موجود نہیں تو بعید ہے کہ علت فقط یہی ہو کہ جس میں دمِ سائل نہ ہو، بلکہ ظاہر امر یہ ہے کہ یہ جزءِ علت ہے نہ کہ کامل علت اھ، متاخرین کی ایک جماعت نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ جو چیزیں عموماً پانی میں گرتی پڑتی رہتی ہیں مثلاً مکھی اور مچھر تو ان سے پانی نجس نہیں ہوتا اور جس کا واقع ہونا عام نہیں مثلاً بچھو تو اس سے پانی نجس ہو جائے گا، یہ قوی ہے! خطابی کہتے ہیں بعض بے فیض لوگوں نے اس حدیث پر کلام کی اور کہا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مکھی کے پروں میں داء و شفاء مجتمع ہوں اور وہ خود کیسے یہ جانتی ہے حتی کہ داء والا پر آگے رکھتی ہے اور اسے اس پر کس نے مجبور کیا؟

کہتے ہیں یہ جاہلانہ یا متجاہلانہ (یعنی تجاہلِ عارفانہ) سوال ہیں کثیر حیوان ایسے ہیں جو متضاد صفات کا مجموعہ ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس نے ایسا کیا (سانپ سے بڑھ کر زہر کس میں ہوگا اور تریاق کی ایک قسم ایسی ہے جو اسی سے کشید کی جاتی ہے) جس ذات نے شہد کی مکھی کو الہام کیا کہ ایک عجیب الہیئت گھر تعمیر کرے اسی طرح وہ مکھی کو الہام پر قادر ہے کہ داء والا پر آگے کرے اور جس نے چیونٹی کو سکھلایا کہ اپنی خوراک کا ذخیرہ کرے اور دانے کو دو حصوں میں پھاڑ کر رکھے تا کہ (اس کے بل میں) وہ اگ نہ پائے، ابن جوزی لکھتے ہیں اس قائل سے یہ جو نقل کیا گیا وہ عجیب نہیں، شہد کی مکھی اپنے بالائی حصہ سے شہد بناتی ہے جبکہ نچلے حصہ سے زہر ڈالتی ہے (یعنی ڈنگ مارتی ہے) اور سانپ جو زہرِ قاتل کا حامل ہے، اس کا لحوم تریاق میں داخل کیا جاتا ہے جو اس کے زہر کا علاج ہے، مکھی کو اثمد کے ساتھ (سرمہ بنانے کیلئے) پیسا جاتا ہے اس سے اس کی جلائے نظر کی صلاحیت بڑھتی ہے بعض حذاق اطباء نے ذکر کیا کہ مکھیوں میں زہریلی قوت ہے جس پر ورم اور اس کے کاٹے کے نتیجہ میں ہونے والی خارش دال ہے، یہ اسکے لئے بمنزلہ ہتھیار ہے تو شارع نے حکم دیا کہ اس سمیت کا توڑ اس شفاء سے کیا جائے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے دوسرے پر کو ودیعت کر رکھی ہے تو اس طرح دونوں مادے باہم متقابل ہونے سے اس کا ضرر زائل ہوا (ثم لینزعہ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر مکھی طعام و شراب میں گر کر مرگئی تو اسے نجس کر دے گی جیسا کہ یہ شافعی کے دو اقوال میں سے اصح قول ہے، دوسرا قول ان کا ابو حنیفہ کے قول کی مانند ہے کہ نجس نہ کرے گی۔

خاتمہ

کتاب الطب (118) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (18) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (23) ہے، سوائے آٹھ احادیث کے باقی متفق علیہ ہیں، اس میں (16) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

77- کتاب اللباس (ملبوسات)

1- باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ﴾

(لباس انسانوں کی زینت ہیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبَسُوا وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ .وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلْ مَا شِئْتَ وَالْبَسْ مَا شِئْتَ مَا أَخْطَأَتْكَ اثْنَتَانِ سَرَفٌ أَوْ مَخِيلَةٌ (ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا کھاؤ، پیؤ، پہنو اور صدقہ کرو بغیر اسراف اور تکبر کے بقول ابن عباس جو چاہو کھاؤ اور پہنو جب تک دو صفتیں تجھ میں نہیں: اسراف اور تکبر)

ابن نعیم کے نسخہ میں (و الطیبات من الرزق) بھی مذکور ہے نسفی کے ہاں (بجائے قول اللہ کے) (قال الله تعالی: قُل من حرم الخ) ہے گویا انہوں نے اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ کیا اسے طبری نے جعفر بن ابو مغیرہ عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں قریش ننگے بدن طوافِ کعبہ کیا کرتے اور اس اثناء خوب سیٹیاں بجاتے اور تالیاں پیٹتے تھے تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (قل من حرم الخ) اس کی سند صحیح ہے طبری اور ابن ابی حاتم نے جید اسانید کے ساتھ اصحابِ ابن عباس: مجاہد اور عطاء و غیرہما سے اس کا نحو نقل کیا، اسی طرح ابراہیم نخعی، سدی، زہری اور قتادہ وغیرہم سے کہ یہ آیت مشرکین کے ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرنے کے بارہ میں نازل ہوئی، ابن ابی حاتم نے عبداللہ بن کثیر عن طاؤس سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ انہیں حریر و دیباج کا حکم نہیں دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ان کا کوئی لباس میں طواف کرتا تو اسے اس کے بدن سے کھینچ لیتے تھے، یعنی تو یہ آیت نازل ہوئی، مسلم اور ابوداؤد نے مسور بن مخرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے میرا کپڑا اگر پڑا تو نبی اکرم نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو، ننگے مت چلا کرو۔(و قال النبی ﷺ کلوا الخ) یہ تعلیق صرف مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں ہے، یہ ان احادیث میں سے ہے جو صحیح بخاری میں صرف معلقاً ہی مذکور ہیں کسی جگہ اسے موصول نہیں کیا ابوداؤد طیالسی اور حارث بن ابواسامہ نے اسے اپنی اپنی مسند میں ہمام بن یحیی عن قتادہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے موصول کیا ہے، طیالسی کی روایت میں استثناء واقع نہیں، حارث کی روایت میں ہے مگر اس میں (و تصدقوا) نہیں اور آخر میں یہ زیادت کی: (فإن الله یحب أن یری أثر نعمته علی عباده) (یعنی اللہ تعالی کو اچھا لگتا ہے کہ وہ اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھے)، ابن ابوالدنیا کی کتاب الشکر میں بھی یہ بتمامہ موصول ہے ترمذی نے اس کی آخری فصل میں اس زیادت کو قتادہ کے طریق سے نقل کیا بخاری کی طرف سے یہ ان کے شیخ عمرو بن شعیب کی تقویت کی مصیر ہے، صحیح میں سوائے اس جگہ کے کہیں یہ اشارہ نہیں دیکھا، بعض رواۃ نے اس اسناد کا قلب کرتے ہوئے والدِ عمرو کو اور ان کے قول: (عن أبيه) کو تصحیف کر دیا، ابن ابی حاتم نے العلل میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد سے ایک حدیث کی بابت پوچھا جسے ابوعبیدہ حداد نے ہمام عن قتادہ عن عمرو بن سعید عن انس نقل کیا تو یہی حدیث ذکر کی تو انہوں نے اسے خطا قرار دیا اور یہ کہ درست (عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ) ہے، اس حدیث اور مابعد اثر کی آیت سے مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس سے ماقبل آیت میں ہے: (كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَ لَا تُسْرِفُوْا إِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ)[الأعراف: ۳۸]، اور اسراف قول و فعل میں مجاوزتِ حد کو کہتے ہیں، انفاق میں اشہر ہے، سورۃ الزمر میں

فرمایا: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ) [۵۳] نیز فرمایا: (فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ) [الإسراء : ۳۳]، مخیلہ بروزنِ عظیمہ ہے یہ بمعنی خیلاء یعنی تکبر ہے ابن تین کہتے ہیں یہ مفعلۃ کے وزن پر ہے افتعال سے جب تکبر کرے، کہتے ہیں خیلاء فائے مضموم کے ساتھ، کبھی مکسور بھی کیا جاتا ہے ممدود ہے یعنی تکبر، راغب کہتے ہیں وہ تکبر جو کسی ایسی فضیلت کے باعث ہو جو انسان اپنے آپ میں خیال کرے اور تخیل (تصویر خیال الشیء فی النفس) ہے (یعنی دل میں کسی شئ کی خیالی تصویر بنانا) اسراف اور مخیلہ میں وجہِ حصر یہ ہے کہ اکلاً اور لبساً وغیرہما اس کے تناول سے منع کرنا یا اس میں موجود کسی معنی کے باعث ہے اور وہ ہے مجاوزتِ حد اور یہی اسراف ہے، اور یا برائے تعبّد ہے جیسے ریشم کہ راجح یہ ہے کہ اس سے نہی کی علت ثابت نہیں اور مجاوزتِ حد شریعت میں وارد کی مخالفت کو متناول ہے تو یہ حرام میں داخل ہے، کبھی اسراف کبر کو مستلزم ہوتا ہے اور وہ مخیلہ ہے، موفق عبداللطیف بغدادی کہتے ہیں یہ حدیث انسان کی تدبیرِ نفس کے فضائل کی جامع ہے اس میں دنیوی و اخروی مصالحِ نفس و جسد کی تدبیر ہے ہر چیز میں اسراف ضار بالجسد اور ضار بالمعیشت ہے تو اتلاف کا باعث بنے گا اور نفس کے ضرر کا جب وہ اکثر احوال میں حسد کے تابع ہو اور مخیلہ ضار بالنفس ہے کہ اسے عُجب اور خود پسندی کی راہ پر لگاتی ہے اور آخرت کے لحاظ سے بھی ضار ہے کہ گناہ کا کسب کرتی ہے اسی طرح دنیا کے لحاظ سے بھی کہ لوگوں کو ناراض کرنے کا سبب ہے۔

(و قال ابن عباس كل ما الخ) اسے ابن ابوشبہ نے اپنی مصنف اور دینوری نے المجالسہ میں طاؤس عنہ کے طریق سے موصول کیا ابن ابی شیبہ نے یہی الفاظ ذکر کئے دینوری نے (السرف) ذکر کیا، اسے عبدالرزاق نے معمر عن ابن طاؤس عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أحلَّ اللهُ الأكل و الشرب ما لم يكن سرفٌ أو مخيلة) طبری نے بھی محمد بن ثور عن معمر سے یہی نقل کیا۔ (ما أخطأتك) سب کے ہاں طاء کے بعد ہمزہ کے اثبات کے ساتھ ہے ابن تین نے اسکے حذف کے ساتھ وارد کیا، درست اس کا اثبات ہے صاحب صحاح لکھتے ہیں: (أخطأت) کہو (أخطيت) نہیں بعض ایسا کہتے ہیں یعنی اگر یہ دو خصلتیں تجھ سے متجاوز ہیں (یعنی تم ان میں مبتلا نہیں) تو جو چاہو مباح چیزیں تناول کرو (کھاؤ، پیو اور پہنو)، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ما نافیہ ہو یعنی (لم يوقعك في الخطأ اثنتان) کہ تمہیں یہ دو چیزیں خطا میں واقع نہ کر رہی ہوں، بقول ابن حجر اس میں بعد ہے معمر کی روایت اسے رد کر رہی ہے جس میں ہے: (مالم يكن سرف أو مخيلة)، (أو) کی بابت کرمانی کہتے ہیں کہ یہ واؤ کے معنی میں ہے جیسے اس آیت میں: (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً) [الإنسان : ۲۴] بتقدیرِ نفی یعنی دونوں امور کا اس میں انتفاء لازم ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں میں ہر ایک کے منع کا اشتراط علیحدہ علیحدہ دونوں کے اکٹھے منع کے اشتراط کو بطریقِ اولی مستلزم ہے، ابن مالک کہتے ہیں یہ التباس سے امن ہونے کی صورت میں جائز ہے جیسے شاعر کا یہ قول: (فقالوا لنا ثنتان لا بُدَّ منهما صدورُ رماح أشرعت أو سلاسل)۔

- 5783 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ يُخْبِرُونَهُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸۰) أطرافه 3665، 5784، 5791، - 6062

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (عن نافع الخ) مؤطا میں ہے: (عن نافع و عن عبداللہ بن دینار و عن زید بن اسلم) ترمذی کی معن عن مالک سے روایت میں ہے: (سمع کلھم یحدث) (یعنی سب کو یہ تحدیث کرتے سنا) تو اس طرح مالک نے تینوں کی روایتوں کو یکجا کر دیا داؤد بن قیس نے زید بن اسلم سے ان کی روایت ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کی ہے، کہتے ہیں والد صاحب نے مجھے ابن عمر کے پاس بھیجا میں نے دروازے پر جا کر کہا کیا داخل ہو جاؤں؟ میری آواز پہچان لی اور کہا اے بیٹے جب کسی کے ہاں جاؤ تو پہلے سلام کہو اگر جواب ملے تو داخل ہو جاؤ، کہتے ہیں پھر اپنے ایک بیٹے پر نظر پڑی جس کی چادر گھسٹ رہی تھی تو اسے کہا چادر اونچی کرو میں نے سنا ہے الخ تو یہ حدیث ذکر کی، اسے احمد اور حمیدی نے ابن عیینہ عن زید سے نحوہ نقل کیا، حمیدی نے سیاق ذکر کیا جب کہ احمد نے اختصار کیا، (الابن) کا (یعنی اس بیٹے کا جس کی چادر لٹک رہی تھی) دونوں نے نام: عبداللہ بن واقد بن عبداللہ بن عمر، ذکر کیا، احمد نے اسے (معمر عن زید بن أسلم سمعت ابن عمر) کے الفاظ سے بھی نقل کیا مگر اس قصہ کے بغیر اور آمدہ باب میں مذکور قصہ ابی بکرہ ذکر کیا، ابن عمر کا اس ضمن میں ایک اور قصہ بھی ہے جس کی طرف دو ابواب کے بعد اشارہ آئے گا، نافع کی حدیث مسلم نے ایوب، لیث اور اسامہ بن زید کے طرق سے تخریج کی، سب نافع سے راوی ہیں اسی حدیثِ مالک کی مثل، مزید (یوم القیامة) بھی ذکر کیا بقول ابن حجر یہ زیادت رواۃِ مؤطا کے ہاں بھی مالک سے ثابت ہے، ابونعیم نے بھی اسے مستخرج میں قعنبی کے طریق سے نقل کیا ہے ترمذی اور نسائی نے یہ حدیث ایوب عن نافع کے طریق سے تخریج کی اور ان کی روایت میں ایک زیادت ہے جس کا تعلق ذیولِ نساء سے ہے، عبداللہ بن دینار کی حدیث احمد نے عبدالعزیز بن مسلم عنہ سے نقل کی اس میں بھی (یوم القیامة) مذکور ہے اسی طرح سالم اور کئی دیگر کی ابن عمر سے روایت میں بھی جیسا کہ اگلے باب میں آئے گی۔

- 2 باب مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خُيَلاَءَ (بغیر تکبر کے شلوار وغیرہ ٹخنوں سے لٹکانا)

یعنی یہ مذکورہ قید اس وعیدِ مذکور سے مستثنیٰ ہے لیکن اگر یہ کسی عذر کی بنا پر ہے تب حرج نہیں اور اگر بغیر عذر کے ہے (یعنی غیر خیلاء تو ہے مگر بلا عذر ہے) تو اس بارے آگے بحث آتی ہے، ابن بطال کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے۔

- 5784حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَ شِقَّىْ إِزَارِى يَسْتَرْخِى إِلاَّ أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَسْتَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خُيَلاَءَ

(سابقہ) أطرافه 3665، 5783، 5791، - 6062

زہیر بن معاویہ سے مراد ابوخیثمہ جعفی ہیں۔ (من جر ثوبه) اس کی بحث تین ابواب کے بعد آئے گی۔ (أحد شقي الخ) نسفی اور کشمیہنی کے سوا باقیوں کے ہاں مفرد کا صیغہ یعنی (شق) ہے، شینِ مکسور کے ساتھ کنارے کے معنی میں، نصف پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (إلا أن أتعاهد الخ) احمد کے ہاں معمر عن زید بن اسلم کی روایت میں ہے: (إن إزاری يسترخي أحيانا) گویا چلنے پھرنے

سے چادر کی گانٹھ ڈھیلی پڑ جاتی تھی جس کے سبب ایک کنارا لٹک جاتا، اس میں ان کا ارادہ واختیار شامل نہ تھا برابر اسکا خیال رکھتے تو استرخاء ہوتا کیونکہ جونہی ڈھیلی پڑتی کس لیتے، ابن سعد نے طلحہ بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر عن عائشہ سے روایت کیا کہتے ہیں: (كان أبو بكر أحنى لا يستمسك إزاره يسترخي عن حقويه) (یعنی ان کی کمر کچھ جھکی ہوئی تھی اور وہ اپنے تہہ بند کو تھام نہ سکتے تھے جو نیچے ڈھلک جاتا) قیس بن ابو حازم کے طریق سے ہے کہتے ہیں حضرت ابوبکر کے پاس گیا وہ ایک نحیف شخص تھے۔

(لست من يصنعه خيلاء) زید بن اسلم کی روایت میں ہے:(لست منهم) اس سے ظاہر ہوا کہ اس شخص پر حرج نہیں جس کی چادر بغیر اس کے قصد کے مطلقا لٹکی، ابن ابوشیبہ نے جو ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ بہرصورت جرِ ازار کو مکروہ سمجھتے تھے تو اس بابت ابن بطال کا کہنا ہے کہ یہ ابن عمر کی تشدیدات میں سے ہے وگرنہ وہ روایتِ باب کے راوی ہیں اور ان پر حکم مخفی نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ ابن عمر کی کراہت ایسے شخص پر محمول ہے جو قصداً یہ کرے چاہے ازرہِ مخیلہ ہو یا نہیں، اور یہ ان کی اس روایت کے مطابق ہے، ابن عمر سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ وہ ایسے شخص کو قابلِ مواخذہ سمجھتے ہوں جسکا ایسا کوئی قصد نہیں، دراصل کراہت سے مراد ایسا شخص جس کے اختیار کے بغیر اس کی چادر لٹکتی ہے پھر وہ اس پر متمادی ہوتا ہے (یعنی لٹکنے دیتا ہے) اور اس کا تدارک نہیں کرتا اور یہ امر تو متفق علیہ ہے اگرچہ اس بارے اختلاف موجود ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ حدیث سے ثابت ہوا کہ احکام احوالِ اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں، یہ اصول کثیر اوقات مطرد ہے۔

علامہ انور (من جر ثوبه خيلاء) کے تحت رقم طراز ہیں ہمارے ہاں جرِ ثوب مطلقا ممنوع ہے، یہ تب احکامِ لباس سے ہے شافعیہ نے نہی کو قیدِ مخیلہ پر مقصور کیا ہے تو اگر جر بغیر تکبر کے ہے تو (ان کے ہاں) یہ جائز ہے تب یہ حدیث احکامِ لباس سے نہ ہوگی، اقرب وہی جو حنفیہ کی رائے ہے کیونکہ خیلاء فی نفسہ ممنوع ہے اس میں جر کے ساتھ اختصاص نہیں جہاں تک آنجناب کا حضرت ابوبکر سے کہنا کہ آپ ایسوں میں سے نہیں جو ازرہِ خیلاء جرِ ثوب کرتے ہیں تو اس میں امرِ مناسب کے ساتھ تعلیل ہے اگرچہ یہ مناطِ (حکم) نہیں تو اس میں علتِ اباحت عدم استمساک ہے الا یہ کہ ہر وقت اس کا خیال رکھیں مگر اس پر زیادہ کیا ایسا امر جو اباحت کا فائدہ دیتا اور اسے مؤکد کرتا ہے، شائد بخاری اس میں ہمارے ساتھ موافق ہیں کہ انہوں نے کتاب اللباس میں اس حدیث کی تخریج کی حضرت ابوبکر کا سوال بھی ہماری بات کی تائید کرتا ہے تو یہ دال ہے کہ انہوں نے نہی کو عموم پر محمول کیا اگر ان کے نزدیک قیدِ خیلاء مناطِ نہی ہوتی تب ان کا سوال بلا مقصد تھا، امرِ مناسب کے ساتھ تعلیل معہود طریق ہے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خیلاء جرِ ازار ممنوع ہے ایسے شخص کے لئے جو اپنے ازار کا مستمسک ہے تو فقط خیلاء مخط نہیں۔

- 5785 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ يَجُرُّ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلاً حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ وَثَابَ النَّاسُ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَجُلِّيَ عَنْهَا ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا وَقَالَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا وَادْعُوا اللَّهَ حَتَّى يَكْشِفَهَا

أطرافه 1040، 1048، 1062، - 1063

ترجمہ: ابو بکرہؓ کہتے ہیں ہم نبی پاک کے ساتھ تھے کہ سورج گرہن لگا تو آپ عجلت میں چادر گھسیٹتے ہوئے تشریف لائے اور لوگ جلدی سے اکٹھے ہوئے اور آپ نے دو رکعت پڑھائیں حتی کہ گرہن دور ہوا تو آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا بے شک چاند و سورج اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں جب ایسا دیکھو تو نماز شروع کر دو اور دعائیں کرو حتی کہ اللہ اسے دور کر دے۔

شیخ بخاری کو کسی نسخہ میں منسوب نہیں دیکھا مقدمہ میں اس موضع کی طرف توجہ مبذول کرانے میں غفلت کی ابن سکن نے دیگر دو جگہ تصریح کی ہے کہ عبد الاعلی سے راوی محمد، ابن سلام ہیں تو اسے بھی اسی پر محمول کیا جائے، اسماعیلی نے اسے محمد بن مثنی عن عبد الاعلی کے حوالے سے تخریج کیا ہے تو محتمل ہے کہ وہی یہاں مراد ہوں یونس سے مراد ابن عبید جبکہ حسن، بصری ہیں صلاۃ الکسوف میں یہ حدیث مشروحا گزر چکی ہے یہاں غرض ترجمہ: (فقام یجر ثوبہ مستعجلا) ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ استعجال کے سبب اگر چادر گھسٹ رہی ہو تو یہ نہی میں داخل نہیں تو یہ اس امر کو مشعر ہے کہ نہیِ مذکور اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ ایسا بوجہِ تکبر کر رہا ہو لیکن اس میں ان حضرات کے لئے کوئی حجت نہیں جنہوں نے نہی بوجہ خیلاء ہونے پر مقصور کیا حتی کہ قمیص اگر اپنے طول کی وجہ سے زمین پر گھسٹ رہی ہو تو اسے جائز قرار دیا، آگے اسکا بیان آ رہا ہے۔

- 3 باب التَّشْمِيرِ فِي الثِّيَابِ (شلوار وغیرہ کو فولڈ کرنا)

تشمر کا مطلب ہے کپڑے کا نچلا حصہ اوپر کو ٹانگنا، بقول علامہ انور: اڑسنا۔

- 5786حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شُمَيْلٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ أَخْبَرَنَا عَوْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ فَرَأَيْتُ بِلاَلاً جَاءَ بِعَنَزَةٍ فَرَكَزَهَا ثُمَّ أَقَامَ الصَّلاَةَ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ فِي حُلَّةٍ مُشَمِّرًا فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ إِلَى الْعَنَزَةِ وَرَأَيْتُ النَّاسَ وَالدَّوَابَّ يَمُرُّونَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ وَرَاءِ الْعَنَزَةِ.

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۴) أطرافه 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566، 5859

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا ابن شمیل سے مراد نضر اور عمر بن ابی زائدہ، ہمدانی کوفی، زکریا کے بھائی ہیں ابو زائدہ کا نام خالد تھا بعض نے ہبیرہ کہا، عمر کی بخاری میں کم ہی روایات ہیں۔ (قال فرأيت الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے یعنی کئی جملوں پر معطوف ہے، اس کے شروع میں ہے: (رأيت النبی ﷺ فی قبة حمراء من أدم) پھر یہ بھی ہے: (ثم رأيت بلالاً الخ) بخاری نے کتاب الصلاۃ کے اوائل میں محمد بن عرعرہ عن عمر بن ابی زائدہ سے یہی نقل کیا، جب اس کا اختصار کیا تو اشارہ کر دیا کہ کوئی اسے حدیث کا آغاز نہ سمجھ لے کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں (رأيت) ہے ابونعیم نے بھی مسندِ اسحاق بن راہویہ سے نضر سے یہی ذکر کیا اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں: (أخبرنا أبو عامر العقدی حدثنا عمر بن أبی زائدة) اور ذکر کیا کہ اسحاق عن نضر کی روایت میں (مشمرا) واقع نہیں جبکہ ان کی ابو عامر سے روایت میں یہ موجود ہے تو یہاں

کی اسحاق عن نضر سے روایت میں چونکہ یہ لفظ موجود ہے تو احتمال ہے کہ یہاں اسحاق سے مراد ابن منصور ہوں، اسماعیلی کے ہاں بھی یہ لفظ واقع نہیں انہوں نے یحی بن زکریا بن ابی زائدہ عن عمہ سے اس کی تخریج کی، ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فخرج النبی ﷺ کأنی أنظر إلی وبیص ساقیه) پھر کہا اسے ثوری نے عون بن ابی جحیفہ سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (کأنی أنظر إلی بریق ساقیه) اسماعیلی لکھتے ہیں اسی سے تشمیر ہے اور اس سے اخذ کیا جائے گا کہ نماز میں جو کفِ ثیاب (یعنی کپڑے اڑس لینے) سے نہی وارد ہے اس کا محل غیر ذیل الإزار (یعنی چادر کا نچلا سرا) ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ اتفاقاً یہ صورتحال واقع ہوگئی ہو کیونکہ آپ حالتِ سفر میں تھے جو محلِ تشمیر ہوتا ہے۔

- 4 باب مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فَهوَ فِي النَّارِ (ٹخنوں سے جو لٹکا وہ آگ میں ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(ما أسفل الخ) ترجمہ میں اسے مطلق رکھا ازار کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ حدیث میں یہ تقیید موجود ہے تو یہ تعمیم کا اشارہ ہے کہ ٹخنوں سے نیچے چاہے چادر ہو یا قمیص یا کوئی اور کپڑا، سب اس دائرۂ نہی میں شامل ہیں گویا حضرت ابوسعید کی روایت کے سیاق کو ملحوظ رکھا اسے مالک، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابوعوانہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم بھی لگایا، علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابیہ عن ابی سعید سے تخریج کیا اس کے رجال مسلم کے رجال ہیں اسے یہاں نقل کرنے سے اس لئے اعراض کیا کہ اس میں علاء اور ان کے والد پر اختلاف واقع ہے، تو اکثر اصحابِ علاء نے ان سے اسی طرح روایت کیا جبکہ زید بن ابوانیسہ نے مخالفت کرتے ہوئے: (عن العلاء عن نعیم المجمر عن أبی عمر) ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا اسے محمد بن عمرو اور محمد بن ابراہیم تیمی نے اکٹھے عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابی ہریرہ سے روایت کیا، یہ نسائی نے تخریج کی، نسائی نے دونوں طریق صحیح قرار دئے جبکہ دارقطنی نے اول کو راجح قرار دیا ہے ابوداؤد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوجُری جابر بن سلیم سے مرفوعاً ایک اور حدیثِ مرفوع کے اثناء یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (و ارفع إزارك إلی أنصاف الساق فإنْ أبَیْتَ فإلی الکعبین و إیاك و إسبال الإزار فإنه من المخیلة و إن الله لا یحب المخیلة) (یعنی اپنی چادر نصف پنڈلیوں تک اوپر رکھو اگر ایسا نہ کرو تو ٹخنوں تک کیونکہ [اس سے نیچے کرنا] تکبر ہے اور اللہ متکبرین کو پسند نہیں کرتا) نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (الإزار إلی أنصاف الساقین فإن أبیت فأسْفِلْ فإنْ أبیتَ فمِنْ وراء الساقین ولا حَقَّ للکعبین فی الإزار) (سابقہ مفہوم ہے مزید یہ کہ ٹخنوں کا تہہ بند میں کوئی حق نہیں یعنی وہ انہیں چھونا نہ چاہئے)۔

- 5787 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم نے فرمایا جس نے ٹخنوں سے نیچے کپڑا رکھا تو وہ آگ میں جلے گا۔

(ما أسفل الخ) ما موصولہ ہے بعض الصلة محذوف ہے جو کہ (کان) ہے (أسفل) اس کی خبر ہے جو منصوب ہے رفع بھی جائز ہے ای (ما هو أسفل) یہ افعل تفضیل ہے فعل ماضی ہونا بھی محتمل ہے، یہ بھی جائز ہے کہ (ما) نکرہ موصوف بأسفل ہو، خطابی

کہتے ہیں مراد یہ کہ وہ جگہ جہاں ٹخنوں سے نیچے چادر لگے وہ آگ سے ہے تو (ثوب) کے ساتھ بدن (کے اس حصہ) سے کنایہ ہے جہاں اس کی ملابست ہو، مطلب یہ کہ قدم کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے (اور اسے کپڑا لگ رہا ہے) وہ عقوبۃً معذب کیا جائے گا اس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ (تسمية الشيء باسم ما جاوَرَهُ أو حَلَّ فيه) کی قبیل سے ہے (یعنی کسی شئ کو اس کے پڑوس کا نام دینا یا جس میں وہ حال ہوا ہو) تب (من) بیانیہ ہوگا، سببیہ ہونا بھی محتمل ہے اور مراد وہ شخص ہوگا یا معنی ہے کہ ٹخنوں سے نیچے والا جسم کا حصہ جو تہہ بند کے ساتھ مس ہوا وہ آگ میں ہے یا تقدیرِ کلام ہے: (لابس ما أسفل من الكعبين الخ) یا تقدیر ہے کہ ایسا کرنا (محسوب من أفعال أهل النار) ہے (یعنی اہلِ نار کے افعال میں شمار شدہ) یا اس میں تقدیم و تاخیر ہے ای (ما أسفل من الإزار من الكعبين في النار) یہ سب اس قول کو مستبعد کرتا ہے جو بعض نے کہا کہ حقیقۃً ہی چادر کا یہ حصہ آگ میں ڈالا جائے گا، اسکی اصل جو عبدالرزاق نے عبدالعزیز بن ابورداد سے نقل کیا کہ نافع سے اس بارے پوچھا گیا تو کہا کپڑے کا کیا گناہ؟ بلکہ پاؤں کے وہ حصے مراد ہیں جہاں یہ کپڑا لگے اھ، لیکن طبرانی نے عبداللہ بن محمد بن عقیل عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ پر نبی اکرم کی نظر پڑی جبکہ میری چادر لٹکی ہوئی تھی تو فرمایا اے ابن عمر کپڑے کا ہر وہ حصہ جو زمین کو چھو رہا ہو آگ میں ہے طبرانی نے بسند حسن ابن مسعود سے روایت کیا کہ انہوں نے ایک اعرابی کو دیکھا کہ نماز پڑھ رہا ہے اور اس کی چادر لٹک رہی ہے تو کہا نماز میں مسبل (یعنی چادر [ٹخنوں سے نیچے] لٹکانے والا) اللہ سے نہ حِل میں ہے نہ حرام میں، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس پر کوئی مانع نہیں کہ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور یہ اس آیت کی وادی سے ہو (یعنی اس کی نظیر پہ ہو): (إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)[الأنبياء: ۹۸] یا یہ وعید میں ہو اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ معصیت واقع ہوئی اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ (جب لٹکے کپڑے کا یہ حال ہے کہ وہ جہنم کا ایندھن بنے گا تو) جو شخص اس کا مرتکب ہوا وہ اس (آگ) کا زیادہ حق دار ہے۔

(في النار) نسائی کی ابو یعقوب عبدالرحمٰن بن یعقوب کے طریق سے روایت میں ہے کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے سنا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ما تحت الكعبين من الإزار ففي النار) یعنی فاء کی زیادت کے ساتھ، گویا یہ (ما) میں معنائے شرط کی تضمین کیلئے داخل ہوئی یعنی لٹکی چادر والے کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے وہ آگ میں ہے اس کے اس فعل کی سزا کے بطور، طبرانی کی ابن عباس سے مرفوع روایت میں ہے: (كُلُّ شيءٍ جاوزَ الكعبين مِن الإزار في النار) انہی کی حدیثِ عبداللہ بن مغفل مرفوع میں ہے: (أزرة المؤمن إلى أنصاف الساقين و ليس عليه حرجٌ فيما بينه و بين الكعبين وما أسفلَ مِن ذلك ففي النار) (یعنی ٹخنوں تک چادر کرنے میں حرج نہیں مگر اس سے نیچے جو ہوا وہ آگ میں ہے) یہ اطلاق بالاتفاق اس ضمن میں وارد قیدِ خیلاء پر محمول ہے اسی بارے وعید وارد ہے، جہاں تک مجرد اسبال کا تعلق ہے (یعنی بغیر بطر و خیلاء کے) تو اس بابت آمدہ باب میں بحث آرہی ہے، مطلقاً اسبالِ آزار سے مستثنیٰ ہے وہ جس نے کسی ضرورت کے تحت اسبال کیا مثلاً کسی کے ٹخنوں میں زخم ہیں اور مکھیاں اسے ایذاء دیتی ہیں تو چادر سے ڈھانپ لیا کہ ڈھانپنے کیلئے اور کوئی چیز موجود نہیں، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس طرف توجہ دلائی! انہوں نے اس پر مذکورہ استدلال آنجناب کے ابن عوف کو بوجہ خارش ریشمی قمیص پہننے کی اذن سے کیا، دونوں کے مابین جامع بوجہِ ضرورت منہی عنہ فعل کرنا ہے جیسے بغرض علاج کشفِ عورۃ جائز ہے، اس وعید سے خواتین بھی مستثنیٰ ہیں جیسا کہ اس بارے اگلے باب

میں بحث آئے گی۔

- 5 باب مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخُيَلاءِ (بوجہِ تکبر کپڑا لمکانا)

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔

- 5788حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا روزِ قیامت اللہ اس شخص کو نہیں دیکھے گا جس نے ازرہِ تکبر اپنی چادر گھسیٹی۔

اسی عبارت کا مثل ابو داؤد اور نسائی کے ہاں حضرت ابو سعید کے حوالے سے منقول ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا۔ (بطر) باء اور طاء کی زبر کے ساتھ، عیاض کہتے ہیں روایت میں (بطراً) طائے مفتوح کے ساتھ بطور مصدر اور اس کی زیر کے ساتھ فاعل (جرّ) سے بطورِ حال مذکور ہوا ہے، اصلِ بطر (الطغیان عند النعمة) (یعنی نعمتوں کے حاصل ہونے پر آپے سے باہر اور سرکش ہو جانا) ہے، بمعنی تکبر مستعمل ہے راغب کہتے ہیں اصلِ بطر آدمی پر بدحواسی طاری ہونا جب اس پر نعمتوں کی کثرت ہو کہ اس کے نتیجہ میں ادائیگیِ حقوق سے قاصر ہو جائے۔ (لا ینظر الله) یعنی اس پر رحم نہ کرے گا، نظر کا لفظ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف کیا جائے تو یہ مجاز ہوگا جبکہ مخلوق کی طرف اس کی اضافت کنایہ ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ اس کی طرف نظرِ رحمت سے نہ دیکھے گا، شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا نظر سے معنائے کائن (یعنی مقصد نظر) کو نظر کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا اس لئے کہ جس نے متواضع کی طرف دیکھا اس پر رحم کیا اور جس نے متکبر کی طرف دیکھا اسے ناپسند کیا تو رحمت و مقت نظر سے متسبب ہیں، کرمانی کہتے ہیں نظر کی نسبت اس کے لئے جس پر نظر جائز ہے کنایہ ہے کیونکہ جو کسی کے ہاں قابلِ التفات ہوا اس کی طرف دیکھا پھر یہ کثرتِ استعمال سے احسان سے عبارت ہوا اگرچہ وہاں دیکھنا معدوم ہو اور اس کے لئے بھی جس پر حقیقتِ نظر جو کہ تقلیبِ حدقہ (یعنی ڈھیلا پھیرنا) ہے جائز نہیں اور اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے تو یہ بمعنی احسان ہے اور مجاز ہے اس سے جو واقع ہوا، جبکہ اس کے غیر کے حق میں کنایہ ہے، (یوم القیامة) اشارہ ہے کہ یہ استمرارِ رحمت کا محل و مقام ہے بخلاف رحمتِ دنیا کے کہ وہ بوجہ تجدُّدِ حوادث منقطع ہو جاتی ہے، انہوں نے جو نظر کو رحمت یا مقت پر محمول ہونا ذکر کیا اس کی تائید طبرانی کی تخریج کردہ۔ اس کی اصل ابو داؤد میں ہے، حدیثِ ابی جری سے ملتی ہے جس میں فرمایا تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک شخص نے فاخرانہ لباس پہنا اور اکڑتا ہوا نکلا: (فنظرَ اللهُ إليه فمقَتَه) تو اللہ نے اس پر نظرِ مقت (یعنی غضب کی نظر) کی تو زمین کو حکم دیا جس نے اسے اپنی پکڑ میں لے لیا۔

(من) تو یہ اس فعلِ مخصوص پر وعیدِ مذکور میں مردوں و عورتوں سب کو شامل ہے حضرت ام سلمہ کی اس سے یہی فہم تھی چنانچہ نسائی اور ترمذی نے۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایوب عن نافع عن ابن عمر سے باب کی حدیثِ اول کے ساتھ متصلا ہی روایت کیا کہ ام سلمہ نے کہا تو عورتیں اپنے ذیول کا کیا کریں؟ فرمایا: (یدنین شبرا) ایک بالشت بھر ہی لٹکائیں، عرض کی اس طرح ان کے پاؤں ننگے ہوں گے فرمایا پھر گز بھر چھوڑ دیں مگر اس سے زیادہ نہیں، یہ سیاق ترمذی کا ہے بعض نے اس زیادت کو مسلم کی طرف منسوب کیا یہ ان کا

وہم ہے وہاں یہ موجود نہیں گویا انہوں نے اس ضمن میں نافع پر موجود اختلاف کی وجہ سے اسے ذکر کرنے سے اعراض کیا، ابوداؤد اور نسائی وغیرہما نے اسے عبید اللہ بن عمر عن سلیمان بن یسار عن ام سلمہ سے نقل کیا ہے ابوداؤد نے ابوبکر بن نافع اور نسائی نے ایوب بن موسیٰ اور محمد بن اسحاق، تینوں نافع عن صفیہ بنت ابوعبید عن ام سلمہ سے بھی اس کی تخریج کی ہے نسائی نے اسے یحیی بن ابی کثیر عن نافع عن ام سلمہ سے بھی تخریج کیا کئی دیگر اختلافات بھی اس میں موجود ہیں اس کے باوجود ایک حدیثِ ابن عمر اس کا شاہد ہے جسے ابوداؤد نے ابو الصدیق عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے امہات المومنین کو ایک بالشت (دامن لٹکانے) کی اجازت دی انہوں نے مزید کا مطالبہ کیا تو مزید ایک بالشت منظور کیا تو وہ گز بھر لٹکاتی تھیں، اس روایت سے قدرِ ذراع (یعنی بازو بھر، عرفِ عام میں گز بھر) کی تعیین ملی کہ دو بالشت کے برابر ہے جس کی آپ نے اجازت مرحمت فرمائی، اس زیادت سے ان قائلین کا تعقب مستفاد ہے جو کہتے ہیں اسبال سے زجر بارے دیگر مطلق احادیث ان احادیث کے ساتھ مقید ہیں جن میں تصریح ہے کہ بشرطے کہ بقصدِ خیلاء ہو، نووی لکھتے ہیں خیلاء کے ساتھ تقیید جر میں ظواہرِ احادیث مقتضی ہے کہ تحریم خیلاء کے ساتھ مختص ہے اور وجہِ تعقب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ام سلمہ کے خواتین کے جرِ ذیول کے حکم کی بابت استفسار کا کوئی مطلب نہ تھا بلکہ وہ اس زجر عن اسبال کو مطلقاً سمجھیں چاہے تکبر سے ہو یا اس کے بغیر تو اس بارے خواتین کا حکم دریافت کیا کیونکہ سترِ عورۃ کی خاطر انہیں اسبال کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے پاؤں عورۃ ہیں تو آپ نے بیان فرمایا کہ اس ضمن میں ان کا حکم مردوں کے حکم سے فقط اس معنی میں مختلف ہے، عیاض نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ ممانعت فقط مردوں کے حق میں ہے اور مراد منعِ اسبال ہے کیونکہ آپ نے حضرت ام سلمہ کی فہم کی تقریر (تائید) فرمائی البتہ تبیین کی کہ یہ عام مخصوص ہے کہ مردوں وعورتوں کے اسبال بارے جواب میں تفرقہ کیا اور اس مقدار کا بیان کیا جس کے سوا ان کے لئے بھی وہی مردوں والی ممانعت ہے! حاصل یہ کہ مردوں کے دو احوال ہیں اسی طرح خواتین کے بھی! ایک حالِ استحباب اور یہ جو مردوں کے لئے جائز حد سے ایک بالشت بھر زائد ہو اور دوم جو اس سے بقدرِ ذراع زائد ہو، عورتوں کے حق میں اس تفصیل کی تائید طبرانی کی اوسط میں معتمر عن حمید عن انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ نبی کریم نے حضرت فاطمہ کے پیچھے سے ایک بالشت بھر کپڑا لٹکایا اور فرمایا یہ عورت کا ذیل ہے اسے ابویعلی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ ان کے ذیل سے ایک یا دو بالشت بھر لٹکایا اور فرمایا اس سے زائد نہ لٹکانا، اس میں حضرت فاطمہ کا نام مذکور نہیں طبرانی کہتے ہیں اس کے ساتھ معتمر حمید سے متفرد ہیں، ابن حجر کہتے ہیں (أو) راوی کا شک ہے، جنہوں نے بالجزم ایک شبر روایت کیا وہی معتمد ہے، اس کی تائید ترمذی کی ام سلمہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ شبر لفاطمة شبرا)

سیاقِ احادیث سے مستنبط ہے کہ تقیید بالجر مخرجِ غالب پر خارج ہے اور بطر وتبختر مذموم ہے خواہ اوپر تنگی شلوار اور چادر والا کرے، مجموعی ادلہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس نے اچھا لباس پہن کر اپنے اوپر اللہ کی نعمت کا اظہار چاہا اس کا استحضار اور اس پر شکر بجالاتے ہوئے اور دوسروں کو بنظرِ احتقار نہ دیکھتے ہوئے تو اس کے کیلئے ضار نہیں جو بھی وہ مباح لباس زیبِ تن کرلے چاہے جتنا بھی قیمتی ہو، صحیح مسلم میں ابن مسعود سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس کے دل میں ذرہ بھر بھی تکبر ہوا وہ جنت میں داخل نہ ہوگا اس پر ایک شخص نے عرض کی انسان کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس عمدہ ہو اور اس کا جوتا اچھا ہو! فرمایا اللہ تعالیٰ جمیل ہے جمال اسے پسند

ہے:(الكبر بطر الحق و غبط الناس)(یعنی کبر حق شکنی کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا) غبط بمعنی احتقار ہے، طبری نے جو حضرت علیؓ سے روایت کیا جس میں ہے کہ آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کے جوتوں کے تسمے (مثلا) اس کے بھائی کے جوتے کے تسموں سے اچھے ہوں تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں داخل ہے:(تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ) [القصص : ۸۳] تو طبری نے اس کے اور حدیثِ ابن مسعود کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیثِ علی ایسے شخص پر محمول ہے جو دوسروں پر تعظّم کرتے ہوئے ایسا کرنا چاہتا ہے نہ کہ وہ شخص جو اللہ کے اپنے پر انعام کے ساتھ ابتہاجاً یہ کرتا ہے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً نقل کیا اور اسے حسن قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندے پر اپنی نعمت کا اثر ظاہر دیکھے ابویعلی کے ہاں حدیثِ ابی سعید سے اس کا شاہد بھی ہے، نسائی اور ابو داؤد نے جب کہ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو احوص عوف بن مالک جشمی عن ابیہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں بوسیدہ کپڑوں میں ملبوس دیکھا تو فرمایا اگر اللہ نے مال دیا ہے تو اس کا اثر تم پر دیکھا جانا چاہئے، تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ابن مسعود کی حدیث میں جو شخصِ مبہم ہے وہ سواد بن عمرو انصاری ہیں، طبری اور کئی اور نے بھی، نے یہی روایت ان کے طریق سے تخریج کی ہے۔

- 5789حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مُرَجِّلٌ جُمَّتَهُ إِذْ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں)

(أو قال أبو القاسم) آدم شیخِ بخاری کا یہ شک ہے مسلم نے اسے غندر وغیرہ عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے (عن النبی) ذکر کیا یہی ربیع بن مسلم عن محمد بن زیاد سے ذکر کیا۔ (بینما رجل) مسلم نے ابو رافع عن ابی ہریرہ سے (ممن کان قبلکم) کا اضافہ بھی کیا اسی وجہ سے بخاری نے اسے جیسا کہ گزرا (ذكر بني إسرائيل) میں بھی نقل کیا ہے احمد نے اسے ابوسعید اور ابو یعلی نے حضرت انس سے نقل کیا ان کے ہاں بھی یہی عبارت ہے، نووی کا اسی پر جزم ہے ابو یعلی نے جو کریب کے طریق سے نقل کیا کہ میں ابن عباس کا قائد تھا (یعنی جب وہ اندھے ہوئے انہیں چلاتا پھراتا تھا) تو ایک دفعہ کہا مجھے عباس نے بیان کیا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ تھا کہ ایک شخص دو کپڑوں میں تبختر کرتا ہوا نکلا تو اس کی سند ضعیف ہے اول ہی درست ہے، تعدد ہونا بھی محتمل ہے یا تطبیق یہ کہ ابو ہریرہ کی روایت میں جو (قبلکم) ہے اس سے مراد حدیث سناتے وقت مخاطبین کا قبل، ابو بکر بن ابو شیبہ اور ابو یعلی نے، اس کی اصل احمد اور مسلم کے ہاں ہے روایت کیا کہ قریش کا ایک شخص حضرت ابو ہریرہ کے پاس ایک حلہ میں ملبوس اکڑتا ہوا آیا کہنے لگا اے ابو ہریرہ آپ بہت احادیث بیان کرتے ہو کیا آنجناب سے میرے اس حلہ کے بابت بھی کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے بخدا تم ہمیں ایذاء دیتے ہو اگر یہ خیال نہ ہوتا کہ اللہ نے اہل کتاب سے وعدہ لیا تھا کہ (اپنے نبی کی کتاب کو) لوگوں کے لئے بیان کریں گے اور کچھ بھی نہ چھپائیں گے تو میں کچھ بیان نہ کیا کرتا ہاں میں نے سنا ہے تو یہی حدیث بیان کی آخر میں ہے واللہ میں نہیں جانتا شائد وہ تیرا ہی ہم قوم ہو، سہیلی نے مبہمات القرآن میں سورۃ الصافات کی تفسیر میں طبری سے نقل کیا کہ اس شخصِ مذکور کا نام ہیزن تھا اور وہ اعرابِ فارس میں سے تھا بقول ابن حجر اسے طبری نے تاریخ میں ابن جریج عن شعیب جبائی سے نقل کیا ہے کلاباذی نے معانی الاخبار میں جزم کے ساتھ اسے قارون

قرار دیا جوہری نے بھی صحاح میں یہی لکھا گویا اس ضمن میں ان کا مستند حارث بن ابی اسامہ کی حضرت ابو ہریرہ اور ابن عباس سے نہایت ضعیف سند کے ساتھ روایت ہے کہتے ہیں ہمیں نبی اکرم نے خطبہ دیا تو یہی طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے جس نے کوئی کپڑا پہنا پھر اسے پہن کر اترایا تو جہنم کے کنارے سے اسے خسف کیا جائے گا تو وہ اس میں دھنستا چلا جا رہا ہے کیونکہ قارون کے ساتھ یہی ہوا تھا کہ اسے نے حلہ زیبِ تن کیا اور اترایا تو اسے زمین میں دھنسا دیا گیا اب وہ قیامت تک اندر ہی اندر دھنستا جائے گا، طبری نے تاریخ میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہمارے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ قارون کو روزانہ اس کی قامت کے مطابق دھنسایا جاتا ہے اور وہ تا قیامت یتجلجل اور اس کی گہرائی تک نہ پہنچ پائے گا (یعنی اس سے قبل ہی قیامت آ جائے گی)۔

(يمشي في حلة) حلہ دو کپڑے ہیں ایک کے اوپر دوسرا ہوتا ہے بعض کے مطابق ازار و رداء کو کہتے ہیں (یعنی بالائی جسم کی چادر اور نچلے دھڑ کی چادر) اور یہی اشہر ہے مسلم کے ہاں اعرج و ہمام جمیعا عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (بينما رجل يتبختر في برديه)۔ (تعجب نفسه) ربیع بن مسلم کی روایت میں ہے: (فأعجبته جمته و برداه) (یعنی اسے اپنے سنوارے ہوئے بال اور زیبِ تن کی ہوئی دو چادریں بہت بھلی لگیں) احمد کی روایتِ ابی رافع میں بھی اس کا مثل ہے ابن عمر کی حدیث میں ہے: (بينما رجل يجر إزاره) یہاں یہی ہے، ذکرِ بنی اسرائیل کی روایت میں: (من الخيلاء) کی زیادت بھی تھی، بہرحال ازار پر اقتصار رداء کے وجود کیلئے مانع نہیں اسے اس لئے خاص بالذکر کیا کہ عام طور پر اسی کے ساتھ خیلاء کا اظہار ہوتا ہے، احمد کی حضرت ابوسعید اور ابو یعلی کی حضرت انس سے حدیث میں ہے: (خرج في بردين يَختال فيهما) قرطبی کہتے ہیں آدمی کا اپنے آپ سے اعجا . یہ ہے کہ وہ خود کو بنظرِ کمال دیکھے (یعنی اپنے میں کوئی کمی نہ سمجھے) پھر اس کے ساتھ ساتھ نعمتِ خداوندی کو بھی فراموش کرے اور اگر اس کے ساتھ دوسروں کو بنظر احتقار بھی دیکھے تو یہ کبرِ مذموم ہے۔ (جمته) سر سے کندھے تک یا اس سے بھی نیچے لٹکے ہوئے بالوں کا جمگھٹا، جو بال کانوں سے متجاوز نہ ہوں وہ وفرہ کہلاتے ہیں۔ (فهو يتجلجل الخ) ابن عمر کی روایت میں ہے: (فهو يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة) مسلم کی ربیع بن مسلم کی روایت میں (حتى تقوم الساعة) ہے یہی روایتِ ابو رافع میں ہے احمد کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (حتى يوم القيامة) تجلجل بمعنی تحرک ہے بعض کے مطابق ایسی حرکت جس کے ساتھ آواز بھی ہو، ابن درید کے مطابق ہر شئ جس کا تم بعض بعض کے ساتھ خلط کر دو تو یہ تجلجل ہے ابن فارس کہتے ہیں تجلجل سَوخ في الارض (یعنی زمین میں دھنسنا) ہے اضطرابِ شدید کے ساتھ اور وہ ایک شق سے دوسری شق کی طرف مندفع ہو تو (يتجلجل في الأرض) کا معنی ہوا کہ اس میں مضطرب ہاتھ پاؤں مارتا ہوا اترتا جا رہا ہے عیاض نے بیان کیا کہ اسے (يتجلّل) بھی روایت کیا گیا ہے، یہ بمعنی (يتغطى) ہے یعنی زمین اسے ڈھانپے ہوئے ہے، بیان کرتے ہیں کہ بعض روایات میں (يتخلخل) بھی ہے اسے مستبعد قرار دیا ہے الا یہ کہ یہ ان کے قول: (خلخلتُ العظم) سے ہو جب اس پر لگا گوشت پکڑے، غیرِ صحیحین میں (يتحلحل) بھی ہے ابن حجر کہتے ہیں سوائے اول کے سب تصحیف ہے، اس حدیث کا مقتضا یہ ہوا کہ زمین اس شخص کا جسد نہیں کھا رہی تو اس کے ساتھ لغز (لغز فی الکلام یعنی پیچدار بات کہنا) ممکن ہے کہ کہا جائے موت کے بعد جسد کا فربالی (یعنی بوسیدہ) نہیں ہوتا۔

- 5790حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ خُسِفَ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ فِي الأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ تَابَعَهُ يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَلَمْ يَرْفَعْهُ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۲۴) .طرفه - 3485

(تابعه يونس) یعنی ابن یزید، ان کی روایت ذکر بنی اسرائیل کے اواخر میں موصولا گزری ہے۔(ولم يرفعه الخ) اسے اسماعیلی نے ابو یمان عنہ کے طریق سے بتمامہ موصول کیا اس کے الفاظ ہیں:(جر إزاره مسبلا من الخيلاء)۔

5790 -حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ عَمِّهِ جَرِيرِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَلَى بَابِ دَارِهِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ (سابقہ)

(حدثنا أبي) یہ جریر بن ابوحازم بن زید ازدی ہیں۔ (عن عمه جرير بن زيد) بقول ابو حاتم رازی یہ ابوسلمہ بصری ہیں، جریر بن زید کی بخاری میں بس یہی ایک روایت ہے اس میں زہری کی مخالفت کی اور (سالم عن أبي هريرة) کہا جبکہ وہ اسے (سالم عن أبيه) سے روایت کرتے ہیں لیکن بخاری کے نزدیک دونوں سے اس کا مروی ہونا قوی ہے کیونکہ زہری سالم کی احادیث سے خوب واقف اور ان کی بابت متقن ہیں اور اس لئے کہ جریر نے اپنی روایت میں کہا میں سالم کے ہمراہ ان کے گھر کے دروازے پر تھا تو کہا:(سمعت أبا هريرة) تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ انہیں بخوبی یہ یاد ہے، مستخرج ابونعیم میں علی بن سعید عن وہب بن جریر سے ہے کہ ایک قریشی چادر لٹکائے گزرا تو کہا ہمیں ابو ہریرہ نے بیان کیا ہے، اس سے بھی اس امر کو تقویت ملی کہ جریر نے اسے خوب ضبط کیا ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ پیش آیا اسی قسم کا واقعہ ابو رافع نے بھی روایت کیا ہے جیسا کہ ذکر ہوا، مسلم نے اس کی تخریج کی ہے نسائی نے سنن کی کتاب الزینۃ میں اس کی علی بن مدینی عن وہب بن جریر سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے انہوں نے (عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبي هريرة) ذکر کیا ابن عساکر نے اسے عبد اللہ بن عمر عن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں وارد کیا، یہ وہم ہے مزی نے اس کی نشاندہی کی گویا ان کے نسخہ میں (ابن عبد الله) مصحف ہو کر (عبد الله بن عمر) ہوا۔

- 5791حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَقِيتُ مُحَارِبَ بْنَ دِثَارٍ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَأْتِي مَكَانَهُ الَّذِي يَقْضِي فِيهِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِي فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ -رضى الله عنهما -يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مَخِيلَةً لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ لِمُحَارِبٍ أَذَكَرَ إِزَارَهُ قَالَ مَا خَصَّ إِزَارًا وَلاَ قَمِيصًا تَابَعَهُ جَبَلَةُ بْنُ سُحَيْمٍ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ وَزَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم . وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مِثْلَهُ وَتَابَعَهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ

وَعُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَقُدَامَةُ بْنُ مُوسَى عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۳۸۹) .أطرافه 3665، 5783، 5784، 6062

(مكانه الذي يقضي فيه) محارب قاضیِ کوفہ تھے عبداللہ بن ادریس نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حکم اور حماد کو ان کی مجلسِ قضاء میں دیکھا سماک بن حرب کہتے ہیں اہلِ جاہلیت اگر کسی شخص میں چھ خصلتیں پاتے تو اسے سیادت کا اہل جانتے، جو یہ ہیں: حلم، سخاوت، شجاعت، فصاحت اور تواضع اور اسلام میں ان کے ساتھ عفاف (یعنی حرام کاموں سے باز رہنا) کو بھی شامل کر دیا گیا اور یہ سب صفات اس شخص یعنی محارب بن دثار، میں موجود تھیں۔ (فقلت لمحارب الخ) شعبہ کے اس استفسار کا سبب یہ تھا کہ اکثر طرق میں ازار کا لفظ مذکور ہے اور محارب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر بالثوب ازار اور غیرِ ازار سب کو شامل ہے، اس کے مقتضا کے ساتھ تصریح بھی وارد ہے چنانچہ اصحابِ سنن نے ماسوائے ترمذی کے۔ ابن ابی شیبہ نے اس مستغرب جانا، عبدالعزیز بن ابوداؤد عن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ عن النبی ﷺ سے نقل کیا کہ آپ نے جو کچھ ازار کی بابت ارشاد فرمایا وہ قمیص پر بھی منطبق ہے، طبری لکھتے ہیں روایت ازار کے لفظ کے ساتھ اس لئے وارد ہوئی کہ عہدِ نبوی میں اکثر لوگ (بوجہ غربت) ازار اور رداء ہی میں ملبوس ہوتے تھے تو جب قمیصیں اور ذراریع (یعنی آستینیں) پہننے کا رواج ہوا تو نہی کے ضمن میں ان کا بھی وہی حکم ہے جو ازار کا ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ قیاس صحیح ہے اگر نص ثوب کے لفظ کے ساتھ وارد نہ ہوتی تو اس میں سب (یعنی قمیص، ازار اور دورِ حاضر کی شلوار د پتلون) شامل ہیں، جرِ عمامہ تصور کرنا محلِ نظر ہے الا یہ کہ مراد جو عربوں کی عادت تھی کہ عمائم کے شملے چھوڑتے تھے تو اس میں بھی جو (عام لوگوں کی) عادت اور عرف سے زائد ہو وہ اسبال قرار دیا جائے گا، نسائی نے جعفر بن عمرو بن امیہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں گویا میں اس وقت بھی منبر پر جلوہ افروز نبی اکرم کو دیکھ رہا ہوں آپ نے عمامہ باندھا ہوا تھا جس کا کنارا آپ کے کندھوں کے درمیان چھوڑا ہوا تھا، کیا جرِ ثوب کی اس زجر میں قمیص کی آستینوں وغیرہ کا لمبا ہونا بھی شامل ہے؟ یہ محلِ بحث ہے بظاہر عام معمول سے زائد لمبا کرنا جیسے بعض حجازی کرتے ہیں اس میں داخل ہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا جو تکبراً زمین سے مس ہوا وہ بلاشبہ حرام ہے کہتے ہیں اگر ہر معتاد سے زائد کو حرام قرار دیا جائے تو یہ بعید نہ ہوگا لیکن اب ہر نوع وطبقہ کے لوگوں کا شعار ہے جس کے ساتھ وہ معروف ہیں تو جو اس سے تکبر کے طریق پر ہو وہ بلاشبہ حرام ہے اور جو بطورِ عادت ہو تو اس میں حرمت والی کوئی بات نہیں جب تک ذیلِ ممنوع کا جر نہ ہو، عیاض نے علماء سے لباس میں معمول سے زائد طول وعرض چھوڑنے کی کراہت نقل کی ہے، اس بارے آگے بحث ہوگی۔

(تابعه جبلة الخ) اسے نسائی نے شعبہ عنہ عن ابن عمر سے موصول کیا، مسلم نے اسے محارب اور جبلہ دونوں کے حوالے سے ذکر کیا البتہ سیاق نقل نہیں کیا۔ (و زيد بن أسلم) اس پر اللباس کے شروع میں بات ہوئی۔ (و زيد بن عبد الله) یعنی ابن عمر تو ان حضرات نے محارب کی ابن عمر سے ان کی بلفظِ ثوب نہ کہ بلفظِ ازار روایت پر متابعت کی ہے اسماعیلی نے اسی پر جزم کیا ابھی تک مجھے زید کی روایت موصولا نہیں ملی ابوعوانہ نے اس حدیث کو ابن وہب عن عمر بن محمد بن زید بن عبداللہ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (إن الذي يجر ثيابه من الخيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة) آگے مسلم کی سالم اور نافع کی مقرون روایت کا ذکر آئے گا، بخاری نے ابن وہب عن عمر بن محمد سے ایک اور حدیث نقل کی ہے تو شائد یہاں (عن □بیہ) کہنے سے ان کی

مراد (جدہ) ہے۔ (و قال اللیث الخ) اسے مسلم نے قتیبہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا سیاق نقل نہیں کیا بلکہ لکھا: (مثل حدیث مالك) اسے نسائی نے بھی قتیبہ سے نقل کرتے ہوئے ثوب کا لفظ ذکر کیا اسی طرح انہوں نے عبید اللہ بن عمر عن نافع کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی۔ (و تابعه موسی الخ) موسیٰ کی روایت کتاب اللباس کے دوسرے باب میں گزری، عمر کی روایت مسلم نے ابن وہب کے حوالے سے موصول کی جو کہتے ہیں: (أخبرنی عمر بن محمد عن أبیه و سالم و نافع عن ابن عمر) یہ الفاظ نقل کئے: (الذی بجر ثیابه من المخیلة) اور جو قدامہ ہیں یہ تابعی صغیر اور مسجد نبوی کے امام تھے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کی ہے ہمارے لئے یہ روایت الثقفیات میں عالی سند کے ساتھ حدیثِ مالک جیسے الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی ہے جو اللباس کے شروع میں مذکور ہوئے، مسلم نے بھی اسے حنظلہ بن ابوسفیان عن سالم سے نقل کیا ہے، ابن عمر سے ایک جماعت نے ازار کا لفظ بھی نقل کیا ہے ان میں مسلم بن یَنّاق اور محمد بن عباد بن جعفر مسلم کے ہاں اور عطیہ عوفی ابن ماجہ کے ہاں ہیں، ثوب کے لفظ کے ساتھ روایت اشمل ہے! ان احادیث سے ثابت ہوا کہ بوجہِ کبر وخودنمائی اِسبالِ ازار گناہِ کبیر ہے

جہاں تک بغیر تکبر کے اسبال ہے تو ظاہرِ احادث سے اسکی بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن ان احادیث میں خیلاء کے ساتھ اس کی تقیید سے استدلال کیا گیا ہے کہ وہ احادیث بھی جن میں خیلاء مذکور نہیں انہی پر محمول ہیں تو جر و اسبال اگر بغیر تکبر کے ہو حرام نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جو اسبال بغیر تکبر کے ہے اس کے ساتھ وعید ملحق نہیں البتہ قمیص و دیگر کا جر بہر حال مذموم ہے (یعنی اگر تکبر نہیں بھی تو متکبرین کے ساتھ مشابہت ضرور ہے) نووی کہتے ہیں ٹخنوں سے نیچے لٹکانا بوجہ تکبر ہوتا ہے اگر تکبر سے نہیں تب مکروہ ہے، شافعی نے بھی تکبر اور عدم تکبر کا تفرقہ کیا ہے، کہتے ہیں مستحب یہی ہے کہ ازار نصف پنڈلی تک ہو اور ٹخنوں تک ہونا جائز بلا کراہت ہے اور جو ٹخنوں سے نیچے ہو تو اگر یہ بوجہ تکبر ہے تب تو حرام ہے وگرنہ تنزیہی منع ہے کیونکہ زجر عن اسبال بارے وارد مطلق احادیث کو اسبال للخیلاء کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اھ، امام شافعی کی تفرقہ بارے جس نص کا ذکر کیا اسے بویطی نے شافعی سے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے جو لکھتے ہیں نماز وغیرِ نماز میں بوجہ تکبر سدل جائز نہیں اور عدم تکبر کے باعث ایسا کرنا نبی اکرم کے حضرت ابوبکر سے کہے قول کے مدنظر خفیف ہے بقول ابن حجر ان کا قول کہ خفیف ہے، نصِ تحریم میں صریح نہیں بلکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بوجہ تکبر جر کی نسبت خفیف ہے جہاں تک غیر خیلاء کا تعلق ہے تو حال مختلف ہے تو اگر کپڑا پہننے والے کی قدر پر ہی ہے (یعنی اسکے قد و قامت کے مطابق) لیکن اس کا سدل کیا تو اس میں تحریم ظاہر نہیں بالخصوص اگر یہ بلا قصد ہو جیسے حضرت ابوبکر کا معاملہ اور اگر کپڑا قدر سے زائد ہے تو اس میں اسراف کی جہت سے ممانعت متجہ ہو سکتی ہے جو تحریم تک منتہی ہوگی، کبھی اس میں ممانعت عورتوں کے ساتھ مشابہت کی جہت سے بھی متجہ ہو سکتی ہے یہ اس ضمن میں اول سے امکن ہے، حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے اس شخص کو ملعون قرار دیا جو عورتوں جیسا لباس پہنتا ہے اس جہت سے بھی منع کرنا متجہ ہو سکتا ہے کہ اس طرح وہ نجاست سے آلودہ ہو سکتا ہے، اسی طرف ترمذی کی شمائل اور نسائی کی اشعث بن ابوشعثاء محاربی جن کا نام سلیم تھا، کی اپنی پھوپھی رُہم بنت اسود بن حنظلہ عن عمہا عبید بن خالد سے نقل کردہ روایت اشارہ کرتی ہے کہتے ہیں میں جا رہا تھا اور مجھ پر ایک چادر تھی جسے گھسیٹ رہا تھا تو ایک آواز آئی اپنا کپڑا اوپر کرو: (فإنه أنقیٰ و أبقیٰ) (یعنی زیادہ پاک اور زیادہ دیر باقی رہنے والا) دیکھا تو وہ نبی اکرم تھے میں نے کہا: (إنما هی بردة ملحاء) (یعنی

سفید وسیاہ رنگ والی چادر) فرمایا: (أمَا لك فِيَّ أسوة) کہتے ہیں دیکھا تو آپ کی ازار آدھی پنڈلی تک تھی، ملحاء جس میں سیاہ وسفید خطوط ہوں، حضرت عمر کے قصہِ شہادت میں گزرا کہ عیادت کیلئے آنے والے ایک نوجوان سے کہا تھا: (ارفع ثوبك فإنه أنقى لثوبك و أتقى لربك) یہ المناقب میں گزری

اس جہت سے بھی ممانعت متجہ ہے کہ تکبر نہ بھی ہو تو اسکا شبہ ہو سکتا ہے، ابن عربی کہتے ہیں آدمی کیلئے جائز نہیں کہ اس کا کپڑا اس کے ٹخنے سے متجاوز ہو اور وہ کہے میں یہ بوجہ تکبر نہیں کر رہا کیونکہ لفظاً نہی اسے بھی متناول ہو سکتی ہے اور حکماً کسی ایسے کیلئے جائز نہیں جسے لفظ متناول ہو اور وہ کہے میں اس کا امتثال نہ کروں گا کیونکہ یہ علت مجھ میں نہیں پائی جاتی، یہ دعوی ناقابلِ تسلیم ہے بلکہ اس کا لٹکانا اس کے تکبر پر دال ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اسبال جرِ ثوب کو مستلزم ہے اور جرِ ثوب خیلاء کو اگرچہ لابس کا قصد یہ نہ ہو، اس کی تائید احمد بن منیع کی ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کردہ ابن عمر کی روایت کرتی ہے ایک اور مرفوع حدیث کے اثناء، کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ عمرو بن زرارہ انصاری ہم سے آن ملے، اس کے الفاظ ہیں: (و إياك وجرَّ الإزار فإن جرَّ الإزار مِن المخيلة) (یعنی جرِ ازار سے بچو کہ جرِ ازار بوجہ تکبر کیا جاتا ہے) طبرانی نے ابوامامہ سے روایت کیا جو حلہ (یعنی) ازار ورداء میں ملبوس تھے اور اسبال ہو رہا تھا تو نبی اکرم ان کے کپڑے کا کنارا پکڑے کہنا شروع ہوئے: (عبدك و ابن عبدك و أمَتِك) حتی کہ عمرو نے یہ سنا تو کہا یا رسول اللہ میں پتلی پنڈلیوں والا ہوں (یعنی اسلئے اسبال کیا ہے) فرمایا اے عمرو اللہ کی پیدا کردہ ہر چیز خوبصورت ہے! اے عمرو اللہ اسبال کرنے والے کو پسند نہیں کرتا، اسے احمد نے خود حضرت عمرو سے نقل کیا لیکن (عمرو بن فلان) ذکر کیا، طبرانی نے بھی اس کی تخریج کی اور عمرو بن زرارہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آنجناب نے ان کے گھٹنے سے چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور فرمایا اے عمرو یہ ہے ازار کی جگہ پھر اور چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور یہی بات کہی، اس کے رجال ثقات ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ عمرو نے یہ اسبال ازرہِ تکبر نہ کیا تھا اس کے باوجود آپ نے منع کیا کیونکہ اس کا شائبہ ہو سکتا تھا، طبرانی نے حضرت شرید ثقفی سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی ایک مسبلِ ازار شخص پر نظر پڑی تو فرمایا چادر اونچی کرو، اس نے کہا میں ٹیڑھے پاؤں والا ہوں میرے گھٹنے آپس میں ٹکراتے ہیں، فرمایا اللہ کی ہر تخلیق خوبصورت ہے چادر اونچی کرو، اسے مسدد اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے کئی طرق کے ساتھ (عن رجل من ثقيف) یعنی بغیر نام ذکر کئے تخریج کیا ہے، اس کے آخر میں ہے یہ جو تم نے کہا زیادہ قبیح ہے اس سے جو تمہاری پنڈلیوں کے ساتھ ہے، ابن ابوشیبہ نے جو جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے روایت کیا کہ وہ چادر لٹکائے رکھتے تھے اس بابت ان سے بات کی گئی تو کہنے لگے میں پتلی پنڈلیوں والا ہوں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے مستحب سے زائد اسبال کیا تھا جو کہ نصف پنڈلی تک ہے ان کے ساتھ یہ ظن نہ کیا جائے کہ ٹخنوں سے نیچے لٹکایا ہوگا (ان کی ذکر کردہ) یہ تعلیل اسی جانب اشارہ کر رہی ہے اس کے باوجود شائد انہیں قصہِ عمرو بن زرارہ نہیں پہنچا تھا، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا، کہتے ہیں میں نے رسول اکرم کو دیکھا سفیان بن سہیل کی رداء پکڑ کر فرما رہے تھے اے سفیان اسبال نہ کرو کہ اللہ مسبلین کو پسند نہیں فرماتا۔

- 6 باب الإِزَارِ المُهَدَّبِ (جھالردار چادر باندھنا)

وَيُذْكَرُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَأَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَحَمْزَةَ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ وَمُعَاوِيَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُمْ لَبِسُوا ثِيَابًا مُهَدَّبَةً

(یعنی ان حضرات نے جھالردار کپڑے پہنے)

یعنی جس کا جھالر ہو، ان کے ساتھ تجمّل مقصود ہوتا تھا اور کبھی اس لئے یہ بٹے جاتے تھے تا کہ کپڑا خراب نہ ہو جائے، داؤدی کہتے ہیں یہ جو چادروں کے کناروں سے دھاگے باقی رہ جاتے ہیں۔ (و یذکرعن الزھری الخ) ابن تین (ثیابا مھدبة) کی بابت لکھتے ہیں کہا گیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ (غیر مکفوفة الأسفل)(یعنی نچلا کنارہ کاٹا پھر سیا نہ گیا ہو) تھے، بقول ابن حجر یہ اکثر آثار مجھے موصولا نہیں مل سکے، ابوبکر بن محمد سے مراد قاضیِ مدینہ ابن عمرو بن حزم انصاری ہیں اور جو حمزہ بن ابو اسید ہیں تو یہ انصاری ساعدی ہیں ان کا یہ اثر ابن سعد نے موصول کیا، معاویہ بن عبداللہ بن جعفر یعنی ابن ابی طالب مدنی تابعی ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

علامہ انور (الإزار المھدب) کا اردو میں ترجمہ کرتے ہیں: جھالردار لنگی، کہتے ہیں کسی شیٔ کا اگر رواج لوگوں میں ختم ہو جائے تو اس کی حقیقت جاننا مشکل ہو جاتا ہے، (کاللیف) یہ فی الحشو ہمارے دیار میں غیر مستعمل ہے تو بعض اس کی تحقیق میں متحیر ہوئے، اس کی حقیقت یہ ہے (آگے اردو میں لکھا): درخت کھجور کے ساتھ ایک جالی ہوتی ہے اسے کوٹ کر تکیہ میں بھرتے ہیں، اسی طرح تبدلِ اصطلاح کے وقت معاملہ مشکل ہو جاتا ہے جیسے جیب کا معاملہ، عربوں کے ہاں اس سے مراد گریبان ہے جبکہ اہلِ ہند اس کا اطلاق (اکلیسہ) (ہماری مروجہ جیب یعنی پاکٹ) پر کرتے ہیں اور جیسے خف، عربوں کے ہاں یہ چمڑے سے بنا ہوتا تھا فارسی میں اس کا ترجمہ موزہ ہے جبکہ ہماری اصطلاح میں یہ کرباس (یعنی کھردرا کپڑا) سے ہوتا ہے اور اس میں سفر نہیں کیا جاتا بلکہ سردی یا گرمی اور غبار و دھول سے حفاظت کے لئے اسے استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح قمیص کا معاملہ ہے یہ عربوں کے ہاں (ثوب سائغ) (یعنی کھلا کپڑا) ہے جو ٹخنوں تک پہنچے جبکہ ہمارے ہاں یہ رانوں تک ہی ہوتی ہے اور جو دونوں اصطلاحوں سے واقف نہیں وہ خیال کرے گا کہ صحابہ کرام کی قمیصیں بھی (ہماری طرح) رانوں تک ہوتی ہوں گی پھر ہم ابن ہمام سے نقل کر آئے ہیں کہ قمیص وہ جس کی جیب سینے پر ہو اور درع وہ جس کی جیب کندھوں پر ہو، اس سے اس امر کا سر ظاہر ہوا جو فقہاء جنائز کے باب میں مردوں کیلئے قُمص اور عورتوں کے لئے دُروع کا ذکر کرتے ہیں۔

- 5792حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ -زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جَالِسَةٌ وَعِنْدَهُ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ تَحْتَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَنِي فَبَتَّ طَلَاقِي فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّبِيرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ جِلْبَابِهَا فَسَمِعَ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ قَوْلَهَا وَهُوَ بِالْبَابِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ قَالَتْ فَقَالَ خَالِدٌ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَنْهَى هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَا وَاللَّهِ مَا يَزِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى يَذُوقَ

غُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ فَصَارَ سُنَّةً بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۲) أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5825، - 6084

کتاب الطلاق میں یہ مشروحا گزری اس باب میں ایک مرفوع حدیث بھی واقع ہے اسے ابو داؤد نے ابو جری جابر بن سلیم سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أتیت النبی ﷺ و هو مُحتَبِ بشملةٍ و قد وقعَ هدبها علی قدمیه) حدیثِ باب کے جو آخر میں ہے: (فصارَ سُنَّةً بعده) نسخہ کشمیہنی میں (بعد) ہے، میرا خیال ہے یہ زہری کا قول ہے۔

- 7 باب الأَرْدِيَةِ (چادریں)

وَقَالَ أَنَسٌ جَبَذَ أَعْرَابِيٌّ رِدَاءَ النَّبِيِّ ﷺ (بقول حضرت انسؓ ایک اعرابی نے نبی پاک کی چادر مبارک کھینچی)

یہ رداء کی جمع ہے، جو کپڑا گردن یا کندھوں کے درمیان رکھا جاتا ہے چاہے کسی بھی صنعت و ہیئت پر ہو۔ (و قال أنس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے آگے چند ابواب کے بعد باب (البرود و الحبرة) کے تحت موصول کریں گے۔

- 5793حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ فَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِرِدَائِهِ ثُمَّ انْطَلَقَ يَمْشِي وَاتَّبَعْتُهُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَتَّى جَاءَ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ حَمْزَةُ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنُوا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۷۳) أطرافه 2089، 2375، 3091، - 4003

یہ قصہ حمزہ و شارفین پر مشتمل طویل حدیث کا ایک حصہ ہے جو بتمامہ فرض الخمس میں گزری۔

- 8 باب لُبْسِ الْقَمِيصِ (قمیص زیبِ تن کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ يُوسُفَ ﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ (اللہ تعالی نے حضرت یوسفؑ کا قول نقل کیا کہ یہ میری قمیص لے جاؤ اور میرے باپ کے چہرے پر ڈالوان کی بینائی لوٹ آئے گی)

آیت ذکر کر کے گویا اشارہ دے رہے ہیں کہ قمیص پہننا کوئی جدید زمانہ کی اختراع نہیں اگرچہ عربوں کا معروف لباس: رداء اور ازار تھا۔

- 5794حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلاَ السَّرَاوِيلَ وَلاَ الْبُرْنُسَ وَلاَ الْخُفَّيْنِ إِلاَّ أَنْ لاَ يَجِدَ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ مَا هُوَ أَسْفَلُ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

.(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۵۹) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5803، 5805، 5806، 5847، - 5852

حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروحا گزری اس کے جملہ: (لا يلبس المحرم القميص) سے غرضِ ترجمہ ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہدِ نبوی میں قُمصان (قمیص کی جمع) کا وجود تھا۔

- 5795حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ وَ وُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷۰) أطرافه 1270، 1350، - 3008

شیخِ بخاری عبداللہ مروزی ہیں جن کا لقب عبدان تھا قابسی کے ہاں عبداللہ بن عثمان بن محمد مذکور ہے، یہ تصحیف ہے شیوخِ بخاری میں عبداللہ بن عثمان نام کے ایک ہی شخص ہیں جو عبدان ہیں ان کے دادا کا نام جبلہ بن ابورواد تھا ابوزید مروزی کے نسخہ میں (عبد الله بن محمد) ہے اگر انہوں نے ضبط کیا ہے تو گویا یہ امام بخاری پر اختلاف کیا گیا، ان کے شیوخ میں ایک عبداللہ بن محمد جعفی ہیں جو سب سے اشہر ہیں اسی طرح ابن ابی شیبہ بھی، اکثر ان کے والدان کے ہاں غیر مسمی ہی مذکور ہوتے ہیں اسی طرح ابن ابوالاسود بھی اور عبداللہ بن محمد بن اسماء اور ان کی بخاری میں ابن عیینہ سے کوئی روایت نہیں، ایک ان کے شیخ عبداللہ بن محمد نفیلی ہیں، یہ حدیث تفسیر سورۃ البراءۃ میں مشروحا گزری ہے۔ (و ألبسه قميصه)کا جملہ حضرت جابر کا مقول ہے اس قصہ کی کلامِ عمر میں بھی یہ واقع ہوا جیسا کہ تفسیر براءہ میں گزرا۔

- 5796حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ جَاءَ ابْنُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أُكَفِّنْهُ فِيهِ وَصَلِّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ وَقَالَ إِذَا فَرَغْتَ فَآذِنَّا فَلَمَّا فَرَغَ آذَنَهُ فَجَاءَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَجَذَبَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) فَنَزَلَتْ (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) فَتَرَكَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۷ص:۲۷۲) أطرافه 1269، 4670، - 4672

یہ بھی ابن ابی کے مذکورہ قصہ کے بارہ میں ہے! بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں ابن عربی کا قول ہے کہ نبی اکرم سے متعلقہ آثار اور روایات میں ماسوائے اس آیت اور اس حدیث کے کہیں صحیح طور پر قمیص کا ذکر نہیں دیکھا، یہ بات انہوں نے اپنی کتاب سراج المریدین میں لکھی گویا اسے اپنی شرح ترمذی سے قبل تصنیف کیا تھا تو ام سلمۃ اور ابوہریرہ کی حدیثیں ذہن میں حاضر نہ کر سکے جن میں ہے: (كان النبي ﷺ إذا لبس قميصا بدأ بميامنه) (یعنی نبی پاک جب قمیص پہنتے تو داہنی جانب سے شروع کرتے) اور نہ اسماء بنت یزید کی حدیث جس میں ہے کہ نبی اکرم کی کف کلائی تک تھی اور نہ معاویہ بن قرہ بن ایاس مزنی کی حدیث جو کہتے ہیں میرے والد نے بیان کیا کہ میں مزینہ کے ایک وفد کے ہمراہ خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا ہم نے آپ کی بیعت کی اور آپ کی قمیص مطلق (مطلق

کا معنی آگے آتا ہے) تھی، میں نے بیعت کی پھر اپنا ہاتھ آپ کی جیبِ قمیص میں داخل کیا اور مہرِ نبوت کو چھوا، اس باب میں ابوسعید کی ایک روایت بھی ہے، یہ سب سنن میں اور اکثر ترمذی میں ہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم کی پانچ کپڑوں میں تکفین کی گئی ان میں قمیص اور عمامہ نہ تھا اسی طرح حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو ریشمی قمیص پہننے کی رخصت دی کیونکہ انہیں خارش تھی ابن عمر سے مروی حدیث میں ہے: (لا یلبس المحرم القمیص ولا العمائم) کئی اور احادیث میں بھی قمیص کا ذکر موجود ہے۔

- 9 باب جَيْبِ الْقَمِيصِ مِنْ عِنْدِ الصَّدْرِ وَغَيْرِهِ (قمیص کا سینہ وغیرہ سے چاک بنانا)

جیب جیم کی زبر اور یائے ساکن کے ساتھ، ثوب (یعنی قمیص وغیرہ) سے کچھ قطع کرنا تا کہ وہاں سے سر یا ہاتھ وغیرہ باہر نکل سکے، اسماعیلی نے اس ترجمہ پر اعتراض کیا اور کہا جیب تو گردن کو محیط ہوتی ہے: (جَيَّبَ الثوبَ) یعنی اس میں سوراخ (یعنی چاک) کیا جبکہ بخاری نے اس سے یہاں مراد وہ جیب لی جو سینے پر ہوتی ہے جس میں کوئی چیز (پیسے وغیرہ) رکھے جا سکتے ہیں (یعنی عجمی معنی مراد لیا) ابوعبید نے بھی اسی کے ساتھ مفسر کیا لیکن وہ یہاں مراد نہیں، جیب تو وہ جس کی طرف حدیث میں اشارہ ہے یعنی اول (یعنی گریبان) بقول ابن حجر گویا ان کا اشارہ حدیث کے اس جملہ کی طرف ہے: (و یقول بإصبعه هكذا في جيبه) اس سے ظاہر یہ کہ آپ قمیص پہنے ہوئے تھے اور اس کے طوق میں سینہ مبارک تک فتحہ تھا (فتحہ سے مراد گریبان ہے) مگر دوسرے معنی پر بھی اسے محمول کرنے میں کوئی مانع نہیں بلکہ ابن بطال نے اس سے استدلال کیا ہے کہ سلف کے لباس میں سینے پر جیب ہوتی تھی کہتے یہ وہی جو (ان کے دور کی) اندلس کی خواتین بناتی ہیں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ بخیل جب (خرچ کرنے کے ارادہ سے) ہاتھ نکالنا چاہتا ہے تو وہ اس جگہ رک جاتا ہے جہاں اس پر یہ تنگ ہے یعنی سینے کے پاس سے تو ظاہر ہوا کہ جیب سینہ میں تھی کہ اگر ہاتھ میں ہوتی (یعنی آستین والا چاک مراد ہوتا، عرب وہاں بھی درہم و دینار رکھتے تھے) تو اسے سینے کی طرف ہاتھ لے جانے کی کیا ضرورت تھی؟ بقول ابن حجر ابوداؤد اور ترمذی کی۔ ابن حبان اور ترمذی نے حکمِ صحت لگایا، قرہ بن ایاس سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ انہوں نے آنجناب سے بیعت کی، کہتے ہیں: (فأدْخلْتُ يدي في جيب قميصِهِ فمسستُ الخاتم) تو یہ بھی اس امر کو مقتضی ہے کہ آپ کی جیب سینہ پر تھی کیونکہ حدیث کے شروع میں ہے کہ انہوں نے آپکو (مطلق القميص) میں ملبوس دیکھا یعنی غیر مزرور (جس کے بٹن نہ لگے ہوئے تھے)۔

- 5797حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلَ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ قَدِ اضْطُرَّتْ أَيْدِيهِمَا إِلَى ثُدِيِّهِمَا وَتَرَاقِيهِمَا فَجَعَلَ الْمُتَصَدِّقُ كُلَّمَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ انْبَسَطَتْ عَنْهُ حَتَّى تَغْشَى أَنَامِلَهُ وَتَعْفُوَ أَثَرَهُ وَجَعَلَ الْبَخِيلُ كُلَّمَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ قَلَصَتْ وَأَخَذَتْ كُلُّ حَلْقَةٍ بِمَكَانِهَا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَأَنَا رَأَيْتُ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا فِي جَيْبِهِ فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوَسِّعُهَا وَلاَ تَتَوَسَّعُ .تَابَعَهُ ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ وَأَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ فِي الْجُبَّتَيْنِ .وَقَالَ حَنْظَلَةُ سَمِعْتُ طَاوُسًا سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ جُبَّتَانِ وَقَالَ جَعْفَرٌ عَنِ الأَعْرَجِ جُبَّتَانِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۵) أطرافه 1443، 1444، 2917، - 5299

کتاب الزکاۃ میں اس کی تفصیلی شرح گزری۔ (یغشی) یاء پر پیش اور شد کے ساتھ ہے، یاء پر زبر اور غین پر سکون پڑھنا بھی جائز ہے معنی ایک ہے، شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں جبکہ ابو عامر سے عقدی اور حسن سے مراد ابن مسلم بن یناق ہیں۔ (و تراقیھما) تَرْقُوة کی جمع، یہ وہ ہڈی جو ثغرۃ النحر (یعنی سینے کا گڑھا) اور گردن کے مابین ہوتی ہے، ثابت بن قاسم الدلائل میں لکھتے ہیں ترقوتان وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں جو سینہ کے بالائی حصہ میں ثغرۃ النحر کی طرف ہوتی ہیں۔ (فلو رأیتہ) اس کا جواب محذوف ہے ای (لتعجبتہ) یا یہ برائے تمنی ہے مگر اول اوضح ہے۔ (ھکذا فی جیبہ)اکثر کے نزدیک جیم مفتوح کے ساتھ، یہ موافق ترجمہ ہے مسلم کی روایت میں بھی یہی اور اسی پر حمیدی نے اقتصار کیا ہے صرف کشمیہنی کے ہاں (جُبّتہ) ہے اول اولی ہے کیونکہ موضع پر دلالت کناں ہے بخلاف ثانی کے۔

(تابعہ ابن الخ)یعنی عبداللہ، یہ الزکاۃ میں موصولا گزری وہاں بتمامہ نہیں البتہ الجہاد میں تاما تھی۔ (فی الجبتین)اس بارے کتاب الزکاۃ میں اختلافِ رواۃ کا حال بیان کیا تھا کہ آیا باء کے ساتھ ہے یا نون کے ساتھ؟ ابوزناد کی روایت بخاری نے الزکاۃ میں موصول کی ہے۔(و قال حنظلۃ) یہ ابن ابی سفیان ہیں، اس بارے بھی الزکاۃ میں بات ہوئی تھی۔ (و قال جعفر الخ) اکثر کے ہاں یہی اور یہی درست ہے، نسخۂ ابی ذر میں ہے: (و قال جعفر بن حیان) ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہوا، یہ خطا ہے اسے بھی الزکاۃ میں تعلیقاً نقل کیا تھا اس زیادت کے ساتھ: (و قال اللیث حدثنی جعفر)وہاں ذکر کیا تھا کہ لیث کی اس میں عیسی بن حماد عنہ عن محمد بن عجلان عن ابی الزناد کی روایت سے ایک اور سند بھی ہے۔

- 10 باب مَنْ لَبِسَ جُبَّةً ضَيِّقَةَ الْكُمَّيْنِ فِي السَّفَرِ (سفر میں تنگ آستینوں والا کوٹ پہننا)

الصلاۃ میں اس پر (فی الحبۃ الشامیۃ) اور الجہاد میں(الجبۃ فی السفر والحرب) کے عناوین سے تراجم قائم کئے تھے گویا اشارہ کر رہے تھے کہ نبی اکرم کا تنگ جبہ زیبِ تن فرمانا حالتِ سفر کی وجہ سے تھا کیونکہ مسافر اس کا محتاج ہوتا ہے اور سفر کی حالت میں حضر کے عام معمول سے ہٹ کر روش اختیار کر لی جاتی ہے، نبی اکرم کے وضوء کی صفت بیان کرنے والوں کی احادیث متوارد ہیں کسی میں مذکور نہیں کہ آپ کی آستینیں تنگ تھیں کہ وہاں سے ہاتھ نکالنا ناممکن تھا (یعنی حضر میں) ابن بطال نے اس طرف توجہ دلائی۔

- 5798حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الضُّحَى قَالَ حَدَّثَنِي مَسْرُوقٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ قَالَ انْطَلَقَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ ثُمَّ أَقْبَلَ فَتَلَقَّيْتُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ شَأْمِيَّةٌ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ

فَذَهَبَ يُخْرِجُ يَدَيْهِ مِنْ كُمَّيْهِ فَكَانَا ضَيِّقَيْنِ فَأَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ فَغَسَلَهُمَا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَعَلَى خُفَّيْهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۲۷) أطرافه 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، 5799

کتاب الطہارۃ میں یہ مشروحا گزری ہے، سند میں عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں۔ (من تحت بدنه) یعنی جبہ کے نیچے سے، ابن سکن کے نسخہ میں یہی ہے، بدن تنگ آستینوں والی درع کو کہتے ہیں۔

- 11 باب جُبَّةِ الصُّوفِ فِي الْغَزْوِ (جنگ میں اون کا جبہ پہننا)

- 5799 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي سَفَرٍ فَقَالَ أَمَعَكَ مَاءٌ قُلْتُ نَعَمْ. فَنَزَلَ عَنْ رَاحِلَتِهِ فَمَشَى حَتَّى تَوَارَى عَنِّي فِي سَوَادِ اللَّيْلِ ثُمَّ جَاءَ فَأَفْرَغْتُ عَلَيْهِ الإِدَاوَةَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُخْرِجَ ذِرَاعَيْهِ مِنْهَا حَتَّى أَخْرَجَهُمَا مِنْ أَسْفَلِ الْجُبَّةِ فَغَسَلَ ذِرَاعَيْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ أَهْوَيْتُ لأَنْزِعَ خُفَّيْهِ فَقَالَ دَعْهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا .

(سابقہ) أطرافه 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، - 5798

نئی سند کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث نقل کی، زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شعبی ہیں ابن بطال لکھتے ہیں امام مالک نے بطورِ خاص اون کا لباس پہننا بشرطیکہ دیگر موجود ہو، مکروہ جانا ہے کیونکہ یہ زاہدوں کے لباس کے بطور مشہور ہوگیا تھا، اس لئے کہ اخفائے عمل اولیٰ ہے، کہتے ہیں تواضع اسے پہننے میں منحصر نہیں بلکہ روئی کے بنے کئی کپڑے اس سے کم قیمت میں ہیں۔

- 12 باب الْقَبَاءِ وَفَرُّوجِ حَرِيرٍ (مختلف ڈیزائنوں کی ریشمی قبائیں زیب تن کرنا)

وهوَ الْقَبَاءُ وَيُقَالُ هُوَ الَّذِي لَهُ شَقٌّ مِنْ خَلْفِهِ (فروج بھی قبا کو کہتے ہیں بعض نے یہ فرق کیا کہ فروج وہ قبا جس کے پیچھے چاک ہو)

قباء کو فارسی معرب کہا گیا، بعض کے مطابق یہ عربی الاصل ہے اور اس کا اشتقاق قبو سے جو ضم (یعنی ملانے) کو کہتے ہیں۔ (وهو القباء) آگے ذکر ہوگا کہ حدیث کے بعض طرق میں اسی کے ساتھ مفسر واقع ہوئی۔ (و يقال هو الذى الخ) یعنی یہ مخصوص طرز کی قباء تھی ابوعبید اور کئی اصحاب الغریب نے ان کی پیروی میں اس کے اشتقاق کے مدنظر اسی پر جزم کیا، ابن فارس کہتے ہیں یہ چھوٹے بچے کی قمیص ہے بقول قرطبی قباء اور فرج دونوں ایسے کپڑے جن کی آستینیں تنگ اور پیچھے سے درمیان میں ایک چاک ہو (عموما) سفر اور جنگ میں اسے پہنا جاتا ہے کیونکہ تیزی سے نقل وحرکت اس میں آسان ہوتی ہے۔

- 5800 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْبِيَةً ، وَلَمْ يُعْطِ مَخْرَمَةَ شَيْئًا فَقَالَ مَخْرَمَةُ يَا بُنَيَّ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَقَالَ ادْخُلْ فَادْعُهُ لِي قَالَ فَدَعَوْتُهُ لَهُ فَخَرَجَ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْهَا فَقَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ رَضِيَ مَخْرَمَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۴)أطرافه 2599، 2657، 3127، 5862، - 6132

(عن ابن أبی ملیکة) احمد کی ابونضر ہاشم عن لیث سے روایت میں ہے:(حدثنی عبد الله بن عبید الله بن أبی ملیکة) آگے باب (المزرور بالذهب) میں بھی معلقا یہی مذکور ہوگا۔(عن المسور)لیث نے یہی مسند کیا حاتم بن وردان نے ایوب عن ابن ابی ملیکہ سے اس کے وصل پر ان کی متابعت کی ہے جیسا کہ الشہادات میں گزرا، حماد بن زید نے اسے مرسلا نقل کیا جیسا کہ الخمس میں ان کی روایت گزری، اسی طرح اسماعیل بن علیہ نے، ان کی روایت الادب میں آئے گی دونوں ایوب سے اس کے راوی ہیں، کتاب الخمس میں اس کی شرح گزری ہے۔(قسم النبی ﷺ أقبية) حاتم کی روایت میں ہے:(قدِمَتْ علی النبی ﷺ أقبيةٌ الخ) حماد کی روایت میں تھا:(أُهدِيَتْ للنبی ﷺ أقبية من دیباج مزرورة بالذهب فقسَّمَها فی ناسٍ مِنْ أصحابه و لَمْ يُعْطِ مخرمة) یعنی اس وقت جب ان کی تقسیم عمل میں آئی وگرنہ حماد کی روایت میں ہے کہ ایک قباء مخرمہ کے لئے بچا کر رکھ لی، یہ ابن نوفل زہری ہیں رؤسائے قریش اور نسب وانصابِ حرم کے عارفین میں سے تھے فتح کے موقع پر مسلمان ہوئے حنین میں حاضر تھے مؤلفۃ القلوب میں انہیں بھی حنین کی غنیمت میں سے عطا کیا گیا،۵۴ھ میں ایک سو پندرہ برس کی عمر میں انتقال کیا، یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(و علیه قباء منها) اس کا ظاہر یہ کہ ریشم آپ نے استعمال کیا، کہا گیا ممکن ہے یہ نہی سے قبل کا واقعہ ہو یا مراد یہ کہ قباء کندھوں پر پھیلائے باہر تشریف لائے تا کہ مخرمہ اسے اچھی طرح دیکھ لیں، پہنی ہوئی نہ تھی بقول ابن حجر یہ بھی لازم نہیں کہ آپ کے کندھوں پر تھی بلکہ محتمل ہے ہاتھوں میں تھام رکھی ہو تو (علیه) اطلاق الکل علی البعض کی قبیل سے ہوگا، حاتم کی روایت کی عبارت واضح ہے:(فخرج و معه قباء وهو يُرِيْهِ مَحاسنه) (یعنی آپ قباء لئے باہر نکلے انہیں اس کے محاسن دکھلا رہے تھے) حماد کی روایت میں ہے:(فتَلَقَّاه به و استقبله بأَزْرَاره) (یعنی مخرمہ کے سامنے اس کے بٹنوں والا رخ کیا)۔(خبأت لك هذا) حاتم کی روایت میں یہ مکرراً ہے، حماد کی روایت میں(یا أبا المسور)بھی ہے گویا تانیساً ان کے اس بیٹے کا ذکر کیا جو ان کے ہمراہ آیا وگرنہ تو ان کی کنیت ابوصفوان تھی، صفوان ان کے بڑے بیٹے کا نام ہے یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(رضی مخرمة) ہاشم کی روایت میں مزید یہ ہے:(فأعطاه إياه) داؤدی نے جزم کے ساتھ (رضی مخرمة)کو نبی اکرم کی کلام قرار دیا ہے، میں نے کتاب الھبہ میں اس کا کلامِ مخرمہ ہونا راجح قرار دیا تھا حماد کی روایت کے آخر میں ہے کہ مخرمہ ذرا سخت مزاج تھے ابن بطال کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ اہلِ لسن (یعنی جلد غصہ میں آجانے والے اور بہت بولنے والے) اور ان جیسوں کو عطیہ اور کلامِ طیب کے ساتھ رام کیا جائے، اس سے ہبہ میں اکتفاء بالقبض بھی ثابت ہوا، اس بارے بحث گزری ہے۔

- 5801حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ قَالَ أُهْدِيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرُّوجُ حَرِيرٍ فَلَبِسَهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ ثُمَّ انْصَرَفَ فَنَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالْكَارِهِ لَهُ ثُمَّ قَالَ لَا يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ .تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ عَنِ اللَّيْثِ ، وَقَالَ غَيْرُهُ فَرُّوجٌ حَرِيرٌ .

طرفه - 375

ترجمہ: عقبہ بن عامر کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک ریشمی قبا تحفہ دی گئی آپ نے زیبِ تن کی اور اس میں نماز پڑھائی پھر جلدی سے اسے اتار دیا گویا ناپسند ہو اور فرمایا یہ متقین کیلئے لائق نہیں۔

(عن أبي الخير) یہ مرشد بن عبداللہ یزنی ہیں احمد کی روایت میں نام مذکور ہے۔(عن عقبة بن عامر)جہنی مراد ہیں احمد کے ہاں اس کی صراحت ہے۔(فروج حرير)احمد کی ابن اسحاق سے روایت میں (فروج من حرير) ہے۔(ثم صلى فيه) احمد کی ابن اسحاق اور عبدالحمید بن جعفر کی روایتوں میں ہے کہ نمازِ مغرب ادا فرمائی۔(ثم انصرف)ابن اسحاق کی روایت میں ہے:(فلما قضى صلاته) عبدالحمید کی روایت میں ہے:(فلما سلّم من صلاته) تولیث کی روایت میں انصراف سے سلام پھیرنا مراد ہے(یہ نہیں کہ مسجد سے چلے گئے)۔(نزعا شديدا) احمد کی حجاج اور ہاشم سے روایت میں(عنيفا) ہے یعنی شدت اور جلدی سے، اس سے اس امر کو تاکد ملا کہ اس کی حرمت اسی موقع پر نازل ہوئی۔(كالكاره له)احمد کی عبدالحمید سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ آپ نے اسے رکھ دیا تو ہم نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اسے پہنا پھر نماز بھی ادا فرمائی۔(لا ينبغي هذا)محتمل ہے کہ یہ اشارہ اس کے پہننے کی طرف ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ ریشم کی طرف ہو تب پہننے کے ساتھ کوئی دوسرا استعمال مثلاً نیچے بچھالینا وغیرہ بھی حرام قرار پائے گا۔(للمتقين)ابن بطال لکھتے ہیں ممکن ہے آپ کا اتارنا اس لئے ہو کہ یہ خالص ریشم کا تھا یا پھر اس لئے کہ عجم کے لباس کی جنس سے تھا ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا اسے ابوداؤد نے بسند حسن تخریج کیا ہے، یہ تردد متقین سے مراد کی تفسیر پر مبنی ہے تو اگر اس سے مراد مومنِ مطلق ہے تو اول پر محمول ہوگا اور اگر عام مومن سے قدرِ زائد مراد ہے تب ثانی پر محمول کیا جائے گا

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اسمِ تقوی تمام اہلِ ایمان کو شامل ہے لیکن لوگ اس ضمن میں باہم متفاوت ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے:(لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) تو اس کی رو سے ہر جو دائرہِ اسلام میں ہے وہ متقی ہے یعنی (اس معنی میں کہ) اس نے اپنے آپ کو خلود فی النار سے بچالیا، یہ مقامِ عموم ہے اور جو مقام خصوص ہے تو وہ مقامِ احسان ہے جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے: (أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ) (یہ بات حضرت جبریل کے سوال کہ احسان کیا ہے؟ کے جواب میں فرمائی تھی، کہ ایسے اللہ کی عبادت کرو گویا اسے دیکھ رہے ہو، آگے فرمایا تھا وگرنہ وہ تو تمہیں دیکھ ہی رہا ہے لیکن افسوس ہمارے اکثر مسلمان شائد سمجھتے ہیں اللہ بھی ہمیں نہیں دیکھ رہا ہے جبھی مسجدوں میں ٹھکا ٹھک نمازیں پڑھائی جاتی ہیں) عیاض نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ منع ہونا اس کے ریشمی ہونے کا سبب تھا اس کے لئے مسلم کی نقل کردہ حدیثِ جابر سے

استدلال کیا جسے انہوں نے باب میں حضرت عقبہ سے نقل کیا جس کا ذکر کتاب الصلاۃ میں گزرا ہے، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ ریشم پہننے کی تحریم کی ابتدا ہے، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ متقین سے مراد مومنین ہیں دیگر کہتے ہیں شائد یہ تہییج للمکلف (یعنی مکلّف کو ترغیب دلانے) کے باب سے ہے تا کہ وہ اس کا اخذ کرے کیونکہ جو سنے کہ اس کا فاعل غیر متقی ہے وہ سمجھ لے گا کہ ایسا نہیں کرے گا مگر مستخِف (یعنی دین کو آسان لینے والا) تو اسے ناپسند کرے گا تا کہ غیر متقی نہ کہلائے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ ریشم کی حرمت فقط مردوں کیلئے ہے کیونکہ لفظِ مستعمل (المتقین) انہی کو متناول ہے ہاں وہ بطریق المجاز اس میں شامل ہوسکتی ہیں مگر صریح ادلہ سے ثابت ہے کہ ریشم عورتوں کیلئے حلال ومباح ہے آگے اس بابت ایک مستقل باب آئے گا، اس امر پر بھی استدلال ہوا کہ نابالغ بچہ کیلئے بھی اس کا پہننا مباح ہے کیونکہ انہیں تقوی کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا، جمہور نے عیدین جیسے مواقع پر انہیں ریشم پہنا دینا جائز کہا ہے دیگر مناسبات میں بھی شافعیہ کا اصح قول جواز کا ہے، حنابلہ کے ہاں اس کا عکس ہے ایک قول یہ ہے کہ سنِ شعور کے بعد ان کیلئے ممنوع ہے! حدیث سے ثابت ہوا کہ تنگ اور کھلے لباس پہننے میں کوئی کراہت نہیں ان کیلئے جو اس کے معتاد ہیں یا پھر ضرورۃً۔

(تابعه عبد الله الخ) یعنی اپنی سند سے۔ (فروجٌ حريرٌ) عبداللہ کی روایت بخاری رحمہ اللہ نے اوائل الصلاۃ میں جبکہ روایتِ نمیر احمد نے حجاج بن محمد اور ہاشم ابونضر سے، مسلم اور نسائی نے قتیبہ سے اور حارث نے یونس بن محمد المؤدب سے، سب لیث سے، تخریج کی ہے دونوں روایتوں کے مابین مغایرت کے ضمن میں پانچ اوجہ پر اختلاف کیا گیا ہے: اول تنوین اور اضافت جیسے (ثوبُ خزّ) اضافت کے ساتھ اسی طرح ثوب کی تنوین کے ساتھ، اسے ابن تین نے احتمالا کہا، دوم اول کی پیش اور زبر کے ساتھ، ابن تین نے بطورِ روایت یہ ذکر کیا، کہتے ہیں زبر اولیٰ ہے کیونکہ فعول کا وزن سوائے (سبوح، قدوس اور فروخ) کے وارد نہیں کتاب الصلاۃ میں ابوالعلاء معری (مشہور نابینا شاعر) سے پیش کا جواز نقل کیا تھا قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں پیش اور زبر محکی ہے، پیش معروف ہے، سوم تشدیدِ راء اور اس کی تخفیف یہ عیاض اور ان کے اتباع نے ذکر کیا، چہارم کیا یہ آخر میں جیم کے ساتھ ہے یا خاء کے ساتھ؟ یہ بھی عیاض نے نقل کیا، پنجم جسے کرمانی نے نقل کیا کہتے ہیں اول (فروج من حرير) ہے اور ثانی (من) کے بغیر، بقول ابن حجر زیادتِ (من) صحیحین میں نہیں البتہ احمد کی ایک روایت میں ہے۔

علامہ انور (لا ينبغي هذا للمتقين) کے تحت کہتے ہیں یہ کراہت اس کے ریشمی ہونے کی وجہ سے نہ کہ اس سبب کہ وہ فروج تھا۔

13- باب الْبَرَانِسِ (ٹوپیاں)

برانس بُرنُس کی جمع ہے کتاب الحج میں اس کا ذکر گزرا اسی طرح حدیث کی شرح بھی۔

5802 - وَقَالَ لِي مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ رَأَيْتُ عَلَى أَنَسٍ بُرْنُسًا أَصْفَرَ مِنْ خَزٍّ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ پر موٹے دیباج کی زرد ٹوپی دیکھی۔

(و قال لي مسدد الخ) معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(من خز) خاء کی زبر اور زائے مشدد کے ساتھ، موٹے دیباج کو کہتے ہیں اسکا اصل خرگوش کی اون سے ہے مذکر خرگوش کو خُزَز بروزن عمر کہا جاتا ہے، اس کی شرح اور حکم کا بیان چودہ ابواب بعد باب (لیس القسی) میں ذکر ہوگا، یہ اثر موصول ہے کیونکہ بخاری نے (قال لی) کہا لیکن نسفی کے نسخہ میں (لی) موجود نہیں تو (انکے ہاں) یہ تعلیق ہے، یہ مسندِ مسدد میں معاذ بن مثنی عن مسدد کی روایت سے موصول ہے ابن ابوشیبہ نے بھی ابن علیہ عن یحی بن ابی اسحاق سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (رأيت على أنس) تو اس کا مثل ذکر کیا، بعض سلف نے برنس پہننا مکروہ سمجھا اس وجہ سے کہ یہ راہبوں کا پہناوا ہے، مالک سے اس بارے سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، کہا گیا یہ تو نصاریٰ کا لبوس (یعنی پہناوا) ہے کہنے لگے یہاں (یعنی مدینہ میں) بھی پہنا جاتا تھا، عبداللہ بن ابوبکر کا قول ہے کوئی بھی قراء میں سے ایسا نہ تھا جس کا برنس نہ ہو، طبرانی نے ابوقرصافہ سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے برنس دے کر فرمایا اسے پہن لو، اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، شائد مکروہ جاننے والوں نے اس کا اخذ اس حدیثِ علی کے عموم سے کیا ہو: (إيَّاكم و لبوسَ الرُّهبان فإنه مَن تَزَيَّا بهم أو تَشَبَّهَ فليس مني) اسے طبرانی نے اوسط میں لا باس بہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (برنسا أصفر من خز) کے تحت لکھتے ہیں خز غیر ریشم ہے یہ ایک حیوان کا وبر (یعنی اون) ہے جو بلادِ روس سے درآمد کیا جاتا ہے یہ ممنوع تب ہوگا اگر اس کے ساتھ ریشم کو خلط کیا گیا ہو فقہاء کے ہاں یہی مراد ہے اور جو قز ہے وہ ابریسم ہے۔

- 5803حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلاَ الْعَمَائِمَ وَلاَ السَّرَاوِيلاَتِ وَلاَ الْبَرَانِسَ وَلاَ الْخِفَافَ إِلاَّ أَحَدٌ لاَ يَجِدُ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ الْوَرْسُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ ص:۴۵۹) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5805، 5806، 5847، 5852

شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں۔

- 14باب السَّرَاوِيلِ (شلواریں)

- 5804حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسْ سَرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ

أطرافه 1740، 1841، 1843، - 5853

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جو تہہ بند نہیں پاتا وہ شلوار پہن لے اور جو جوتے نہیں پاتا وہ موزے پہن لے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

5805 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَأْمُرُنَا أَنْ نَلْبَسَ إِذَا أَحْرَمْنَا قَالَ لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَالسَّرَاوِيلَ وَالْعَمَائِمَ وَالْبَرَانِسَ وَالْخِفَافَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَرْسٌ

(سابقہ) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5806، 5847، 5852

دونوں حدیثیں کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہیں اس میں ان کی شرط پر کوئی حدیث وارد نہیں (یعنی کوئی اور)، متسرولات کیلئے حدیثِ دعاء کو بزار نے حضرت علی سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا ہے، ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آنجناب نے سعید بن قیس سے (رجل سراویل) خریدا اسے اربعہ اور احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا احمد نے اسے مالک بن عمیرہ اسدی سے بھی روایت کیا کہتے ہیں میں ہجرت سے قبل آیا تو نبی اکرم نے مجھ سے کئی شلواریں خریدیں، آپ عبث خریداری تو نہ کرتے تھے اگرچہ آپ عموماً چادر ہی باندھا کرتے تھے، ابو یعلی نے اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ایک مرتبہ نبی اکرم کے ہمراہ بازار گیا آپ ایک بزاز (یعنی کپڑا فروش) کے پاس بیٹھے اور چار درہم میں متعدد شلواریں خریدیں، اس میں ہے میں نے عرض کیا آپ شلوار پہنیں گے؟ فرمایا ہاں سفر وحضر میں اور رات و دن میں کہ مجھے تستّر کا حکم دیا گیا ہے، اس کی سند میں یونس بن زیاد بصری ہے جو ضعیف ہے، ابن قیم الہدی میں لکھتے ہیں آپ نے شلواریں خریدیں اور بظاہر پہننے کیلئے ہی خریدیں، کہتے ہیں ایک حدیث میں مذکور بھی ہے کہ آپ نے شلوار پہنی لوگ بھی آپ کے عہد میں اور آپ کی اذن سے شلواریں پہنتے تھے غزالی کی احیاء میں ہے کہ تین درہم قیمت تھی مگر مشار الیہ روایت میں ذکر ہوا کہ چار دراہم تھی۔

15 - باب الْعَمَائِمِ (پگڑیاں)

5806 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلَا الْعِمَامَةَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبُرْنُسَ وَلَا ثَوْبًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَرْسٌ وَلَا الْخُفَّيْنِ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُمَا فَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(ایضاً) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5847، - 5852

سابق الذکر حدیثِ ابن عمر نقل کی جو الحج میں بھی گزری ہے گویا بطور خاص کوئی نئی روایت عمامہ کے بارہ میں اپنی شرط پر نہ ملی، اس ضمن میں باب (من جر ثوبه من الخيلاء) میں عمرو بن حریث کی حدیث گزری جس میں کہتے ہیں گویا میں ابھی بھی رسول اللہ کو دیکھ رہا ہوں سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے اور اس کا کنارا دونوں کندھوں کے مابین لٹکا ہوا تھا، اسے مسلم نے تخریج کیا ابو ملیح بن اسامہ

اپنے والد سے مرفوعا نقل کرتے ہیں: (اِعْتَمُوا تَزْدَادُوا حِلما)(یعنی عمامے باندھے کرو تمہارے حلم و وقار میں اضافہ ہوگا) اسے طبرانی نے اور ترمذی نے العلل المفرد میں نقل کیا بخاری نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے صحیح کہا مگر یہ درست نہیں، بزار کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے وہ بھی ضعیف ہے، حضرت رکانہ سے مرفوعا مروی ہے کہ ہمارے اور مشرکین کے مابین عمائم کا فرق ہے اسے ابوداود اور ترمذی نے تخریج کیا ابن عمر راوی ہیں کہ نبی اکرم جب عمامہ باندھتے تو اپنے کندھوں کے درمیان اس کا اس کا کنارا چھوڑتے اسے ترمذی نے نقل کیا اس میں ہے کہ ابن عمر اور قاسم و سالم بھی ایسا کرتے تھے مالک کا ایک قول ہے کہ انہوں نے صرف عامر بن عبداللہ بن زبیر کو ہی یہ کرتے دیکھا ہے (یعنی اپنے عہد میں، گویا یہ کوئی ایسا امرِ واجب نہیں جسکا کرنا ہر حال میں ضروری ہو، جیسے صوفی محمد سواتی نے تقریر کرتے ہوئے کہا عمامہ باندھنا واجب ہے اور وہ بھی سیاہ، پہلے عرض کیا اسلام تنگ نظری کا قائل نہیں بعض لوگ نبی اکرم کی بحیثیتِ انسان عادات کو دینی و شرعی سنن کے ساتھ خلط کرنے کی غلطی کے مرتکب ٹھہرتے ہیں)۔

علامہ انور باب العمائم کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ شیخ شمس الدین جزری لکھتے ہیں میں نے عمامۂ نبوی کی لمبائی کی بابت تلاش وتحقیق کی تو نووی کی کلام سے متبین ہوا کہ یہ کئی طرح کا تھا: تین، سات اور بارہ گز، شرعی گز کے مطابق جو ہمارے گز کا نصف ہے کہتے ہیں آخری عیدین کے موقع کیلئے تھا۔

16 - باب التَّقَنُّعِ (سر ڈھانپ کر نکلنا)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَعَلَيْهِ عِصَابَةٌ دَسْمَاءُ وَقَالَ أَنَسٌ عَصَبَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَأْسِهِ حَاشِيَةَ بُرْدٍ (ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک سیاہ پٹی باندھے نکلے، انس کہتے ہیں آپ نے سر مبارک پر چادر کا کونہ لپیٹا)

تقنع سے مراد چادر وغیرہ کے ساتھ سر اور چہرے کا اکثر حصہ ڈھانپ لینا۔ (و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے کئی جگہ مسند کیا مثلا مناقب الانصار کے باب (اقبلوا من محسنهم) کے تحت، دسماء (نظیفة) کا متضاد ہے کبھی یہ اس کا اصلی رنگ بھی ہوسکتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے: (عصابة سوداء)۔ (و قال أنس الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے بابِ مذکور میں موصول کیا۔

5807 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هَاجَرَ إِلَى الْحَبَشَةِ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَتَجَهَّزَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رِسْلِكَ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُؤْذَنَ لِي فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَوَ تَرْجُوهُ بِأَبِي أَنْتَ قَالَ نَعَمْ فَحَبَسَ أَبُو بَكْرٍ نَفْسَهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ لِصُحْبَتِهِ وَعَلَفَ رَاحِلَتَيْنِ كَانَتَا عِنْدَهُ وَرَقَ السَّمُرِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَبَيْنَا نَحْنُ يَوْمًا جُلُوسٌ فِي بَيْتِنَا فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ فَقَالَ قَائِلٌ لأَبِي بَكْرٍ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُقْبِلاً مُتَقَنِّعًا فِي سَاعَةٍ لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ

فِدًا لَهُ بِأَبِي وَأُمِّي وَاللَّهِ إِنْ جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا لِأَمْرٍ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ حِينَ دَخَلَ لِأَبِي بَكْرٍ أَخْرِجْ مَنْ عِنْدَكَ قَالَ إِنَّمَا هُمْ أَهْلُكَ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنِّي قَدْ أُذِنَ لِي فِي الْخُرُوجِ قَالَ فَالصُّحْبَةُ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَخُذْ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِحْدَى رَاحِلَتَيَّ هَاتَيْنِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِالثَّمَنِ قَالَتْ فَجَهَّزْنَاهُمَا أَحَثَّ الْجِهَازِ وَضَعْنَا لَهُمَا سُفْرَةً فِي جِرَابٍ فَقَطَعَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ قِطْعَةً مِنْ نِطَاقِهَا فَأَوْكَتْ بِهِ الْجِرَابَ وَلِذَلِكَ كَانَتْ تُسَمَّى ذَاتَ النِّطَاقِ ثُمَّ لَحِقَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ بِغَارٍ فِي جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ ثَوْرٌ فَمَكُثَ فِيهِ ثَلَاثَ لَيَالٍ يَبِيتُ عِنْدَهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَهُوَ غُلَامٌ شَابٌّ لَقِنٌ ثَقِفٌ فَيَرْحَلُ مِنْ عِنْدِهِمَا سَحَرًا فَيُصْبِحُ مَعَ قُرَيْشٍ بِمَكَّةَ كَبَائِتٍ فَلَا يَسْمَعُ أَمْرًا يُكَادَانِ بِهِ إِلَّا وَعَاهُ حَتَّى يَأْتِيَهُمَا بِخَبَرِ ذَلِكَ حِينَ يَخْتَلِطُ الظَّلَامُ وَيَرْعَى عَلَيْهِمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ مِنْحَةً مِنْ غَنَمٍ فَيُرِيحُهَا عَلَيْهِمَا حِينَ تَذْهَبُ سَاعَةٌ مِنَ الْعِشَاءِ فَيَبِيتَانِ فِي رِسْلِهَا حَتَّى يَنْعِقَ بِهَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ بِغَلَسٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْ تِلْكَ اللَّيَالِي الثَّلَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۶۵۰) أطرافه 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 6079

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں، ہجرتِ نبوی کے بارہ میں یہ حدیث السیرۃ النبویۃ میں اتم سیاق کے ساتھ مشروحا گزر چکی ہے۔ (مقبلا متقنعا) سے غرضِ ترجمہ ہے۔ (فی هذه الساعة لأمرٌ) لام برائے تاکید ہے کیونکہ (إن) ساکن اور مخففۃ من الثقیلہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إلا لأمر) اس پر (إن) نافیہ ہے اسماعیلی کہتے ہیں یہاں جو ذکرِ عصابہ ہے یہ تقنع میں داخل نہیں کیونکہ تقنع کا مطلب ہے سر کو ڈھانپ لینا جبکہ عصابہ تو عمامہ کے اوپر کوئی پٹی باندھنا ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں دونوں کے مابین جامع سر پر عمامہ کے اوپر زائد شئ کا رکھنا ہے، ابن قیم نے الھدی میں ان حضرات کی منازعت کی ہے جو اس حدیثِ تقنع سے طیلسان (یعنی سبز رنگ کی چادر جسے علماء و مشائخ استعمال کرتے تھے) پہننے کی مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ تقنع غیرِ تطلیس ہے انہوں نے جزم کے ساتھ لکھا کہ نبی اکرم نے طیلسان نہیں پہنا اور نہ آپ کے صحابہ میں سے کسی نے پھر بالفرض اگر تقنع سے یہ اخذ کیا جائے تو ایسا آپ نے کسی ضرورت کے تحت ہی کیا تھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی آخری بات کا رد یہ حدیثِ انس کرتی ہے: (کان النبی ﷺ یکثر القناع) (کہ آپ اکثر تقنع کیا کرتے تھے) اور آپ کا قولِ ثابت ہے کہ جس نے کسی کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا، یہ معلقا کتاب الجہاد میں گزری ابوداؤد نے اسے موصول کیا، ترمذی کے ہاں حدیثِ انس میں ہے: (لیس منا من تشبّه بغیرنا) مسلم میں نواس بن نعمان کی قصہ دجال کی بابت روایت میں ہے: (یتبعه الیهود و علیهم الطیلسان) (کہ سبز چادریں پہنے یہودی اس کے ساتھ ہوں گے) اسے (خالی جگہ ہے) نے نقل کیا، حضرت انس سے منقول ہے کہ کچھ لوگوں کو طیلسان پہنے دیکھا تو کہا گویا یہ یہودِ خیبر

ہیں، اس کا معارضہ ابن سعد کی مرسل سند کے ساتھ نقل کردہ روایت سے ہوتا ہے کہ نبی اکرم کیلئے طیلسان کا وصف کیا گیا تو آپ نے فرمایا: (هذا ثوبٌ لا يُؤدِّي شكره) (یعنی یہ ایسا کپڑا ہے جس کے ساتھ حقِ شکر ادانہیں ہوتا) اسے۔۔۔۔۔نے نقل کیا۔(یہاں بھی خالی جگہ ہے) یہودیوں کے قصہ سے استدلال اس وقت میں درست ہے جب یہ ان کا شعار ہو، ہمارے ادوار میں یہ اب ان کا شعار نہیں رہا(شعار سے مراد ان کے لباس کا لازمی حصہ جس سے من حیث القوم ان کی شناخت ہو) لہذا یہ بھی عمومِ مباح میں داخل سمجھا جائے گا، ابن عبدالسلام نے اس کا ذکر بدعتِ مباحہ کی مثالوں میں کیا ہے، کبھی کوئی چیز کسی طبقہ کا شعار بن جاتی ہے تو اس کا ترک کرنا اِخلال بالمروءۃ (یعنی مروت کے خلاف) ہوگا، فقہاء نے اس بارے بحث کی ہے ابن رفعہ نے بطورِ مثال طیلسان میں عامی شخص اور فقیہ کا موازنہ کیا۔

- 17باب الْمِغْفَرِ (آہنی خود)

- 5808حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۷۶۴) أطرافه 1846، 3044، - 4286

مغفر اور حدیثِ باب پر کلام وشرح کتاب المغازی میں گزر چکی، ابن بطال لکھتے ہیں بعض متعسفین (یعنی تکلف وشدت پسند) مالک پر اس حدیث کا یہ جملہ: (وعلى رأسه المغفر) نقل کرنے کا انکار کرتے اور کہتے ہیں محفوظ روایت یہ ہے کہ جب آپ مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے سیاہ عمامہ باندھا ہوا تھا، انہوں نے اس دعوائے تفرُّد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ انہوں نے کتاب(حديث الزهری) جونسائی کی تصنیف ہے، میں یہ حدیث اوزاعی عن زہری کے طریق سے پائی ہے جنہوں نے بھی مالک جیسا سیاق نقل کیا ہے، دراصل سیاہ عمامہ آپ نے خود کے اوپر باندھا ہوا تھا، ابن حجر کہتے ہیں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ دس سے زائد حضرات نے مالک کے علاوہ اس حدیث کو زہری سے روایت کیا ہے وہیں ان کے مخارج اور علل ذکر کئے تھے۔

- 18باب الْبُرُودِ وَالْحِبَرَةِ وَالشَّمْلَةِ (دھاری دار، یمنی چادروں اور کملی کا ذکر)

وَقَالَ خَبَّابٌ شَكَوْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ (خباب کا بیان ہے ہم نبی اکرم سے حالتِ زار بیان کرنے آئے. آپ اس وقت چادر پہ ٹیک لگائے ہوئے تھے)

برود بُرْدَہ کی جمع ہے جوہری کہتے ہیں سیاہ مربع چادر جس میں نقوش بنے ہوں (عموما) اعرابی پہنتے ہیں۔ (الحبر) حبرۃ کی جمع، باب کی پانچویں حدیث میں اس کی شرح آئے گی۔ (والشملة) شین کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ، جو چادر بھی (جسم کے گرد) لپیٹی جائے(گویا اردو شملہ سے یہ مختلف ہوا ہمارے ہاں پگڑی کے چھوڑے ہوئے کنارے کو شملہ کہتے ہیں) اس کے تحت چھ احادیث نقل کی ہیں۔

(وقال خباب) (بردته) نسخہِ کشمیہنی میں (بردة له) ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مبعثِ نبوی کے باب (ما لقي النبي ﷺ و أصحابه بمكة) میں مشروحا گزری۔

علامہ انور باب (البرود و الحبرة) کے تحت کہتے ہیں برد کرباس (یعنی کھردرے کپڑے) سے بنی رداء ہے یا پھر یہ یمنی کپڑے تھے، جبرہ بھی یمن سے تھی البتہ وہ دھاری دار ہوتی تھی شملہ اونی رداء کو کہتے ہیں جب کہ نمرہ (الشملة البلقاء) (یعنی سفید و سیاہ دھبوں والی چادر) ہے (قال سهل هل تدرون ما البردة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے جو ذکر کیا یہ لغت کے مخالف ہے۔

5809 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَبَذَهُ بِرِدَائِهِ جَبْذَةً شَدِيدَةً حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَثَّرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الْبُرْدِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ ضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۳۷) طرفاه 3149، - 6088

کتاب الادب میں یہ مشروح ہوگی۔

5810 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتِ امْرَأَةٌ بِبُرْدَةٍ قَالَ سَهْلٌ هَلْ تَدْرِي مَا الْبُرْدَةُ قَالَ نَعَمْ هِيَ الشَّمْلَةُ مَنْسُوجٌ فِي حَاشِيَتِهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَسَجْتُ هَذِهِ بِيَدِي أَكْسُوكَهَا فَأَخَذَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا لإِزَارُهُ فَجَسَّهَا رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اكْسُنِيهَا قَالَ نَعَمْ فَجَلَسَ مَا شَاءَ اللَّهُ فِي الْمَجْلِسِ ثُمَّ رَجَعَ فَطَوَاهَا ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ مَا أَحْسَنْتَ سَأَلْتَهَا إِيَّاهُ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لاَ يَرُدُّ سَائِلاً فَقَالَ الرَّجُلُ وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُهَا إِلاَّ لِتَكُونَ كَفَنِي يَوْمَ أَمُوتُ قَالَ سَهْلٌ فَكَانَتْ كَفَنَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷۵) أطرافه 1277، 2093، - 6036

کتاب الجنائز میں اسکی شرح گزری۔

5811 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هِيَ سَبْعُونَ أَلْفًا تُضِيءُ وُجُوهُهُمْ إِضَاءَةَ الْقَمَرِ فَقَامَ عُكَاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ الأَسَدِيُّ يَرْفَعُ نَمِرَةً عَلَيْهِ قَالَ ادْعُ اللَّهَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ سَبَقَكَ عُكَاشَةُ .

طرفه - 6542

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا کہ میری امت سے ستر ہزار ایسے لوگ جنت میں داخل ہونگے جن کے چہرے چاند کی طرح چمکتے ہوں گے، یہ سن کر عکاشہ بن محصن اپنی دھاری دار چادر سنبھالتے اٹھے اور عرض کی دعا کریں کہ اللہ مجھے بھی انہیں میں سے کرے فرمیا اے اللہ اسے ان میں سے بنا پھر ایک انصاری کھڑا ہوا اور یہی درخواست کی، فرمایا عکاشہ تجھ سے سبقت لے گیا۔

یہ (الطب)اور(وفاة موسی) میں گزر چکی، کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی، غرضِ ترجمہ اس کے اس جملہ سے ہے:(یرفع نمرة علیه) نمرہ اس شملہ کو کہتے ہیں جس میں رنگ برنگے خطوط ہوں گویا اسے جلدِ نمر (یعنی چیتے کی کھال) سے بنایا گیا ہو، تلوُّن میں اشتراک کے سبب یہ نام پڑا۔

- 5812حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَيُّ الثِّيَابِ كَانَ أَحَبَّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحِبَرَةُ .

طرفه - 5813 (ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہے)

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (اللباس) میں تخریج کیا۔

- 5813حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ حَدَّثَنَا مُعَاذٌ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أَحَبُّ الثِّيَابِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَهَا الْحِبَرَةَ

.طرفه - 5812

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ کو کپڑوں میں سب سے زیادہ پسند یمنی چادر تھی۔

(كان أحب الخ) ایک اور روایت میں ہے یہ بات انہوں نے قتادہ کے اس بابت سوال کے جواب میں کہی تھی تو اس لحاظ سے یہاں قتادہ کی تدلیس کا شائبہ نہیں، جوہری کہتے ہیں حبرہ بروزنِ عِنَبہ بردِ یمانی ہے بقول ہروی جو موشیہ مخططہ (یعنی لائنوں والی منقوش چادر) ہو، داؤدی لکھتے ہیں جس کا رنگ سبز ہو کہ یہ اہلِ جنت کا لباس ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ یمنی چادر تھی روئی سے بُنی جاتی تھی ان کے ہاں اشرفِ ثیاب تھی بقول قرطبی حبرہ نام اسلئے پڑا کہ (تحبر) یعنی خوب مزین کی جاتی تھی۔

- 5814حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَ سُجِّيَ بِبُرْدٍ حِبَرَةٍ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ کی وفات ہوگئی تو آپ بردِ یمانی (ایک یمنی چادر) میں ڈھانپے گئے۔

(سجی) بصیغۂ مجہول (غطی) کے وزن و معنی کے مطابق ہے کہا جاتا ہے: (سجیت المیت) جب اسے کپڑے سے ڈھانپا جائے، گویا بخاری نے اس ضمن میں حضرت عمر سے منقول کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ احمد نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ارادہ بنایا کہ حبرہ کے حلل سے منع کر دیں کیونکہ یہ پیشاب سے رنگے جاتے تھے تو ابی بن کعب کہنے لگے آپ یہ نہیں کر سکتے کیونکہ نبی اکرم نے انہیں پہنا ہے اور آپ کے بعد ہم نے بھی، حسن کا حضرت عمر سے سماع ثابت نہیں۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (الجنائز) اور نسائی نے (الوفاۃ) میں نقل کیا۔

- 19 باب الأَكْسِيَةِ وَالْخَمَائِصِ (عام اور حاشیہ والی اونی چادریں)

اَکسیہ کساء اور خمائص خمیصۃ کی جمع ہے خمیصہ ایسی کساء جو سیاہ اون یا خز سے بنی مربع شکل کی ہو جس میں نقوش بھی ہوں، اسی صورت خمیصہ کہا جائے گا جب اس میں نشان سے بنے ہوں، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

5815 و - 5816 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم قَالاَ لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۸۸) . حديث 5815 أطرافه 435، 1330، 1390، 3453، 4441، - 4443

(لما نزل) مجہول کے ساتھ، نزولِ موت مراد ہے کتاب الجنائز میں اس کی شرح گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ ابومحمد اصیلی کی ابواحمد جرجانی سے روایتِ بخاری میں زہری سے اسی سند کے ساتھ (عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبه عن أبيه عن عائشة و ابن عباس قال) مذکور ہے، ان کا قول (عن أبيه) وہم ہے اس کی یہاں ضرورت نہیں۔

- 5817 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي خَمِيصَةٍ لَهُ لَهَا أَعْلاَمٌ فَنَظَرَ إِلَى أَعْلاَمِهَا نَظْرَةً فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آنِفًا عَنْ صَلاَتِي وَائْتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمِ بْنِ حُذَيْفَةَ بْنِ غَانِمٍ مِنْ بَنِي عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ

طرفاه 373، - 752.

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے اپنی ایک ایسی چادر میں نماز پڑھی جس میں نقش بنے تھے آپ نے ان نقوش کو ایک نظر دیکھا پھر فرمایا اسے ابوجہم کے پاس لے جاؤ اس نے تو مجھے ابھی نماز سے مشغول کر دیا تھا اور مجھے انکی سادہ چادر لا دو۔

حدیث (بأنبجانية أبی جهم) تک ہے آگے کا نسب نامہ زہری کا ادراج ہے کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 5818 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلاَلٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْرَجَتْ إِلَيْنَا عَائِشَةُ كِسَاءً وَإِزَارًا غَلِيظًا فَقَالَتْ قُبِضَ رُوحُ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۸۵) طرفه 3108

یہ حدیث اوائل الخمس میں گزری ہے ایک اس کا معلق طریق بھی ذکر کیا تھا جس میں ازار و کساء کا وصف بھی بیان کیا تھا کہ یہ

یمنی تھی جسے تم ملبدہ کہتے ہو، ملبدہ تلبید سے اسم مفعول ہے، ثعلب کہتے ہیں اس رقعہ (یعنی پٹی یا ٹکڑا) کو جس کے ساتھ قمیص مرقع کی جائے لبدہ کہتے ہیں، دیگر نے کہا یہ وہ جس کا بعض بعض میں مضروب کیا جائے حتی کہ وہ متراکب ومجتمع ہو (یعنی رفوگری) داؤدی نے اس کا معنی تنگ کپڑا کیا مگر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔

- 20 باب اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ (بکل مارنا)

صماء کا ضبط وتفسیر اور حدیثِ ابوسعید کی اشتمال واحتباء سے متعلق شرح کتاب الصلاۃ کے باب (ما يستر من العورة) کے تحت گزری ہے اشتمالِ صماء کے بارہ میں کہا گیا کہ چادر کا ایک کنارا بائیں کندھے پر ڈالے اس طور پر کہ دایاں کندھا ننگا رہے تو اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہیں تو اس کی عورہ منکشف ہوگی، اگر دونوں کناروں کو مخالف سمت کے کندھے پر ڈالے گا تو یہ صماء نہ کہلائے گا، رواۃ کے زہری کے اس میں شیخ بارے اختلاف کا حال بھی گزرا اسی طرح لیث پر بھی، بیعتین کی شرح بھی کتاب البیوع میں گزری اسی طرح عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز پڑھنے سے نہی کی بحث بھی کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت کے اواخر میں گزری۔

- 5819حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ وَعَنْ صَلاَتَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ وَأَنْ يَحْتَبِيَ بِالثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ وَأَنْ يَشْتَمِلَ الصَّمَّاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۴۹ اس میں مزید یہ ہے کہ اور فجر کے بعد دو رکعتوں سے منع کیا حتی کہ سورج بلند ہو جائے اور عصر کے بعد بھی حتی کہ سورج غروب ہو جائے) أطرافه 368، 584، 588، 2145، 2146، - 5821

(عبد الوهاب) یہ ابن عبد المجید ثقفی ہیں جیسا کہ مزی نے اطراف میں جزم کیا، تہذیب میں لکھتے ہیں بعض نسخوں میں عبد الوہاب بن عطاء مذکور ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ابن عطاء کی عبید اللہ جو کہ ابن عمر عمری ہیں، سے کوئی روایت معروف نہیں اور کسی نے بھی رجالِ بخاری میں ان کا ذکر نہیں کیا ابونعیم نے مستخرج میں یہ حدیث ابن خزیمہ (حدثنا بندار) کے طریق سے تخریج کی ہے جو یہی شیخ بخاری محمد بن بشار ہیں انہوں نے بھی بغیر نسبت ذکر کئے (حدثنا عبد الوهاب) کہا، مسلم نے بھی محمد بن مثنی سے اس کی تخریج کرتے ہوئے بغیر نسبت ذکر کئے عبد الوہاب نقل کیا، یہ بلاشبہ ثقفی ہیں، تھوڑا آگے اس کی نظیر آرہی ہے! اسماعیلی نے تیقن کے ساتھ انہیں ثقفی قرار دیا۔

- 5820حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ نَهَى عَنِ الْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ فِي الْبَيْعِ وَالْمُلاَمَسَةُ لَمْسُ الرَّجُلِ ثَوْبَ الآخَرِ بِيَدِهِ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ وَلاَ يُقَلِّبُهُ إِلاَّ بِذَلِكَ وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ بِثَوْبِهِ وَيَنْبِذَ الآخَرُ

ثَوْبَهُ وَيَكُونَ ذَلِكَ بَيْعَهُمَا عَنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَلَا تَرَاضٍ وَاللِّبْسَتَيْنِ اشْتِمَالُ الصَّمَّاءِ وَالصَّمَّاءُ أَنْ يَجْعَلَ ثَوْبَهُ عَلَى أَحَدِ عَاتِقَيْهِ فَيَبْدُو أَحَدُ شِقَّيْهِ لَيْسَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ وَاللِّبْسَةُ الْأُخْرَى احْتِبَاؤُهُ بِثَوْبِهِ وَهُوَ جَالِسٌ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ

(سابقہ حوالہ) أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5822، - 6284

- 21 باب الِاحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ (ایک چادر میں گوٹ مارنا)

- 5821حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ أَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ وَأَنْ يَشْتَمِلَ بِالثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى أَحَدِ شِقَّيْهِ وَعَنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ

(سابقہ) .أطرافه 368، 584، 588، 1993، 2145، 2146، - 5819

- 5822حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ وَأَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ

(ایضاً) أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5820، - 6284

کتاب الصلاۃ میں دونوں حدیثیں مشروح ہیں اول کے شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں جبکہ ثانی کے محمد، ابن سلام ہیں ان کے شیخ مخلد، ابن یزید ہیں۔

- 22 باب الْخَمِيصَةِ السَّوْدَاءِ (کالی کملی)

خمیصہ کی تفسیر کتاب الصلاۃ میں گزری، اصمعی کہتے ہیں خمائص ثیاب خز ہیں یا نشانوں والے اونی کپڑے جن کا رنگ سیاہ ہو، یہ لوگوں کے لباس کا حصہ تھے ابو عبید کہتے ہیں یہ چوکور چادر جس میں دو نشان ہوں، بعض نے کہا باریک چادر چاہے جس رنگ کی ہو، بعض نے کہا خمیصہ صرف اسی چادر کو کہا جائے گا جو سیاہ رنگ کی اور نشانوں والی ہو۔

- 5823حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ سَعِيدِ بْنِ فُلَانٍ هُوَ عَمْرُو بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدٍ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ فَقَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ ائْتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ فَأُتِيَ بِهَا تُحْمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ أَبْلِي وَأَخْلِقِي وَكَانَ فِيهَا عَلَمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ فَقَالَ يَا

أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهُ وَسَنَاهُ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۵۱) أطرافه 3071، 3874، 5845، - 5993

(عن أبيه سعيد الخ) بخاری نے یہی ذکر کیا یعنی والدِ سعید کو مبہم رکھا ابو نعیم نے مستخرج میں ابوخیثمہ زہیر بن حرب عن فضل بن دکین جو یہی ابونعیم ہیں، کے طریق سے (حدثنا اسحاق بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه) ذکر کیا، آگے چند ابواب کے بعد باب (ما يدعى لِمَن لبس ثوبا جديدا) کے تحت ابو ولید عن اسحاق سے روایت آئے گی اس میں اسحاق کا العاص تک یہی نسب ذکر ہوگا اس میں ان کے والد سے اسی طرح ام خالد سے تصریح بالتحدیث بھی ہے ابن سعد نے بھی ابو نعیم اور ابو ولید دونوں سے اکٹھے (عن اسحاق) ہی نقل کیا۔ (عن أم خالد الخ) یہ اَمَۃ ہیں جنکی کنیت اپنے بیٹے خالد بن زبیر بن عوام کے نام سے ہوئی حضرت زبیر نے ان سے شادی کر لی تھی ان سے خالد اور عمرو متولد ہوئے بقول ابن سعد یہ ارضِ حبشہ میں پیدا ہوئی تھیں اور اپنے والد کے ہمراہ خیبر کے بعد مدینہ آئیں اس وقت سنِ شعور کو پہنچ چکی تھیں، ابو اسود مدنی عنہا کے طریق سے نقل کیا کہتی ہیں میں ان میں سے ہوں جنہیں نبی اکرم نے نجاشیؒ کے ذریعہ سلام کہلوایا ان کے والد خالد بن سعید بن عاص بن امیہ قدیم الاسلام ہیں تیسرے یا چوتھے نمبر پر مسلمان ہوئے، عہدِ ابوبکر یا عہدِ عمر میں شام میں شہید ہوئے۔

(أتى النبى الخ) میرے لئے اس جہت کا تعین ممکن نہ ہو سکا جہاں سے یہ کپڑے لائے گئے تھے۔ (فسكت القوم) ان کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ (فأتي بها تحمل) یہاں یہی ہے یہ تجرید یا التفات کا اسلوب ہے، ابو ولید کی روایت میں ہے: (فأتي بى النبى) یہ ان کی صغرسنی کی طرف اشارہ ہے لیکن اس امر کو مانع نہیں کہ سمجھ داری کی عمر میں ہوں، ہجرۃ الحبشہ میں گزری سفیان بن عیینہ کی روایت میں ان کا یہ قول گزرا کہ حبشہ سے جب واپسی ہوئی میں (جويرية) یعنی لڑکی تھی (یعنی بچی نہ تھی) خالد بن سعید کی روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس آئی اور مجھ پر زرد رنگ کی قمیص تھی دونوں کے مابین کوئی معارضہ نہیں کیونکہ ممکن ہے جب آپ نے طلب کیا اپنے والد کے ہمراہ آئی ہوں۔ (فألبسها) ابوالولید کی روایت میں ہے: (فألبسنِيها)۔

(قال أبلى الخ) أبلى ہمزہِ مفتوح اور کسرِ لام کے ساتھ، اِبلاء سے فعل امر، اسی طرح أخلقى اِخلاق سے ہے عرب ان کے استعمال سے مخاطب کیلئے طولِ بقاء کی دعا کا قصد کرتے تھے یعنی ان کی حیات لمبی ہوحتی کہ خوب اس کپڑے کو برتیں، ہنڈائیں اور پرانا کریں! خلیل کہتے ہیں (أَبْلِ و أَخْلِق) کا معنی ہے: (عِشْ و خَرِّقْ ثيابك و ارْقَعْها) (یعنی خوب ہنڈاؤ) ابوزید مروزی کے فربری سے نسخہ میں (و أَخْلِفِي) ہے، یہ قاف سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ تاکید کو مستلزم ہے کیونکہ (أبلى و أخلقى) دونوں کا معنی ایک ہے لیکن عطف تغایرِ لفظین کے مدِ نظر جائز ہے جبکہ فاء کے ساتھ معنائے زائد کا فائدہ دیتا ہے وہ یہ کہ جب اسے (خوب ہنڈا کر) پرانا کر دے تو کسی کو دیدے (جیسے معمول ہے کہ پرانے کپڑے غریبوں کو دے دئے جاتے ہیں) خلیل نے جو معنی کیا اس پر یہ برائے تاکید نہیں لیکن فاء کے ساتھ اولیٰ ہے، اس کی تائید ابو داؤد کی بسند صحیح حضرت ابونضرہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں صحابہ کرام نیا کپڑا پہنتے تو انہیں یہ کہا جاتا (دعا دی جاتی): (تُبْلِي و يخلف الله) (یعنی تم اسے خوب ہنڈاؤ اور اللہ اس کا جانشین دے)۔

(و كان فيها علم الخ) ابو داؤد کے ہاں ابونضر عن اسحاق بن سعید سے روایت میں (أخضر) کی جگہ (أحمر) ہے اسی

طرح ابن سعد کے ہاں بھی۔(هذا سناه الخ) عربی میں اس کا معنی ذکرنہیں کیا ابو ولید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم مجھے اس کپڑے کے نقوش دیکھانا شروع ہوئے اور فرماتے جاتے:(هذا سنا) اور سنا حبشی زبان میں خوب کے معنی میں ہے الجہاد میں گزری خالد بن سعید کی روایت میں ہے:(فقال سنه سنه و هي بالحبشية حسن) وہاں اس کا ضبط وشرح گزری، ابن عیینہ کی مذکورہ روایت میں ہے:(و يقول سناه سناه) حمیدی کہتے ہیں (یعنی حسن حسن) الجہاد میں مذکور گزرا کہ ابن مبارک نے بھی یہی تفسیر کی ابن سعد کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ ام خالد کی بیان کردہ تفسیر ہے الجہاد کی روایت میں تھا کہ پھر میں خاتم نبوت سے کھیلنا شروع ہوئی تو والد نے ڈانٹا اس کا مزید بیان وشرح کتاب الادب میں آئے گی۔

- 5824حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ لَمَّا وَلَدَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ قَالَتْ لِي يَا أَنَسُ انْظُرْ هَذَا الْغُلَامَ فَلَا يُصِيبَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَغْدُوَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يُحَنِّكُهُ فَغَدَوْتُ بِهِ فَإِذَا هُوَ فِي حَائِطٍ وَعَلَيْهِ خَمِيصَةٌ حُرَيْثِيَّةٌ وَهُوَ يَسِمُ الظَّهْرَ الَّذِي قَدِمَ عَلَيْهِ فِي الْفَتْحِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 1502، - 5542

(عن ابن عون) یہ عبداللہ ہیں محمد سے مراد ابن سیرین ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں کتاب الزکاۃ کی حدیث انس میں اس بچے کا نام ذکر ہوا۔(و عليه خميصة حريثية) بقول عیاض رواۃ بخاری نے یہی نقل کیا، یہ قضاعہ قبیلہ کے ایک شخص حریث کی طرف منسوب ہے ابوسکن کے نسخہ میں (خيبرية) ہے خیبر کی طرف منسوب، کہتے ہیں صحیح مسلم کے ناقلین نے اس میں باہم اختلاف کیا بعض نے اول ذکر کیا اور بعض نے اسی کا مثل لیکن راء کی بجائے واؤ کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں بنتا، بعض نے (جَونية) نقل کیا بنی جون کی طرف نسبت سے، یا اس کے سیاہ یا سرخ یا سفید رنگ کی مناسبت سے عرب ان تینوں رنگوں کو جون کہہ دیتے تھے، بعض نے اسے مصغرا کہا جب کہ بعض نے جائے مضموم اور باقی وہی، یہ بلامعنی ہے، بعض نے (جوتيه) کہا حویت کی طرف نسبت سے، کہا گیا کہ یہ ایک قبیلہ تھا جبکہ بعض نے کہا حوت (یعنی) مچھلی کی جلد پر بنے خطوط ونقوش کی مناسبت سے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، ابن حجر کہتے ہیں مطابقِ ترجمہ جو ہے وہ (الجونية) ہے اس میں اشہر یہ تھا کہ سیاہ رنگ کی ہو، حدیثِ باب میں (الحريثية) کے لفظ کا ورود اس سے مانع نہیں کیونکہ طرقِ حدیث ایک دوسرے کی تفسیر وتوضیح کرتے ہیں تو اس کا رنگ سیاہ تھا اور اپنے صانع کی طرف منسوب مذکور ہوئی ابو داؤد، نسائی اور حاکم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے لئے سیاہ اونی جبہ تیار کیا گیا جو آپ نے پہنا، صاحبِ نہایہ کہتے ہیں محفوظ ومشہور جونیہ ہے یعنی سیاہ اور جو حریثیہ ہے اسے میں نہیں پہچانتا کافی تلاش کے باوجود اس کے معنی پر مطلع نہ ہو سکا ایک روایت میں(حوتكية) بھی ہے شائد یہ قِصر (یعنی چھوٹے ہونے) کی طرف نسبت سے ہو کہ حوتکی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھا کر چلنے والے شخص کو کہتے ہیں یا یہ حوتک نامی کسی شخص کی طرف منسوب ہے، نووی لکھتے ہیں عام ناقلینِ بخاری نے (حَونَيَّة) ذکر کیا ہے جبکہ بعض کے ہاں (بضم المعجمة و فتح الواو و سكون التحتانية بعدها مثلثة) ہے صاحب (التحریر) شارحِ مسلم سے (حوتية) نقل کیا جو حوت کی طرف نسبت ہے، یہ قبیلہ یا جگہ کا نام ہے المشارق میں قاضی عیاض نے لکھا سوائے جونیہ اور حریثیہ کے سب روایات تصحیف

شدہ ہیں، یہ بنی جون کی طرف منسوب ہے جو ازد کا ایک قبیلہ تھا یا پھر برنگِ سیاہ ہونے کی وجہ سے یہ کہا، نسخۂ صغانی میں حریثیہ کے بالمقابل حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ تصحیف ہے اور درست (حوتکیہ) ہے اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی ہے ای (قصیرۃ) یہ شملہ کے معنی میں ہے اسی سے حدیثِ عرباض بن ساریہ میں ہے : (کان ﷺ یخرج علینا فی الصفۃ و علیہ حوتکیۃ) (کہ آپ صفہ میں ہمارے پاس چھوٹی سی کھیسی میں ملبوس تشریف لاتے)۔

علامہ انور باب (الأکسیۃ و الخمائص) کے تحت کہتے ہیں کساء اونی چادر ہے اگر پانچ گز کی ہو تو خمیصہ کہلائے گی کبھی یہ بنی حریث کی طرف منسوب مذکور ہوئی ہے۔

23 - باب ثِیَابِ الْخُضْرِ (سبز لباس)

مستملی اور سرخسی کے ہاں (مسجد الجامع) کی طرز پر (ثیاب الخضر) ہے ابن بطال لکھتے ہیں سبز لباس جنتی لباس ہے اور اس رنگ کے لئے یہی شرف کافی ہے بقول ابن حجر ابوداؤد نے ابورمثہ سے نقل کیا کہ انہوں نے نبی اکرم کو دو سبز چادروں میں دیکھا۔

5825 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَتَزَوَّجَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ الْقُرَظِيُّ قَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ فَشَكَتْ إِلَيْهَا وَأَرَتْهَا خُضْرَةً بِجِلْدِهَا فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا قَالَتْ عَائِشَةُ مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى الْمُؤْمِنَاتُ لَجِلْدُهَا أَشَدُّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا قَالَ وَسَمِعَ أَنَّهَا قَدْ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَجَاءَ وَمَعَهُ ابْنَانِ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا قَالَتْ وَاللَّهِ مَا لِي إِلَيْهِ مِنْ ذَنْبٍ إِلَّا أَنَّ مَا مَعَهُ لَيْسَ بِأَغْنَى عَنِّي مِنْ هَذِهِ وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ ثَوْبِهَا فَقَالَ كَذَبَتْ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَأَنْفُضُهَا نَفْضَ الْأَدِيمِ وَلَكِنَّهَا نَاشِزٌ تُرِيدُ رِفَاعَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَإِنْ كَانَ ذَلِكِ لَمْ تَحِلِّي لَهُ أَوْ لَمْ تَصْلُحِي لَهُ حَتَّى يَذُوقَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ قَالَ وَأَبْصَرَ مَعَهُ ابْنَيْنِ فَقَالَ بَنُوكَ هَؤُلَاءِ قَالَ نَعَمْ قَالَ هَذَا الَّذِي تَزْعُمِينَ مَا تَزْعُمِينَ فَوَاللَّهِ لَهُمْ أَشْبَهُ بِهِ مِنَ الْغُرَابِ بِالْغُرَابِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ ص:۹۲) .أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 6084

عبدالوہاب سے مراد ثقفی ہیں اسماعیلی نے تصریح کی۔ (عن عکرمۃ) ابویعلی نے سوید بن سعید عن ثقفی کے طریق سے ابن عباس کا واسطہ بھی مزاد کیا۔ (فشکت إلیھا) یعنی حضرت عائشہ سے شکایت کی اس میں التفات و تجرید ہے، ان کے قول: (قالت عائشۃ) سے سوید کی روایت کا وہم ظاہر ہوتا اور ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت عکرمہ عن عائشہ سے ہے۔ (و النساء ینصر الخ) یہ جملہ معترضہ اور عکرمہ کی کلام ہے، وہیب بن خالد نے ایوب سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، (أشد خضرۃ من

خمارها) کے بعد ہے : (قال عکرمة والنساء الخ) یہ روایت فوائدِ ابو عمرو بن سماک میں عفان عن وہیب سے بھی مروی ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کی جلد کا مائل بسبز ہونا محتمل ہے کہ اس کے ہزال (یعنی لاغری) یا شوہر کی مار کے سبب ہو بقول ابن حجر سیاقِ قصہ سے دوسرے احتمال کی تائید ملتی ہے۔(قال و سمع الخ) وہیب کی روایت میں ہے:(قال فسمع بذلك زوجها)۔(و معه ابنان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، وہیب کی روایت میں جمع کا صیغہ ہے۔(لم تحلی الخ) اسی طرح شک کے ساتھ ہے یہ راوی کی طرف سے ہے، کشمیہنی کے ہاں:(لا تحلین له و لا تصلحین له) ہے کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں :(لم تحلین) واقع ہے،(مثل الهدبة) اور آنجناب کے قول: (حتی تذوقی عسیلته) کے مابین وجہِ جمع معروف ہوئی، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اس کے دعوی کا رد کیا اولا تو اس کے شوہر کے اس قول کے صدق کے طریق سے کہ وہ اسے کنفض الادیم (یعنی چمڑا ادھرا کرنے کی مانند) بھینچتا ہے ثانیاً اس کے ہمراہ لائے بیٹوں کے ساتھ (پھر اسے یہ بھی باور کرایا کہ اگر واقعی جو وہ کہہ رہی ہے سچ ہے تو اس مطلب ہوا ابھی اس کا شوہر بخوبی حقِ زوجیت ادا نہیں کر سکا تو اس شکل میں وہ سابقہ کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر کہتی ہے۔ جو نہ کہا۔ کہ بخوبی مباشرتیں کی ہیں تب اس کا پہلا دعوی غلط ہوا)۔

(بنوك هؤلاء) اس سے دو کے لئے جمع کے الفاظ کے اطلاق کا جواز ثابت ہوا لیکن وہیب کی روایت میں ہے کہ اس کے ہمراہ بنین تھے۔(تزعمین ماالخ) وہیب کی روایت میں ہے:(هذا الذی تزعمین أنه كذا و كذا)، اس قصہ کی تفاصیل کتاب الطلاق میں گزری ہیں ان کا قول:(لأنفضها الخ) بلیغ کنایہ ہے اور یہ تصریح سے بڑھ کر موثر ہے کیونکہ نفضِ ادیم کرنے والا کلائی کی قوت اور طویل جد و جہد کا محتاج ہوتا ہے، داؤدی کہتے ہیں ہدبہ کے ساتھ تشبیہہ دینا اس کے انکسار کو محتمل ہے اور یہ کہ وہ غیر متحرک اور اس کی شدت مشتد نہیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کی نحافت سے یہ کنایہ ہو یا پہلے خاوند کی نسبت ایسا کہا ہو، کہتے ہیں اسی لئے کنواری کے ساتھ شادی کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ سب مردوں کو یکساں سمجھے گی بخلاف ثیب کے۔

- 24 باب الثِّيَابِ الْبِيضِ (سفید لباس)

گویا اس بارے ان کی شرط پر انہیں کوئی صریح روایت نہ ملی تو ان دو حدیثوں میں مذکور پر اکتفاء کیا، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت سمرہ سے مرفوعا روایت کیا:(علیکم بالثیاب البیض الخ) کہ تم سفید کپڑے پہنا کرو کہ وہ اَطیب و اَطہر ہیں اور انہی میں اپنے مُردوں کو کفن دیا کرو احمد اور ماسوا نسائی کے باقی اصحابِ سنن نے۔ ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابن عباس سے اس کے بالمعنی روایت کیا اس میں ہے:(فإنها من خير ثيابكم) (یعنی یہ تمہارے بہترین لباسوں میں سے ہے)۔

- 5826حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ قَالَ رَأَيْتُ بِشِمَالِ النَّبِيِّ ﷺ وَبِيَمِينِهِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا ثِيَابٌ بِيضٌ يَوْمَ أُحُدٍ مَا رَأَيْتُهُمَا قَبْلُ وَلَا بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۱۰۴). طرفه - 4054

سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں غزوہ احد میں یہ حدیث گزری وہاں ان دونوں کے نام بھی مذکور ہوئے تھے یعنی حضرات جبرائیل اور میکائیل، بعض کا یہ زعم درست نہیں کہ ایک حضرت اسرافیل تھے۔

- 5827حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ وَهُوَ نَائِمٌ ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ فَقَالَ مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلاَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ وَكَانَ أَبُو ذَرٍّ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا قَالَ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ هَذَا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ قَبْلَهُ إِذَا تَابَ وَنَدِمَ وَقَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ غُفِرَ لَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۴۲) .أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 6268، 6443، 6444، 7487

حسین سے مراد ابن ذکوان المعلم بصری ہیں عبداللہ بن بریدہ سے مراد ابن حصیب اسلمی ہیں جو تابعی تھے ان کے شیخ بھی تابعی ہیں البتہ ان سے عمر میں بڑے تھے ابو اسود بھی تابعی ہیں یہ عہد نبوی میں جوان آدمی تھے۔ (و عليه ثوب أبيض) یہی حصہ ترجمہ سے متعلق ہے باقی کا تعلق کتاب الرقاق سے ہے، وہاں ایک دیگر طریق سے تخریج کیا وہیں مشروح ہوگی۔ (و إن رغم الخ) غین میں زبر اور زیر دونوں جائز ہیں۔ (هذا عند الموت إذا تاب) یعنی کفر سے، (و ندم) ما من عبدٍ الخ کی تشریح کر رہے ہیں! حاصلِ کلام یہ ہے کہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جو عقیدہِ توحید پر کار بند رہا اور اسی پر فوت ہوا اور اپنے گناہوں سے جن کی طرف حدیث میں اشارہ ہوا، توبہ کی تو ایسا شخص اس حدیث کے ساتھ ابتداء دخولِ جنت کے ساتھ موعود ہے اور باتفاق اہلِ سنت یہ حقوق اللہ میں سے ہے، جہاں تک حقوق العباد ہیں تو اکثر کے نزدیک ان کا رد کرنا (یعنی جو حقوق غصب کئے) شرط ہے بعض نے کہا یہ بھی اول (یعنی حقوق اللہ) کی مانند ہے اور اللہ صاحبِ حق کو (ان غصب شدہ حقوق کے بدلے) جو چاہے ثواب عطا فرما دے گا، جو شخص ان مذکورہ گناہوں میں ملوث ہوا اور بغیر توبہ کے مر گیا تو ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ وہ اللہ کی مشیت کے تحت ہے (تو جو چاہے اس کے ساتھ معاملہ کرے) اس پر کتاب الایمان میں گزری حدیثِ عبادہ بن صامت دال ہے جس میں تھا: (و مَن أتي شيئا مِن ذلك فلَمْ يُعاقَبْ به فأمرُه إلى الله تعالى إنْ شاء عاقبَه و إنْ شاء عفا عنه) یہ مفسر روایت مبہم پر مقدم ہے اور دونوں خوارج ومعتزلہ کے اہلِ بدعت کا رد کرتی ہیں جو کبائر کے مرتکب بغیر توبہ مر جانے والے مسلمانوں کیلئے خلود فی النار کو واجب قرار دیتے ہیں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بخاری کی یہ کلام ظاہرِ حدیث کے خلاف ہے کیونکہ توبہ مشترَط ہوتی تو یوں نہ کہتے: (و إن زنی و إن سرق) کہتے ہیں دراصل مراد یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل ہوگا یا تو ابتداء ہی یا بعد ازاں بھی۔

علامہ انور باب (الثياب البيض) کے تحت کہتے ہیں شائد راوی کا (و هو نائم) ذکر کرنا وہم ہو کیونکہ حضرت ابوذر کی عام حدیث میں یہ نہیں اس حدیث کو بخاری نے کتاب الرقاق میں بھی تخریج کیا ہے وہاں شارحین نے کلام کی ہے کہ یہ یا ابو درداء کی حدیث

ہے یا ابوذر کی، دونوں سے اس معنی پر مشتمل حدیثیں مروی ہیں اس کا ابوذر سے مروی ہونا راجح ہے، (قال أبو عبد الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آپ کے قول (و إن زنی و إن سرق) میں زنا و سرقہ زمانۂ ماضی کے اعتبار سے ہیں یہ مراد نہیں کہ مسلسل ان گناہوں کا مرتکب رہا پھر بھی جنت میں داخل ہوگا بلکہ یہ اس نے ماضی میں کیے پھر توبہ تائب ہوا اور توبہ پر اس کا انتقال ہوا۔

25 - باب لُبسِ الْحَرِيرِ وَافْتِرَاشِهِ لِلرِّجَالِ وَقَدْرِ مَا يَجُوزُ مِنْهُ

(ریشم کی اس مقدار کا بیان جسے پہننا اور اسکے اوپر بیٹھنا مردوں کیلئے جائز ہے)

شرحِ ابن بطال اور مستخرجِ ابی نعیم میں ترجمہ میں (افترشہ) کی زیادت بھی ہے اولیٰ وہی جو جمہور کے ہاں ہے، افتراش کی بابت چند ابواب کے بعد ایک مستقل ترجمہ آ رہا ہے، جریر عربی لفظ ہے خالص ہونے کے سبب یہ نام پڑا ہر خالص کو محور کہتے ہیں (حررت الشيء) یعنی اسے دیگر کے ساتھ اختلاط سے مخلّص کیا، بعض نے اسے فارسی معرب قرار دیا، (للرجال) کی قید سے خواتین خارج ہوئیں ان کے استثناء بارے ایک مستقل باب آ رہا ہے ابن بطال لکھتے ہیں ریشم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا بعض نے کہا ہر حال میں حتی کہ عورتوں کیلئے بھی اسکا پہننا حرام ہے یہ حضرات علی، ابن عمر، حذیفہ، ابوموسی اور ابن زبیر سے منقول ہے تابعین میں سے حسن اور ابن سیرین بھی یہی رائے رکھتے تھے، اس کے برعکس بعض نے کہا کہ اسے پہننا مطلقا جائز ہے نہی بارے وارد احادیث کو انہوں نے بطورِ تکبر پہننے پر محمول کیا یا اس نہی کو تنزیہی قرار دیا بقول ابن حجر یہ ثانی ساقط ہے کیونکہ اس کے لبس پر وعید ثابت ہے، جہاں تک عیاض کا کہنا کہ بعض نے اس نہیِ عام کو کراہت پر محمول کیا نہ کہ تحریم پر تو ابن دقیق العید نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا قاضی عیاض کہہ چکے ہیں کہ ابن زبیر اور جنہوں نے ان کی موافقت کی، کے بعد اس امر پر اجماع منعقد ہوگیا کہ مردوں کیلئے یہ حرام اور عورتوں کیلئے مباح ہے، یہ بات انہوں نے ابن زبیر کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہی، اس طریق میں جسے مسلم نے تخریج کیا، میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ خبردار اپنی عورتوں کو ریشم نہ پہناؤ میں نے حضرت عمر سے سنا۔۔۔ الخ تو یہی حدیثِ باب ذکر کی، کہتے ہیں اب جو کراہت کی بات کہی تو اس سے یا تو ان کا دعوائے اجماع منقوض ٹھہرتا ہے یا پھر یہ کہ مَردوں کیلئے ریشم کی تحریم سے قبل کا حکمِ عام برائے کراہت تھا پھر بعد ازاں مردوں کیلئے اسکی تحریم اور عورتوں کیلئے اباحت پر اجماع واقع ہوا، اس کا مقتضا کراہتِ سابقہ کا نسخ ہے جو نہایت بعید ہے! عبدالرزاق نے جو معمر عن ثابت عن انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر ابن عوف سے ملے اور انہیں ریشم پہننے سے منع کیا وہ گویا ہوئے اگر آپ ہماری بات مانتے تو آپ بھی پہنتے، وہ یہ سن کر ہنستے رہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابن عوف نبی اکرم کے انہیں (خارش کی وجہ سے) ریشم پہننے کی اجازت دینے سے سمجھے کہ اس کی حرمت منسوخ ہوگئی ہے اس اجازت کو ضرورت کے ساتھ مقید نہ سمجھا، آگے اس کی وضاحت آئے گی

تحریمِ ریشم کی علت بارے دو مشہور آراء ہیں: ایک فخر و خیلاء کا امکان اور دوم یہ کہ یہ رفاہیت اور زینت کا لباس ہے لہذا عورتوں کو ہی لائق ہے مردوں کی شہامت کے شایانِ شان نہیں، ایک تیسری علت یہ محتمل ہے کہ تاکہ مشرکین سے مشابہت نہ ہو ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ تیسری علت پہلی کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ بھی اہلِ شرک کی سمت و علامت ہے، دونوں معانی معتبر ہو سکتے ہیں البتہ دوسرا تحریم کو مقتضی نہیں کیونکہ شافعی الام میں لکھتے ہیں میں لباس اللؤلؤ (یعنی ایسا لباس جس پر موتی ٹانکے ہوں) کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر

ادبا کیونکہ یہ عورتوں کا پہناوا ہے، عورتوں کے ساتھ مشابہت کرنے والے مردوں پر کی گئی لعنت باعثِ اشکال سمجھی گئی ہے کہ یہ اپنی جنس و ہیئت میں خواتین کے ساتھ مخصوص کے منع ہونے کی مقتضی ہے بعض نے علتِ اسراف بھی ذکر کی ہے، اس باب کے تحت پانچ احادیث نقل کیں پہلی حدیثِ عمر جسے کئی طرق سے تخریج کیا ہے۔

- 5828حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ النَّهْدِيَّ أَتَانَا كِتَابُ عُمَرَ وَنَحْنُ مَعَ عُتْبَةَ بْنِ فَرْقَدٍ بِأَذْرَبِيجَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَأَشَارَ بِإِصْبَعَيْهِ اللَّتَيْنِ تَلِيَانِ الإِبْهَامَ قَالَ فِيمَا عَلِمْنَا أَنَّهُ يَعْنِي الأَعْلاَمَ

أطرافه 5829، 5830، 5834، 5835.

ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ریشمی کپڑے سے منع فرمایا ہے مگر اس قدر پھر آپ نے اپنی شہادت کی اور درمیانی والی دونوں انگلیوں کو ملا کر دکھایا، کہتے ہمارے علم کے مطابق وہ اس سے کپڑوں کے بیل بوٹے مراد لے رہے تھے۔

(أتانا كتاب عمر الخ) اکثر اصحابِ قتادہ نے یہی ذکر کیا، عمر بن عامر نے شاذ طور پر (عن قتادة عن أبى عثمان عن عثمان) مرفوعا ذکر کیا، اسے بزار نے نقل کیا اور ان کے تفرد کی نشاندہی کی اگر یہ ضابط ہوتا تو ہم کہتے اولا ابوعثمان کو اس کا علم حضرت عمر کے خط سے ہوا پھر حضرت عثمان سے نبی اکرم کے حوالے سے بھی سن لیا لیکن طرقِ حدیث دال ہیں کہ یہ حضرت عمر سے ہے نہ کہ حضرت عثمان سے! اصحابِ اطراف نے بھی اسے ترجمہِ ابوعثمان عن عمر کے ضمن میں ذکر کیا ہے، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اصل مکتوب الیہ تو عتبہ بن فرقد تھے ابوعثمان خط پڑھے جانے کے وقت وہاں موجود تھے لہذا اسے ابوعثمان عن عمر کہنا تجوز ہے، ابوعثمان عن عتبہ کے ذیل میں اسے ذکر نہیں کیا (حالانکہ یہی کرنا چاہئے تھا) دارقطنی نے اس پہ توجہ دلائی ہے کہ یہ حدیث شیخین کے ہاں روایت بالکتابت کے جواز میں اصل ہے یہ بات انہوں نے ان پر استدراک کے بعد کہی تو گویا اپنے استدراک سے یہ کہہ کر رجوع کر لیا۔

(و نحن مع عتبة الخ) یہ مشہور صحابی ہیں، فرقد ایک مشہور ستارے کا نام بھی ہے ان کا دادا کا نام یربوع بن حبیب بن مالک سلمی تھا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یربوع ہی فرقد ہیں اور یہ ان کا لقب تھا بلادِ جزیرہ کی فتوحات میں عتبہ حضرت عمر کی طرف سے امیر مقرر تھے۔

(بآذر بائیجان) فضائل القرآن کے اوائل میں اس کا ضبط و تعارف مذکور ہوا، معافی تاریخِ موصل میں لکھتے ہیں کہ عتبہ نے ہی اسے ۱۸ھ میں فتح کیا تھا شعبہ نے حصین بن عبدالرحمٰن سلمی عن ام عاصم زوجہِ عتبہ سے نقل کیا کہ عتبہ نے نبی اکرم کے ہمراہ دو غزوات میں شرکت کی تھی، معافی کا یہ لکھنا کہ عتبہ خیبر میں موجود تھے اور نبی اکرم نے خیبر کی غنیمت سے انہیں بھی حصہ دیا تھا، نا قابلِ تسلیم ہے، ان کا پہلا غزوہ حنین ہے طبرانی نے معجم صغیر میں ام عاصم عن عتبہ سے نقل کیا کہتے ہیں عہدِ نبوی میں (أخذني الشرى)(پتی اچھلنے کی بیماری نے آن لیا) تو آپ نے قمیص اتارنے کا حکم دیا پھر میرے پیٹ اور کمر پر دستِ مبارک پھیرا (فعبق بى الطيب من يومئذ) (یعنی اس دن سے مجھ سے خوشبو پھوٹنے لگی) ام عاصمہ کہتی ہیں ہم ان کی چار بیویاں تھیں ہم خوب خوشبو لگاتیں مگر عتبہ سے باوجود اس امر کے کہ کبھی خوشبو نہ لگاتے ہم سب سے عمدہ خوشبو مہکتی (یعنی دست نبوی کی برکت سے)۔

(أن رسول الله الخ) اسماعیلی نے علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے (مع عتبة بن فرقد) کے بعد (أما بعد فاتَّزِروا

وَ ارُتَدُوا وَ انُتَعِلُوا و اُلُقُوا الخفاف والسراويلات و عليكم بلباس أبيكم اسماعيل و إياكم و التنعُم و زيَّ العجم و عليكم بالشمس فإنها حَمام العرب و تَمَعَّدُوا و اخُشَوُشِنُوا و اخُلَوُلِقُوا وَ اقُطَعُوا الرّكب و انزُوُا نَزُواً وَ ارمُوا الأغراضَ فإن رسول الله الخ)(یعنی تہہ بند باندھا کرو، چادر اوڑھا کرو، جوتے پہنو اور موزے اور شلواریں ترک کردو اور اپنے جدِ امجد حضرت اسماعیل کا لباس اختیار کرو اور تنعُّم [یعنی ناز ونعمت کا خوگر بننے] سے اور عجمیوں کے طرزِ لباس سے بچو اور دھوپ میں بیٹھا کرو کہ یہ عربوں کا حمام ہے اور چبا چبا کر کھایا کرو اور جفاکشی اختیار کرو اور تواضع اختیار کرو اور قافلوں کو دیکھا کرو اور کود کر سوار ہوا کرو اور نشانہ بازی کی مشق کیا کرو پس بے شک رسول اللہ...... الخ) کی زیادت بھی نقل کی ہے۔ (نهى عن الحرير) یعنی اسے پہننے سے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے، (و أشار) اس کا فاعل روایتِ عاصم سے معلوم ہوا کہ نبی پاک ہیں، آگے اس کی تبیین کروں گا۔ (تليان الإبهام) یعنی سبابہ اور درمیانی جیسا کہ روایتِ عاصم میں تصریح ہے۔

(فيما علمنا أنه الخ) اعلام ہمزہ مفتوح کے ساتھ عَلَم کی جمع، ان سے مراد جو کپڑے میں تطریف وتطریز ونحوہما (یعنی کڑھائی اور کشیدہ کاری وغیرہ) ہو، مسلم اور اسماعیلی کے ہاں اس کے بعد یہ جملہ بھی ہے: (فما عتمنا في معرفة ذلك لما سمعناه) یعنی یہ سننے کے بعد اسکی معرفت کرنے میں (کہ کیا مراد ہے) کوتاہی وتاخیر نہیں کی۔

اسے ابوداؤد نے اور نسائی نے (الزينة) اور ابن ماجہ نے (الجهاد اور اللباس) میں نقل کیا۔

- 5829حَدَّثَنَا أَحُمَدُ بُنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيُرٌ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنُ أَبِي عُثُمَانَ قَالَ كَتَبَ إِلَيُنَا عُمَرُ وَنَحُنُ بِأَذُرَبِيجَانَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنُ لُبُسِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَصَفَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ إِصُبَعَيُهِ وَرَفَعَ زُهَيُرٌ الْوُسُطَى وَالسَّبَّابَةَ

(سابقه) أطرافه 5828، 5830، 5834، - 5835

شیخ بخاری یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، زہیر سے جعفی اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں مسلم نے بھی انہی احمد سے اس کی تخریج کی۔ (كتب إلينا عمر) کشمیہنی اور مسلم کے ہاں (إليه) ہے یعنی عتبہ بن فرقد کی طرف ، دونوں روایتیں درست ہیں عتبہ بحیثیت امیر مکتوب الیہ تھے جبکہ حکم سب کے لئے عام تھا۔

(أن النبى الخ) مسلم نے اس قبل (يا عتبة بن فرقد إنه ليس مِنُ كَدِّك ولا كد أبيك فأشبع المسلمين فى رحالهم مما تَشبع مَنُ فى رجلك و إياكم و التنعُم و زيَّ أهل الشرك و لُبُسَ الحرير فإن رسول الخ) ہے، ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ایک اور طریق سے حضرت عمر کے یہ خط لکھنے کا سبب بھی ذکر کیا، ان کی روایت کے شروع میں ہے کہ فرقد نے ایک غلام کے ہمراہ حضرت عمر کے پاس کھجور گھی کے حلوہ سے بھرے ڈبے بھیجے جب حضرت عمر نے ملاحظہ کیا تو اس سے پوچھا کیا وہ تمام اہلِ اسلام کو اس سے رجاتے ہیں؟ اس نے کہا نہیں تو کہا مجھے اس کی ضرورت نہیں پھر عتبہ کو لکھا: (إنه ليس مِنُ كدك الخ)۔

- 5830حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحُيَى عَنِ التَّيُمِيِّ عَنُ أَبِي عُثُمَانَ قَالَ كُنَّا مَعَ عُتُبَةَ فَكَتَبَ إِلَيُهِ عُمَرُ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يُلُبَسُ الْحَرِيرُ فِي الدُّنُيَا إِلَّا لَمُ يُلُبَسُ فِي الآخِرَةِ مِنُهُ .

أطرافه 5828، 5829، 5834، - 5835

ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے ہی روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے ریشمی لباس دنیا میں پہنا وہ آخرت میں نہ پہنے گا۔

یحی سے قطان جبکہ تیمی سے سلیمان بن طرخان مراد ہیں۔ (فکتب إلیه عمر) مسلم کی جریر عن سلیمان تیمی اور اسماعیلی کی معتمر بن سلیمان کے طریق سے روایت میں ہے؛(فجاء نا کتاب عمر)۔ (لا یلبس الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں یہ بطورِ مجہول ہے اسی طرح نسفی کے ہاں بھی، ان کی روایت کے آخر میں ہے؛(فی الآخرة منه) جبکہ کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(لا یلبس الحریرَ فی الدنیا إلا لم یلبس منه شیئا فی الآخرة) بطور صیغۂ معلوم اور فاعل (الرجل المکلف) ہے کرمانی نے اسے (إلا من لم یلبسه) کی عبارت کے ساتھ وارد کیا اور کہا ایک روایت میں ہے: (إلا مَن لیس یلبس منه) مسلم کی مذکورہ روایت میں ہے:(لا یلبس الحریر إلا مَن لیس له منه شیءٌ فی الآخرة)۔

(و أشار أبو عثمان الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ روایتِ عاصم میں مذکور کے مخالف نہیں، تطبیق یہ کہ اولا نبی اکرم نے یہ اشارہ کر کے بتلایا پھر آپ سے حضرت عمر نے نقل کیا پھر بعض رواۃ نے صفتِ اشارہ کی تبیین کی (یعنی سینہ بسینہ یہ صفت منتقل ہوتی رہی شائد ہر شیخ نے ایسا کیا)۔ (حدثنا الحسن بن عمر الخ) یعنی ابن شفیق جرمی بلخی جن کی کنیت ابوعلی تھی کلاباذی اور آخرون نے اسی پر جزم کیا، ابن عدی نے شذوذ کرتے ہوئے کہا یہ ابن عمر بن ابراہیم عبدی ہیں، ابن حجر کے بقول میں اس عبدی کے کسی حالات وسوانح سے واقف نہ ہوسکا البتہ ابن حبان نے ثقات کے طبقہ رابعہ میں حسن بن عمر ابراہیم نام کے ایک راوی کا ذکر کیا جو شعبہ سے روایت کرتے ہیں تو شائد وہ یہی ہوں، صاحب المزہر نے جزم کیا ہے کہ ان کی کنیت ابوبصیر تھی اور وہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں اور انہوں نے ان کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں اور حسن بن عمر بن شبہ سے بھی نقلِ احادیث کیا ہے بقول ابن حجر پوری بخاری میں اس صورت کی کل چار احادیث ہیں ایک کتاب الحج کے باب (الطواف بعد العصر) کے تحت ہے، اس میں کہا: (حدثنا الحسن بن عمر البصری حدثنا یزید بن زریع) ایک کتاب الاستئذان میں بھی اس کے مثل ہے اور ایک یہ زیرِ نظر ہوئی، چوتھی کتاب الاحکام میں آئے گی جو کتاب الحج بعینہ کی سند کی مثل ہے جس سے تعین ہوا کہ دونوں میں ایک ہی شخصیت مراد ہیں، جہاں تک یہ اور الاستئذان والی سند کا تعلق ہے تو احتمالی طور پر اقرب وہی جو اکثر نے کہا (یعنی ابن شفیق جرمی)، معتمر سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (و أشار أبو عثمان الخ) مراد یہ کہ معتمر بن سلیمان نے اسے عن ابیہ عن ابی عثمان عن کتاب عمر سے روایت کرتے ہوئے یہ زیادت بھی ذکر کی، یہ اس امر کی تائید کرتا ہے کہ سابقہ طریق جو اس زیادت سے خالی ہے، کی روایتِ اکثر مستملی کی روایت سے اولیٰ ہے جس میں یہ زیادت وارد کی، اس قدر کو معتمر بن سلیمان نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے مزاد کیا ہے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ معتمر نے جو زیادت کی وہ اصبعین کی تفسیر ہے، اسماعیلی نے اپنی روایت اور یحی قطان عن سلیمان تیمی سے روایت کرتے ہوئے سیاق میں ذکر کیا:(کنا مع عتبة بن فرقد فکتب إلیه عمر یحدثه بأشیاء عن رسول اللهﷺ قال و فیما کَتَبَه إلیه أن النبیﷺ قال ألا لایلبس الخ)، اس میں ہے: (و أشار بإصبعیه) (کہ دو انگلیوں سے اشارہ کیا) تو اس سے معلوم ہوا کہ معتمر کی زیادت ان دو انگلیوں کا نام ذکر کرنا ہے جن کے ساتھ نبی اکرم نے اشارہ فرمایا تھا، اسے مسلم اور اسماعیلی نے بھی جریر عن سلیمان سے نقل کیا ان کے

ہاں ہے:(بإصبعيه اللتين تَلِيَان الإبهامَ فرأيناها أزْرَارَ الطيالسة حين رأينا الطيالسة) (یعنی انگوٹھے کے ساتھ والی دو انگلیوں سے ،تو ہم نے ان چادروں کے بٹن دیکھے) طیالسہ طیلسان کی جمع ہے اس کپڑے کو کہتے ہیں جس میں نقوش بنے ہوں ، یہ کساء بھی ہوسکتی ہے، جن طیالسہ کے انہوں نے اعلام دیکھے ان کے کنارے ریشمی تھے! ابن حجر لکھتے ہیں صاحب المشارق اور صاحب النہایہ ط ل س کے مادہ میں ذکرِ طیالسہ سے غافل رہے شائد ان کے مشہور ہونے کے سبب، مسلم کی ایک حدیثِ اسماء بنت ابی بکر میں ہے کہ انہوں نے کسروانی طیالسہ میں سے جبہ نکالا اور بتلایا یہ نبی اکرم کا جبہ مبارک ہے، اس سے دلالت ملتی ہے کہ اس حدیث میں طیالسہ سے مراد جو پہنا جائے تو جسم کو ڈھانپ لے نہ کہ وہ جو ہمارے زمانہ میں معروف ہے، صحیحین کی روایتِ ابو عثمان میں ریشم سے استثناء کے ضمن میں صرف ذکرِ اصبعین ہی ہوا لیکن ابوداؤد کے ہاں حماد بن سلمہ عن عاصم احول کے طریق سے اسی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ریشم سے ممانعت فرمائی:(إلا ما كان هكذا و هكذا إصبعين و ثلاثة و أربعة) یعنی دو تین،اور چار انگلیوں کی جگہ، مسلم کی سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے حضرت عمر نے اثنائے خطبہ کہا نبی اکرم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا ہے:(إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع) او یہاں برائے تنویع وتخییر ہے اسے ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(إن الحريرَ لا يَصْلُح منه إلا هكذا و هكذا و هكذا يعني إصبعين و ثلاثا و أربعا) حلیمی کا خیال ہے کہ مسلم کی روایت میں مذکور سے مراد یہ ہے کہ ہر آستین میں دو انگلیوں کی مقدار ریشم لگا ہونا حکمِ نہی سے مستثنیٰ ہے، یہ تاویل سیاقِ حدیث سے بعید ہے،نسائی کی روایتِ سوید میں ہے:(لَمْ يُرَخِّصْ فی الديباج إلا فی موضعِ أربعة أصابع) یعنی ایک جگہ میں چار انگلیوں کے برابر ریشم لگے ہونے کی رخصت ہے۔

5830 -حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ حَدَّثَنَا أَبِی حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ وَ أَشَارَ أَبُو عُثْمَانَ بِإِصْبَعَيْهِ الْمُسَبِّحَةِ وَالْوُسْطَى

(یعنی ابوعثمان نے اپنی دو انگلیوں: سباحہ اور درمیانی کے ساتھ اشارہ کیا)

(الحكم) یہ ابن عتیبہ ہیں، ابن ابولیلی کا نام عبدالرحمٰن ہے قابسی کے نسخہ میں(عن أبی ليلى) ہے یہ غلط ہے انہوں نے حاشیہ میں لکھا کہ درست ابن ابی لیلی ہے۔(كان حذيفة) یعنی ابن یمان، ان کی یہ حدیث مع شرح کتاب الاشربہ میں گزری ہے۔(هی لهم فی الدنيا الخ) اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو عورتوں کیلئے حریر و دیباج کا استعمال حرام قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت حذیفہ نے اس کے ساتھ چاندی کے برتن میں تحریمِ شرب پر استدلال کیا ہے جو مردوں وعورتوں سب کیلئے منع ہے تو ریشم بھی اسی کی طرح ہے، جواب یہ ہے کہ (لکم) ضمیر مذکر ہے لہذا صرف مردوں کو خطاب ہے مؤنث کا اس میں دخول مختلف فیہ معاملہ ہے اصولیوں کے ہاں راجح یہ ہے کہ وہ (مردوں کی ضمیر اگر مستعمل ہو) اس میں داخل نہیں ہوتیں ، یہ بھی کہ خواتین کیلئے ریشم اور سونے کی اباحت (علیحدہ طور پر بھی) ثابت ہے جیسا کہ آگے (باب الحرير للنساء) میں اس بارے بحث آئے گی پھر یہ سیاق مختصر ہے پہلے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ گزری ہے:(لا تلبسوا الحرير و لا الديباج و لا تشربوا فی آنية الذهب والفضة) اس میں خطاب ذکور کیلئے ہے، افتراش بارے حکمِ نساء باب (افتراش الحرير) میں آرہا ہے،(هی لهم فی الدنيا) سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں کفار فروع کے مخاطب نہیں، جواب دیا گیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ ان کا دنیا میں شعار وزی ہے شرعاً یہ ان

کیلئے ماذون ہونے پر دال نہیں۔

- 5831حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَايِنِ فَاسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ مِنْ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ وَقَالَ إِنِّي لَمْ أَرْمِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحَرِيرُ وَالدِّيبَاجُ هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآخِرَةِ .

(اسی جلد کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 5426، 5632، 5633، - 5837

- 5832حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ -قَالَ شُعْبَةُ فَقُلْتُ أَعَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ شَدِيدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ -فَقَالَ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا فَلَنْ يَلْبَسَهُ فِي الآخِرَةِ

(حضرت عمر کی سابقہ حدیث کے ہم معنی)

(شديدا عن النبي الخ) محتمل ہے یہ جواب اس کے مرفوع ہونے کی تقریر ہو کہ انہوں نے اچھی طرح سے اسے محفوظ رکھا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ انکار ہو کہ میرا نبی اکرم سے اس کے مرفوع ہونے پر جزم کرنا مجھ پر شدید واقع ہوگا، یہ کہنا نہایت بعید ہے کہ آواز کو شدید طور سے بلند کرنا مراد ہے، کرمانی کہتے ہیں (شديدا) کا لفظ فعلِ محذوف کی صفت ہے جو غضب ہے یعنی عبد العزیز شعبہ کا یہ سوال سن کر شدید غضبناک ہوئے، بقول ابن حجر یہ توجیہہ وجیہ نہیں میرے نزدیک احتمالِ اول ہی اوجہ ہے لیکن ثانی کی تائید احمد کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا نبی اکرم سے حدیث بیان کرتے تھے ......، اسے اسماعیل بن علیہ عن عبد العزیز عن انس سے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال قال رسول الله الخ) مسلم نے بھی اسماعیل کا یہ طریق تخریج کیا ہے۔

- 5833حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَخْطُبُ يَقُولُ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ

(سابقہ کی ہم معنی)

ثابت سے مراد بنانی ہیں۔ (يخطب) نسائی نے (و هو علی المنبر) کا اضافہ بھی کیا، اسے قتیبہ عن حماد بن زید سے نقل کیا ہے احمد نے عفان عن حماد سے (يخطبنا) نقل کیا۔ (قال محمد الخ) یہ ابن زبیر کا مرسل ہے، مراسیل کو حجت نہ ماننے والوں کے جمہور کے ہاں بھی صحابہ کرام کے مراسیل حجت ہیں کیونکہ یا تو ان کے پاس یہ روایت نبی اکرم سے ہوگی یا کسی اور صحابی سے، کسی تابعی سے اس کا ہونا کیونکہ بعض صحابہ نے بعض تابعین سے بھی روایت کیا ہے، نادر ہے لیکن مابعد کی دو روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن زبیر نے نبی پاک سے ہی اس کا حضرت عمر کے واسطے سے اخذ کیا اس کے باوجود حضرت عمر سے طرقِ متفقہ میں سے کسی طریق میں نہیں پایا کہ انہوں نے اسے (لن) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہو بلکہ سب طرق میں ان سے (لم) منقول ہے، ابن

زبیر نے نبی اکرم سے متعدد احادیث حفظ کی ہیں ان میں یہ حدیث کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ نماز شروع کرتے ہوئے رفع یدین کیا، اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حدیث کہ نبی اکرم کو اس طرح دعا کرتے دیکھا اور ابن زبیر نے ہاتھ باندھے اسے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا اسی طرح یہ حدیث کہ نبی اکرم کو سنا نبیذِ جر (یعنی مٹکے کی نبیذ) سے منع فرمایا اسے بھی احمد نے تخریج کیا۔ (لن یلبسه الخ) ثابت سے تمام طرق میں یہی ہے یہ اوضح فی النفی ہے۔

- 5834حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي ذُبْيَانَ خَلِيفَةَ بْنِ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ .

(ایضاً) أطرافه 5828، 5829، 5830، - 5835

5834 -وَقَالَ لَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ يَزِيدَ قَالَتْ مُعَاذَةُ أَخْبَرَتْنِي أُمُّ عَمْرٍو بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ سَمِعَ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ

(عن أبي ذبيان) ذال کی زیر کے ساتھ، ضمہ بھی جائز ہے، یہ تمیمی بصری ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی حدیث ہے نسائی نے انہیں ثقہ قرار دیا، ابن سکن عن فربری سے نسخۂ بخاری میں (عن أبي ظبيان) ہے، یہ خطا ہے اس سے بھی شدید خطا جو مروزی عن فربری کے نسخہ میں واقع ہوئی: (عن أبي دينار) ابومحمد اصیلی نے اس طرف توجہ کرائی۔

(يقول سمعت عمر الخ) نضر بن شمیل عن شعبہ کی روایت میں ہے: (حدثنا خليفة بن كعب سمعت عبد الله بن الزبير يقول لا تُلبسُوا نسائكم الحرير فإني سمعت عمر الخ) اسے نسائی نے نقل کیا نسائی نے اسے جعفر بن میمون عن خلیفہ بن کعب سے بھی تخریج کیا اس کی اسناد میں حضرت عمر کا ذکر موجود نہیں، شعبہ جعفر بن میمون سے احفظ ہیں۔ (من لبس الحرير الخ) کشمیہنی کے ہاں (لن يلبسه) ہے، اس طریق میں محفوظ (لم) ہے! مسلم اور نسائی نے بھی یہی نقل کیا نسائی نے جعفر بن میمون کی روایت کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس نے اسے آخرت میں نہ پہنا وہ (گویا) جنت میں داخل نہ ہوا کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: (وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ) [فاطر: ۳۳] یہ زیادت حدیث میں ادراج اور ابن زبیر پر موقوف ہے، نسائی نے شعبہ کے طریق میں اس کی تبیین کی، حدیثِ باب کی سند کی مثل ذکر کر کے آخر میں کہا: (قال ابن الزبير) تو یہی زیادت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے یہی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (فقال ابن الزبير مِن رأيِهِ و مَنْ لم يلبسِ الحريرَ في الآخرة لم يَدْخُلِ الجنة و ذلك لِقَولِهِ تعالى: و لباسُهُمْ فيها حرير) (یعنی یہ ان کا استنباط تھا) اس کا مثل ابن عمر سے بھی منقول ہے جسے نسائی نے حفصہ بنت سیرین عن خلیفہ بن کعب سے روایت کیا ابن زبیر کے اس خطبہ کا ذکر کر کے مزید کہا: (فقال قال ابن عمر إذاً والله لا يدخل الجنةَ قال الله : و لباسهم فيها حرير) احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، داؤد سراج عن ابوسعید سے حضرت عمر سے منقول کی مانند مرفوع حدیث نقل کی اور یہ زیادت بھی: (و إنْ دَخَلَ الجنةَ لَبِسَه أهْلُ الجنة و لَمْ يَلْبَسْهُ هو) (کہ اگر وہ جنت میں گیا تو دیگر اہلِ جنت تو اسے پہنیں گے مگر یہ نہیں) اس کا بھی مدرج ہونا محتمل ہے بالفرض اگر یہ

مرفوع ہے تو یہ صرف مکلّف مردوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسری ادلہ سے عورتوں کیلئے اس کا جواز ثابت ہے، آگے ابن زبیر عن عمر کی اس روایت کے دیگر طرق کے حوالے سے اس میں موجود وعید کی طرف اشارہ آئے گا۔

(و قال أبو معمر الخ) یہ عبداللہ بن معمر بن عمرو بن حجاج ہیں بخاری نے ان سے کثیر روایات اخذ کی ہیں، اس جگہ ان سے تصریح بالتحدیث نہیں کی، اسماعیلی اور ابونعیم نے اپنی اپنی مستخرج میں یعقوب بن سفیان کے طریق سے اس کی تخریج کی اسماعیلی اور یحی بن معلیٰ رازی نے: (قالا حدثنا أبو معمر) کا اضافہ کیا۔(حدثنا عبد الوارث) یہ ابن سعید جبکہ یزید، ضبعی ہیں جو رِشک کے لقب سے معروف تھے، معاذہ، عدویہ ہیں شروع سے معاذتک سب راوی بصری ہیں۔(أم عمرو بنت عبد الله) ابونصر کلاباذی اور ان کے اتباع نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن زبیر کی بیٹی ہیں، میں نے حدیثِ ہذا کے کسی طریق میں نسبت مذکور نہیں دیکھی۔(سمعت عبد الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ اثنائے خطبہ یہ بات کہی۔(نحوه) اسماعیلی نے اس کا سیاق ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا:(فإنه لا يكساه في الآخرة) ان کی شیبان بن فروخ عن عبدالوارث سے روایت میں ہے:(فلا كَسَاهُ الله في الآخرة)۔

- 5835حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانَ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْحَرِيرِ فَقَالَتِ ائْتِ ابْنَ عَبَّاسٍ فَسَلْهُ قَالَ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ سَلِ ابْنَ عُمَرَ قَالَ فَسَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ فَقَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو حَفْصٍ يَعْنِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ فِي الآخِرَةِ فَقُلْتُ صَدَقَ وَمَا كَذَبَ أَبُو حَفْصٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا حَرْبٌ عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنِي عِمْرَانُ .وَقَصَّ الْحَدِيثَ

(ایضاً) .أطرافه 5828، 5829، 5830، - 5834

عثمان سے مراد ابن عمر بن فارس ہیں، عمران بن حطان تک تمام راوی بصری ہیں عمران جو کہ سدوسی ہیں خوارج کے گروہ عقدیہ کے رئیس و شاعر تھے اس نے حضرت علی کے قاتل ابن ملجم کی مدح میں مشہور اشعار کہے بخاری نے اپنے قاعدہ کے مطابق اس سے حدیث تخریج کی ہے جو یہ تھا کہ بدعتی اگر متدین اور صادق اللہجہ ہے تو حدیث لینے میں حرج نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنی بدعت سے تائب ہو گیا تھا، مگر یہ بعید ہے بعض نے کہا یحی بن کثیر نے اس کے مبتدع ہونے سے قبل اس سے احادیث اخذ کی تھیں دراصل اس کی شادی ایک ایسی رشتہ دار خاتون سے ہوئی جو خوارج جیسے معتقدات رکھتی تھی شادی اس لئے کی تھی تا کہ اسے ان خیالات سے پھیر سکیں ہوا یہ کہ اس نے انہیں اپنے خیالات و اعتقادات کی طرف پھیر لیا، بخاری میں دو جگہ مذکور ہیں یہ متابعت کی روایت ہے دوسری روایت باب (نقض الصور) میں آئے گی۔

(سألت عائشة الخ) آگے حرب بن شداد کی روایت میں ہے کہ اس نے ابن عباس سے پوچھا جنہوں نے حضرت عائشہ سے پوچھنے کو کہا ان سے پوچھا تو کہا ابن عمر سے بات کرو۔(فقلت صدق الخ) یہ عمران کا قول ہے۔(و قال عبد الله الخ) یہ غُدانی ہیں، شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر یہاں تصریح بالتحدیث نہیں کی۔(حدثنا حرب) یہ ابن شداد ہیں کرمانی کا خیال ہے

کہ یہ ابن میمون ہیں اسے صاحب الکاشف کی طرف منسوب کیا اور یہ عجیب بات ہے کیونکہ صاحب الکاشف نے حرب بن میمون کیلئے علامتِ بخاری رقم نہیں کی صرف عبداللہ بن رجاء کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ حرب بن میمون سے ان کی روایت ہے، اس کا یہ مطلب نہ ہوا کہ عبداللہ کی حرب بن شداد سے کوئی روایت نہیں بلکہ دیگر جگہ بھی ابن شداد سے ان کی روایت موجود ہے، یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں بخاری کا اس کے ایراد سے مراد یحی کی عمران سے تصریحِ تحدیث کا اظہار ہے۔

(و قص الحديث) اسے نسائی نے موصولا عمرو بن منصور عن عبداللہ بن رجاء عن حرب بن شداد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ لبس الحرير في الدنيا فلا خَلاقَ له في الآخرة) دارقطنی نے ذکر کیا کہ حدیثِ عمر میں یہ لفظ خطا ہے شائد اسی وجہ سے بخاری نے اس طریق کا سیاق ذکر نہیں کیا، ان احادیث میں واضح بیان ہے ان حضرات کیلئے جو اس وعیدِ مذکور کے مدنظر مردوں پر ریشم پہننا حرام کہتے ہیں، اس کا شرحِ معنی کتاب الاشربہ کی پہلی حدیث کی شرح کے اثناء گزری کہ اس میں حکم واحد ہے یعنی آخرت اور جنت میں نفیِ لبس اور نفیِ شرب، اعدل اقوال کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ مذکور عقوبتِ مذکورہ کو مقتضی ہے، کبھی یہ کسی مانع کے باعث متخلف ہوجاتی ہے مثلاً توبہ کر لینا اور ایسی حسنات جو اس کے موازِن ہوں اور ایسے مصائب جو تکفیر کا (یعنی گناہوں کو مٹانے کا) سبب بنیں اور جیسے اولاد (صالح) کی دعا، شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسی طرح ماذون لہ کی شفاعت اور سب سے بڑھ کر ارحم الراحمین کی عفوِ عام، اس میں حجت ہے ان کیلئے جو لباس میں ریشم کا ٹکڑا لگا لینا جائز قرار دیتے ہیں اتنی مقدار میں جو مذکور ہوئی یعنی چار انگلیوں کے بقدر، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے یہ بعض مالکیہ سے بھی منقول ہے اس میں ان حضرات کے برخلاف حجت ہے جو کپڑے میں کسی قسم کا نقش ہونا ممنوع کہتے ہیں یہ حسن اور ابن سیرین وغیرہما سے ثابت ہے لیکن محتمل ہے کہ انہوں نے ازرہِ ورع وتقوی منع کیا ہو یا انہیں حدیث نہ پہنچ پائی ہو، نووی لکھتے ہیں مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے اور یہ مردود مذہب ہے اسی طرح ان کا بھی جنہوں نے مطلقا ریشم پہننا جائز کہا، اس سے ریشم کی کڑھائی والا کپڑا پہننے کے جواز پر استدلال ہوا، یہ وہ جو جس پر ریشم کا طرازِ مرکب ہو اسی طرح مطرف بھی (یعنی کنارہ ریشم کا ہو)، یہ وہ جس کے کناروں کو ریشم کی پٹیوں سے آراستہ کیا جائے اس مذکورہ مقدار کے مطابق، کبھی تطریز کپڑے کے اندر ہی نسج کے بعد ہوتا ہے، اس میں ایک احتمال ہے جس کی طرف اشارہ آئے گا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ایسا کپڑا پہننا بھی جائز ہے جس میں مقدار العلم ریشم مخلوط ہو چا ہے مذکورہ مقدار کے مطابق ایک ہی جگہ ہو یا مفرقاً ہو، یہ قوی ہے اس بارے دو ابواب کے بعد باب (القسی) میں بحث آئے گی۔

26 - باب مَسّ الْحَرِيرِ مِنْ غَيْرِ لُبْسٍ (ریشم کو چھونا)

وَيُرْوَى فِيهِ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(و يروى فيه الخ) مزی اطراف میں لکھتے ہیں اس سے ان کا اشارہ ابوداؤد اور نسائی کی بقیہ عن زبیدی سے اسی اسناد کے ساتھ حضرت انس سے مروی حدیث کی طرف ہے جس میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ام کلثوم بنت رسول پر (بردأ سيراء) دیکھی، مگر یہ بات درست نہیں بخاری کا اشارہ اس روایت کی طرف نہیں، رؤیت کو مس نہیں کہا جاتا پھر یہ بھی کہ اگر اسی حدیث کی طرف ان کا اشارہ

ہوتا تو اس کے ساتھ جزم کرتے کیونکہ یہ ان کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسے باب (الحریر للنساء) میں شعیب عن زہری کے طریق سے تخریج کیا ہے آگے آرہی ہے دراصل ان کا اشارہ طبرانی کی معجم کبیر اور فوائد تمام کی عبداللہ بن سالم حمصی عن زبیدی عن زہری عن انس کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک حلہِ استبرق ہدیۃً دیا گیا لوگ اس پر ہاتھ پھیرتے اور متعجب ہوتے تو فرمایا تمہیں یہ اچھی لگتی ہے؟ بخدا جنت میں منادیلِ سعد اس سے احسن ہیں دارقطنی افراد میں لکھتے ہیں اسے زبیدی سے صرف عبداللہ بن سالم نے ہی روایت کیا ہے! میری بات کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری نے جب المناقب میں قصہِ سعد بن معاذ میں اسی معنی میں حدیثِ براء تخریج کی تو آخر میں لکھا اسے زہری نے بھی انس سے روایت کیا ہے اور جب یہاں زہری عن انس کی معلق روایت سے آغاز کیا تو اس کے بعد موصولاً وہی حدیثِ براء لائے ہیں۔

- 5836حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ ؓ قَالَ أُهْدِيَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ثَوْبُ حَرِيرٍ فَجَعَلْنَا نَلْمُسُهُ وَنَتَعَجَّبُ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَعْجَبُونَ مِنْ هَذَا قُلْنَا نَعَمْ قَالَ مَنَادِيلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْ هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۳۵) أطرافه 3249، 3802، - 6640

(فجعلنا نلمسه) المحکم میں جزم کے ساتھ میم پر پیش کہی گئی۔ (مناديل سعد) کہا گیا ان کا خصوص بالذکر اس لئے کیا کہ عموماً منادیل ممتہن ہوتے ہیں (یعنی عام لباس کی نسبت معمولی سے) تو یہ اگر ایسے ہیں تو دیگر ملبوسات وغیرہ کے کیا کہنے! ابن بطال لکھتے ہیں ریشم پہننے سے یہ نہی اس کے نجسِ عین ہونے کی وجہ سے نہیں (وگرنہ تو عورتوں کیلئے بھی حرام ہوتا) بلکہ اس وجہ سے کہ یہ متقین کا لباس نہیں، اس کا عین (یعنی وجود و ذات) اس کے باوصف طاہر ہے تو اسے چھونا اور اسکی تجارت کرنا اور اس کی قیمت سے انتفاع جائز ہے، اس ضمن میں کئی متعلقہ باتیں کتاب الھبہ میں گزریں۔

- 27 باب افْتِرَاشِ الْحَرِيرِ (ریشمی گدے اور بچھونے)

وَقَالَ عَبِيدَةُ هُوَ كَلُبْسِهِ (بقول ابوعبیدہ یہ اسے پہننے کی مانند ہے)

یعنی حلت وحرمت کے لحاظ سے اس کا حکم۔ (و قال عبيدة) یہ ابن عمرو سلمانی ہیں اسے حارث بن ابی اسامہ نے ابن سیرین کے حوالے سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عبیدہ سے کہا کیا ریشم کو بچھالینا اسے پہننے کی طرح ہے؟ کہا ہاں۔

- 5837حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ حُذَيْفَةَ ؓ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَشْرَبَ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَأَنْ نَأْكُلَ فِيهَا وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَأَنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5426، 5632، 5633، - 5831

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں۔ (أن نشرب الخ) اس کی بحث کتاب الاطعمہ میں گزری۔ (و أن نجلس عليه الخ) بخاری

اور مسلم نے حضرت حذیفہ سے یہ حدیث کئی طرق سے تخریج کی ہے جن میں یہ زیادت نہیں، یہ جمہور کے موقف کیلئے قوی دلیل ہے جو ریشم کے بچھونے پر بیٹھنا بھی منع کہتے ہیں ابن ماجشون، کوفیوں اور بعض شوافع کا اس میں ان سے اختلاف ہے بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ لفظِ (نھی) تحریم میں صریح نہیں بعض نے اس احتمال کا اظہار کیا کہ ممکن ہے نہی مجموع لبس وجلوس بارے ہو نہ کہ بمفردہ جلوس بارے یہ ابن بطال کے اس دعویٰ کا رد کرتا ہے کہ یہ حدیث ریشم پر بیٹھنے کی تحریم بارے نص ہے، یہ نص نہیں بلکہ وہ ظاہر ہے، ابن وہب نے اپنی جامع میں سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا کہ کہا میں انگارے پر بیٹھ جاؤں یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس امر سے کہ ریشم کی گدی یا بچھونے پر بیٹھوں، بعض حنفیہ نے جواز ونہی کو صرف پہننے پر مُدار کیا ہے کیونکہ اس کی بابت روایات صحت کے ساتھ ثابت ہیں، ان کا موقف ہے کہ بیٹھنا لبس نہیں جمہور نے حدیثِ انس کے ساتھ حجت لی جس میں ہے: (فقمت إلى حصير لنا قد اسودَّ مِنْ طُوْلِ ما لُبِسَ)(یعنی بیٹھنے کیلئے :لبس کے لفظ کا استعمال کیا) ہر چیز کا لبس اس کے لحاظ سے ہوتا ہے اس سے عورتوں کیلئے بھی افتراشِ حریر کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا گیا مگر یہ ضعیف ہے کیونکہ راجح یہ ہے کہ خطابِ ذکور مؤنث کو متناول نہیں شائد مانعین نے ان کیلئے سونے کے برتنوں کے استعمال کے حرام ہونے پر قیاس سے تمسک کیا حالانکہ سونے کے زیورات ان کے لئے حلال ہیں تو اسی طرح ان کا ریشم پہننا جائز ہے اور اس کے استعمال سے (یعنی غیر لباس میں) انہیں منع کیا جائے گا، رافعی نے اسے صحیح قرار دیا جبکہ نووی نے جواز کو صحیح کہا ہے، اس سے شوہر کے اپنی بیوی کے ساتھ ریشمی بستر میں افتراش کے منع ہونے پر استدلال بھی کیا گیا، مالکیہ کے مجیزین نے وجہِ جواز یہ بیان کی کہ بیوی شوہر کا فراش ہے تو جس طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ سونے چاندی کے زیورات پہنے ہوئے ہونے کے باوجود اس سے میل ملاپ کر سکتا ہے تو اسی طرح جائز ہے کہ ریشمی بستر میں اس کے ہمراہ سوئے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں جس ریشم پر بیٹھنا منع ہے یہ وہ جو زیبِ تن کرنے سے منع کیا گیا یعنی جو خالص ریشم سے بُنا ہو یا اس میں ریشم کی مقدار بنسبت دیگر مادہ کے زیادہ ہو۔

مولانا انور اس کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ کے ہاں ریشم کے ضمن میں کچھ تفصیل ہے تو انہوں نے جسے حرام قرار دیا وہ لبس ہے،(و أشار بإصبعيه) کے تحت کہتے ہیں مسلم کی روایت میں مذکور ہے کہ چار انگلیوں تک اجازت ہے اس پر فِقْہی اعتماد ہے یہی ذھبِ مقطع کا حکم ہے پھر یہ مقدار عرض میں ہے جہاں تک طول ہے تو مطلقا جواز ہے، یہ بڑے اعلام میں جہاں تک چھوٹے چھوٹے اور دور دور واقع اعلام کا تعلق ہے تو کوئی حرج نہیں اگر قریب قریب ہوں بایں طور کہ ناظر کو دور سے دکھائی دیں کہ گویا متصل ہیں تو یہ جائز نہیں،(فلن يلبسه في الآخرة) کے تحت کہتے ہیں اس قسم کی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے کہ دنیا میں لابسِ حریر جنت میں اسے پہن نہ پائے گا، بلاشبہ یہ کلام مُغری بالقلب ہے (یعنی ڈھارس دینے والی)۔

- 28 باب لُبْسِ الْقَسِّيِّ (غیر ملکی ریشمی کپڑا پہننا)

وَقَالَ عَاصِمٌ عَنْ أَبِى بُرْدَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيٍّ مَا الْقَسِّيَّةُ قَالَ ثِيَابٌ أَتَتْنَا مِنَ الشَّأْمِ أَوْ مِنْ مِصْرَ مُضَلَّعَةٌ فِيهَا حَرِيرٌ فِيهَا أَمْثَالُ الأُتْرُنْجِ وَالْمِيثَرَةُ كَانَتِ النِّسَاءُ تَصْنَعُهُ لِبُعُولَتِهِنَّ مِثْلَ الْقَطَائِفِ يُصَفِّرْنَهَا وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ يَزِيدَ فِى حَدِيثِهِ الْقَسِّيَّةُ ثِيَابٌ

مُضَلَّعَةٌ يُجَاءُ بِهَا مِنْ مِصْرَ فِيهَا الْحَرِيرُ وَالْمِيثَرَةُ جُلُودُ السِّبَاعِ قَالَ أَبُو عَبْدُ اللّٰهِ عَاصِمٌ أَكْثَرُ وَأَصَحُّ فِي الْمِيثَرَةِ

ترجمہ: ابو بردہ کہتے ہیں میں نے حضرت علی سے پوچھا قسی کپڑے کیا تھے؟ کہا یہ شام یا مصر سے آتے تھے اور ان میں پٹیاں بنی ہوتیں جن میں ریشم لگا ہوتا اور اترنج جیسے نقش ونگار ہوتے، میثرہ وہ کپڑا تھا جسے خواتین اپنے شوہروں کیلئے جھالر دار چادریں بناتیں اور انہیں زرد رنگ سے رنگ دیتی تھیں، جریر نے میثرہ کی یہ تعریف کی کہ وہ درندوں کی کھالوں سے بنے ہوتے تھے، بقول امام بخاری میثرہ بارے عاصم کا قول اکثر واصح ہے۔

قسی قاف کی زبر اور سینِ مشدد کے ساتھ ہے اس کے بعد یائے نسبت ہے ابو عبید نے غریب الحدیث میں ذکر کیا کہ محدثین اسے قاف کی زیر کے ساتھ جبکہ اہلِ مصر اس کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں، یہ قس نامی ایک شہر کی طرف منسوب ہے میں نے اسے دیکھا ہوا ہے اصمعی کو اس کی معرفت نہ ہو سکی، اکثر نے یہی کہا جیسے طبری اور ابن سیدہ، بقول حازمی یہ ساحلی شہروں میں سے ہے مہلب نے کہا یہ ساحلِ مصر پر واقع ہے شام کی جہت فرما کے قریب ایک قلعہ تھا حدیثِ ابن وہب میں بھی یہی ہے نووی لکھتے ہیں یہ تنیس کے قریب ہے، یہ متقارب ہے اور ابو عبید ہروی نے شمر لغوی سے نقل کیا کہ یہ زاء کے ساتھ ہے نہ کہ سین کے ساتھ، قز کی طرف نسبت ہے جو حریر کو کہتے ہیں تو زاء سین میں تبدیل کر دی گئی، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں جو قس اس کی طرف منسوب ہے اسے صقیع کہتے ہیں نہایت سفید ہونے کی وجہ سے، یہ اور سابق کلام ان حضرات کی ہے جو قس کو بطور شہر نہیں جانتے۔

(و قال عاصم الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مسلم نے عبداللہ بن ادریس سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے عاصم بن کلیب عن ابی بردہ عن علی سے سنا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے: (لبس القسی و عن المیاثر) سے منع فرمایا کہتے ہیں جو قسی ہیں: (فثیاب مضلعة) (یعنی جن میں لائینیں بنی ہوں) مسلم نے دیگر طرق کے ساتھ بھی حضرت علی سے لباس القسی کی ممانعت نقل کی البتہ ان میں اس کی تفسیر مذکور ہے۔ (من الشام أو مصر) روایتِ مسلم میں ہے:(من مصر و الشام)۔ (کالأضلاع) (پسلیوں جیسے) منذری نے نقل کیا کہ مضلعہ سے مراد جس کا بعض منسوج اور بعض غیر منسوج ہو (ایک دور میں ہمارے ہاں ایسا کپڑا پھاٹا کپڑا کہلاتا تھا یعنی ایک لائن چھوڑ کر ایک لائن ہم رنگ وشکل)، (فیھا حریر) مشعر ہے کہ یہ خالص ریشم کا نہ تھا، نووی نے علماء سے نقل کیا کہ یہ ایسے کپڑے تھے جن میں ریشم ملا ہوتا تھا بعض نے کہا خز کے بنے تھے جو ردی ریشم کو کہتے ہیں۔ (أمثال الأترج) یعنی جو اضلاع جیسے نقوش تھے وہ غلیظہ معوجہ (نمایاں اور ٹیڑھے میڑھے) تھے مسلم کی روایت میں مبہم انداز میں (شبہ کذا) مذکور ہے تو بخاری کی معلق روایت نے اسے مفسر کر دیا، یہ محاملی کی امالی میں انہی الفاظ کے ساتھ موصول ہے۔

(و المیثرة) میمِ مسکور اور ثاء پر زبر کے ساتھ، اصلاً (وثارة) یا (وثرة) سے ہے، وثیر زیرِ استعمال بستر کو کہتے ہیں،(امرأة وثیرة) ای کثیرۃ اللحم (یعنی موٹی) (یصفونها أی یجعلونها کالصفة) عیاض کے بقول ایک روایت میں (یصفرنها) ہے میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے(یصفونها) بلفظِ مذکر یہ اشارہ کرنے کیلئے کہ عورتیں اسے بُنتی جبکہ مرد استعمال کرتے تھے، زبیدی لغوی کہتے ہیں میثرہ مرفقہ (یعنی چھوٹا تکیہ) ہے۔ (کصفة السرج) طبری کہتے ہیں یہ وطاء ہے (یعنی گدی) جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کی رحل پر رکھی جاتی ہے عورتیں اپنے شوہروں کے (بیٹھنے کے) لئے ارجوانِ احمر (یعنی سرخ کپڑے) اور ریشم سے اسے تیار کرتی تھیں، یہ عجم کے مراکب تھے بعض نے کہا یہ چراغوں کے ریشمی پردے ہیں بعض نے ریشمی چراغ قرار دیا تو اس طرح میثرہ کی تفسیر میں ہمارے پاس چار

اقوال ہیں: سواری یا اس کے راکب کا وطاء، چراغ یا اس کا پردہ، بقول ابوعبید سرخ میاثر عجمیوں کے ریشمی مراکب میں سے تھے۔

(و قال جریر الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابراہیم حربی نے اپنی غریب الحدیث میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر بن عبدالحمید عن یزید بن ابوزیاد عن حسن بن سہیل کے طریق سے موصول کیا دمیاطی کو وہم لگا جب اپنے نسخہ کے حاشیہ میں یزید کو باء اور راء کے ساتھ مصغر أضبط کیا گویا جب پہلی تعلیق ابو بردہ کے حوالے سے دیکھی تو گمان کیا کہ دوسری ان کے پوتے برید بن عبداللہ بن ابی بردہ کی ہوگی، کرمانی کا زعم ہے ہمارے بعض ملاقاتی علماء نے بھی ان کی تبع کی کہ یہ یزید بن ابورومان ہیں، کہتے ہیں اور جریر سے مراد ابن حازم ہیں، ایسا نہیں اس میں فیصل ابراہیم حربی کی روایت ہے ابن ماجہ نے اس حدیث کی اصل علی بن مسعر عن یزید بن ابی زیاد عن حسن بن سہیل عن ابن عمر سے تخریج کی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے مفدم سے منع کیا یزید کہتے ہیں میں نے حسن سے پوچھا مفدم کیا ہے؟ کہا: (المسبغ بالعصفر) (یعنی زرد رنگ کا لمبا کپڑا) ابن ماجہ نے یہی قدر ان سے نقل کی اس کا بقیہ یہی جو حسن پر موقوف ہے اور بخاری کی اپنے قول (قال حریر عن یزید فی حدیثه) سے یہی مراد ہے کہ یہ قول یزید سے نہیں بلکہ ان کی (عن غیرہ) روایت سے۔

(و المیثرة جلود السباع) نووی کہتے ہیں یہ تفسیر باطل اور اہل الحدیث نے جس پر اتفاق کیا کے مخالف ہے ابن حجر کہتے ہیں باطل نہیں بلکہ اس کی توجیہ ممکن ہے وہ یہ کہ جب مثیرہ ایسی وطاء ہے جو کھال سے تیار کی گئی ثم اسے بھرا گیا تب اس سے نہی یا تو اس لئے کہ یہ کفار کی زِیّ سے ہے اور یا اس لئے کہ شرعی طریقہ سے ذبیحہ نہ تھا یا پھر اس لئے کہ اس کھال کو عموماً مدبوغ (یعنی پاک) نہیں کیا جاتا تھا تو اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہوگی جو اسے پہننے سے منع کرتے ہیں خواہ مدبوغ ہو لیکن جمہور اس کے برخلاف ہیں انکا موقف ہے کہ کھال رنگے جانے سے پاک ہو جاتی ہے، بالوں میں اختلاف ہے کہ آیا یہ بھی رنگے جانے سے پاک ہو جاتے ہیں؟ البتہ میاثر میں عام طور پر بال نہیں ہوتے (یعنی ان جانوروں کی کھالوں سے بنی ہوتی ہے جن میں بال نہیں ہوتے) چیتوں کی جلود پر رکوب سے نہی ثابت ہے اسے نسائی نے مقدام بن معدیکرب سے روایت کیا اس سے تفسیرِ مذکور کی تائید ملتی ہے، ابوداؤد کی روایت میں ہے: (لا تصحب الملائکة رفقةً فیها جلد نمر) (یعنی ایسے قافلہ کے فرشتے ساتھی نہیں بنتے جس میں چیتے کی کھال ہو)۔

(قال أبو عبد الله عاصم الخ) یعنی میثرہ کی تفسیر میں عاصم کی روایت کے طرق روایتِ یزید کی نسبت اکثر اور اصح ہیں، یہ کلام ابوذر اور نسفی کے نسخوں میں مذکور نہیں، حدیثِ علی میں میاثر مطلقاً جبکہ حدیثِ براء میں مقیداً بالحمر ہیں اس پر باب (الثوب الأحمر) کے تحت کلام ہوگی۔

علامہ انور باب (لبس القسی) کے تحت لکھتے ہیں قس مصر کا ایک شہر ہے، (مضلعة) (اردو میں لکھا): چوڑی دھاری دار اور اس پر ترنج کی نقش، (أمثال القطائف) (اردو میں): وہ کپڑا جس میں بھراؤ ہو (یعنی کڑھائی) اور سینے سے شکن پرکٹی ہوں (والمیثرة): بھراؤ کی چیز، عورتیں اس طرح نقوش کاڑھ لیتی تھیں، روایت میں جو ہے کہ مثرہ جلود السباع (درندوں کی کھالیں) ہیں یہ صحیح نہیں، پھر ان سے نہی کی علت بارے اختلاف ہے تو کہا گیا میاثر کا رنگ ارجوانی (یعنی زرد) تھا تو رنگ کی وجہ سے نہی ہوئی بعض نے کہا ریشمی ہونے کے سبب، (و قال جریر عن یزید الخ) کی بابت کہتے ہیں یزید وہ راوی ہے جس نے ترکِ رفع روایت کیا، کہا گیا ہے کہ یہ رواۃِ تعلیقات میں سے ہیں نہ کہ مسانید، میں کہتا ہوں کیا کذابین سے تعلیق (کا اخذ) جائز ہے؟ وگرنہ اس اعتذار کا کیا فائدہ، (قول

عاصم أكثر) یہ بھی ترک کا راوی ہے! کلامِ مصنف کا حاصل یہ ہے کہ میاثر سے نہی ریشم کی وجہ سے نہیں بلکہ رنگ کی وجہ سے تھی۔

- 5838حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِي الشَّعْثَاءِ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ ابْنِ عَازِبٍ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ وَالْقَسِّيِّ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5849، 5863، 6222، 6235، 6654

ترجمہ: ابن عازبؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے ہمیں سرخ چادروں اور قسی کپڑوں سے منع فرمایا۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور سفیان سے ثوری ہیں، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کا آغاز اس طرح ہے: (أمرنا بسبع ونهانا عن سبع) یعنی سات چیزوں کا حکم دیا اور سات اشیاء سے منع فرمایا، یہ باب (المیاثر الحمر) میں بتمامہ آئے گی، لبس القسی کی نہی سے ریشم کے ساتھ مخلوط کپڑے پہننے کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قسی کی تفسیر میں کہا گیا کہ یہ جو ریشمی اور غیر ریشمی مواد سے بُنے گئے ہوں، اس کی تائید حدیثِ براء میں حریر کی قسی پر عطف سے بھی ہوتی ہے ابو داؤد، نسائی اور احمد کی شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ عبیدہ بن عمرو عن علی سے روایت میں ہے کہ مجھے نبی اکرم نے قسی اور حریر سے منع کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مغایرت نوع کے اعتبار سے ہو تو دونوں ہی حریر ہیں جیسے سابق الذکر حدیثِ حذیفہ میں دیباج کا حریر پر عطف ہوا لیکن تفسیرِ قسی میں حدیث کے طرق کے سیاق سے ظاہر ہے کہ یہ ایسا کپڑا جس میں ریشم مخلوط ہے نہ کہ خالص ریشم! اس پر ریشم کی ملاوٹ والا کپڑا بھی حرام قرار پائے گا یہی ابن عمر جیسے بعض صحابہ اور تابعین میں سے ابن سیرین کا موقف ہے، جمہور کے نزدیک ریشم ملا کپڑا پہننا جائز ہے بشرطِ کہ غیرِ ریشمی مادہ اس میں اغلب ہو، ان کی دلیل جو حلہ سیراء کی تفسیر میں گزرا اور اسی طرح جو کپڑوں میں ریشمی نقوش کی رخصت دی گئی جیسا کہ حدیثِ عمر میں اس کی تقریر گزری

ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ معنائے اصل میں قیاس ہے لیکن اس کے جواز سے ہر مختلط کا جواز لازم نہیں، دراصل وہی کپڑا جائز ہوگا جس میں ریشم کا اختلاط چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر وہ منفرداً ہو، بنسبت باقی کپڑے کے تو اس اعتبار سے ریشم سے جو نہی وارد ہے اس کا اطلاق خالص اور مختلط دونوں پر ہوگا اور استثناء کے بعد اسی قدرِ مستثنیٰ پر مقصور کرنا ہوگا جو چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر منفرداً ہو اور اس کے ساتھ ملتحق فی المعنی ہے جو مختلط ہو، کہتے ہیں شافعیہ نے اس میں توسُّع اختیار کیا، ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک۔ اور یہی راجح ہے، باعتبارِ وزن تو اگر ریشم دیگر سے باعتبارِ وزن کم ہے تو حرام نہ ہوگا، اگر زیادہ ہے تو حرام ہے، اگر دونوں برابر ہیں تو اس میں دو وجہیں ہیں ان میں ان کے ہاں ترجیح کا معاملہ مختلف فیہ ہے! طریق ثانی یہ کہ بالظہور قلت و کثرت کا اعتبار ہو، یہ قفال اور ان کے تابعین کا اختیار ہے مالکیہ کے ہاں مخلوط کپڑے کی بابت تین اقوال ہیں، تیسرا کراہت کا ہے بعض نے خز اور روئی وغیرہ کے ساتھ اختلاط کے مابین فرق کیا ہے تو خز کو جائز اور دیگر کو ممنوع کہا، یہ خز کی تفسیر پر مبنی ہے، قسی کی ایک تفسیر یہ بھی گزری کہ یہ خز ہے، جس نے کہا یہ ردی ریشم ہے اس کے قول پر یہ مذکورہ قول متنزل ہوتا ہے اور جس نے کہا کہ یہ وہ جو وبر سے ہو جسے ریشم کے ساتھ خلط کیا گیا اس پر تفصیلِ مذکور متجہ نہ ہوگی، لبسِ مختلط کے جواز کے قائلین نے ابن عباس کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے (الثوب

المصمت من الحرير)(یعنی خالص ریشمی کپڑے) سے منع کیا، اس میں ہے کہ جہاں تک (العَلم من الحرير و سدی الثوب)(یعنی ریشم کے بنے نشان اور کپڑے کے تانے) کا تعلق ہے تو اس میں حرج نہیں اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے حاکم نے بھی بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنما نهى عن المصمت اذا كان حريراً) طبرانی نے ایک تیسرے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (نهى عن مصمت الحرير فأما ما كان سداه بن قطن أو كتان فلا بأس به)(یعنی خالص ریشمی سے منع کیا لیکن ایسا کپڑا جس کا تانہ روئی کا ہو یا او پری پردہ تو اس میں حرج نہیں) ابن عربی نے جواز پر اس امر سے بھی استدلال کیا کہ نہی عن الحریر حقیقت میں خالص ریشم کی نہی ہے اور قطن ونحوہ کی رخصت صریح ہے اور جب یہ دونوں باہم مختلط ہو جائیں بایں طور کہ وہ ریشم نہ کہلائے اس طور کہ اسے یہ نام متناول نہ ہو اور نہ علتِ تحریم اسے شامل ہو تو یہ ممنوع کے دائرہ سے نکلا اور جائز ہوا، خز پہننا صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے ثابت ہے ابو داؤد کہتے ہیں بیس سے زائد صحابہ کرام نے اسے پہنا ہے، ابن ابی شیبہ نے صحابہ و تابعین کے ایک گروہ سے جید اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے اس ضمن میں اعلیٰ ترین جو وارد ہوا وہ جو ابو داؤد اور نسائی نے عبداللہ بن سعد دشتکی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خچر پر سوار ایک شخص کو دیکھا جس نے سیاہ خز کا بنا عمامہ پہنا ہوا تھا اور وہ کہہ رہا تھا یہ مجھے نبی اکرم نے پہنایا تھا،

ابن ابی شیبہ نے عمار بن ابی عمار سے نقل کیا کہتے ہیں عرفان بن حکم کے پاس ریشمی چادریں آئیں انہوں نے صحابہ کرام کو پہنائے، خز کی تفسیر میں اصح یہ ہے کہ ایسے کپڑے جن کا تانہ ریشمی اور ریشے غیر ریشمی ہیں، بعض نے کہا جو ریشم اور صوف وغیرہ سے مختلط ہو کر بنا ہو، بعض نے کہا اس کی اصل ایک دابہ ہے جسے خز کہتے ہیں اس کی اون سے بنا ہوا کپڑا اپنی نعومت (یعنی ملائم ہونے) کے سبب خز کہلایا پھر ہر اس کپڑے پر اس کا اطلاق کیا جانے لگا جس میں ریشم کا خلط ہو اس کی نعومت کی وجہ سے، اس پر اس کے لبس سے ہر اس کپڑے کے جوازِ لبس پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا جس میں ریشم ملا ہو جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ خز جسے سلف نے پہنا، آیا وہ ریشم کے ساتھ مخلوط تھا؟ حنفیہ اور حنابلہ نے خز پہننا جائز قرار دیا ہے اگر اس کے ساتھ شہرت کا قصد نہ کرے مالک سے کراہت منقول ہے، یہ سب خز کی بابت جہاں تک قز ہے تو رافعی لکھتے ہیں ائمہ نے قز کو ریشم میں شمار کیا اور مردوں پر اسے حرام کہا ہے اگرچہ متغیر اللون ہو، امام نے اس پر اتفاق قرار دیا لیکن متولی نے تتمہ میں ایک مذہب عدم حرمت کا نقل کیا ہے (یعنی ایسے کپڑے کی نسبت جس کا اصل رنگ متغیر ہو چکا ہے) کیونکہ یہ لباسِ زینت نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اگر قز سے مراد وہی جسے ہم قز کہتے ہیں تو یہ حریر کے اسم سے خارج نہیں لہذا حرام ہے کمودتِ لون یا لباسِ زینت نہ ہونا اس ضمن میں معتبر نہیں کیونکہ ہر دو ضعیف تعلیل ہیں، اسم کے انطلاق کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اھ، ابن حجر کہتے ہیں مقابلِ تقسیم سے تعرض نہیں کیا کہ اگر مراد کوئی اور شیٔ ہے تب ان کی کلام متجہ ہے بظاہر اس سے مراد ردی ریشم ہے یہ اسی کا نحو جو خز بارے ذکر ہوا اسی لئے اسے کمودتِ لون (یعنی رنگ کا تغیر) کے ساتھ موصوف کیا۔

29 - باب مَا يُرَخَّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ لِلْحِكَّةِ

(مردوں کو خارش میں ریشم پہننے کی رخصت)

- 5839حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۲۸) أطرافه 2919، 2920، 2921، - 2922

ذکرِ حکہ مثال ہے نہ کہ قید، الجہاد میں اس عنوان سے اس پر ترجمہ قائم کیا تھا: (الحریر للجرب)۔

اکثر کے ہاں شیخِ بخاری غیر منسوب ہیں ابن سکن کے نسخہ میں (محمد بن سلام) ہے اطراف میں مزی نے بھی اسی پر جزم کیا۔ (لحکة بهما) سعید عن قتادہ کی روایت میں ہے: (من حکة کانت بهما) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے کہ دونوں نے نبی اکرم سے جوؤں کی شکایت کی، یہ دونوں روایتیں الجہاد میں گزری ہیں گویا یہ خارش اسی کا نتیجہ تھی اس کے مباحث الجہاد میں گزر چکے، طبری لکھتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ لبسِ حریر کی نہی میں وہ شخص داخل نہیں جسے کوئی علت درپیش ہے جسے ریشم کا لباس کم کرسکتا ہے اسی کے ساتھ گرمی یا سردی سے بچاؤ کیلئے ریشم کی چادر اوڑھنا ملحق ہے اگر کوئی اور نہیں، الجہاد میں گزرا کہ بعض شافعیہ نے اس جواز کو سفر کے ساتھ خاص قرار دیا ہے ابن صلاح نے بھی یہی اختیار کیا، الروضہ میں نووی نے اس کے ساتھ ساتھ خارش کا ہونا بھی شرط قرار دیا ہے رافعی نے قمل بارے بھی یہی نقل کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں غزالی کی الوسیط میں ہے کہ جنہیں ریشم کی رخصت دی گئی تھی وہ حمزہ بن عبد المطلب تھے مگر اسے ان کی غلطی قرار دیا ہے شافعیہ کے ہاں ایک وجہ یہ ہے کہ یہ رخصت صرف حضرات زبیر اور عبدالرحمٰن کے ساتھ خاص ہے، الجہاد میں حضرت عمر سے اس کا موافق گزرا۔

- 30 باب الْحَرِيرِ لِلنِّسَاءِ (ریشم خواتین کیلئے)

گویا ان کے نزدیک وہ دو مشہور حدیثیں ثابت نہیں جن میں صراحت کے ساتھ نہی کی مردوں کے ساتھ تخصیص ہے تو اس پر دال کے ساتھ اکتفاء کیا، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت علی سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے سونا اور ریشم ہاتھ میں لیا اور فرمایا یہ میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہیں یہی ابو داؤد اور نسائی نے۔ ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت ابوموسی سے روایت کیا، اسے ابن حبان نے بوجہِ انقطاع معلول قرار دیا کہ سعید بن ابو ہند کی ابوموسی سے کوئی روایت مسموع نہیں، حاکم اور طحاوی نے۔ اور صحیح قرار دیا، مسلمہ بن مخلد سے نقل کیا کہ انہوں نے عقبہ بن عامر سے کہا اٹھئے اور بیان کیجئے جو آپ نے نبی اکرم سے سنا، کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا کہ سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور ان کی خواتین کیلئے حلال ہیں، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اگر ہم کہیں مردوں کے ساتھ نہی کی تخصیص کسی حکمت کے سبب ہے تو بظاہر اللہ تعالیٰ عورتوں کی آرائش و جمال اور تزیین کی بابت بے صبری کو جانتا ہے تو اس کی اباحت کے ساتھ لطف کیا اور اس لئے کہ عموما ان کی تزیین و تجمیل شوہروں کیلئے ہوتی ہے اور وارد ہے کہ حسنِ تبعُّل (یعنی بیویوں کا شوہروں کی اطاعت گزار ہونا) ایمان سے ہے، کہتے ہیں اس سے مستنبط ہوگا کہ مرد کیلئے لائق نہیں کہ استعمالِ ملذوذات میں زیادہ دھیان دے کہ یہ عورتوں کی صفات سے ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

- 5840حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كَسَانِي النَّبِيُّ ﷺ حُلَّةً سِيَرَاءَ فَخَرَجْتُ فِيهَا فَرَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ فَشَقَقْتُهَا بَيْنَ نِسَائِي

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:٦٦) طرفاه 2614، - 5366

(عن عبد الملك بن ميسرة) یہ ابوزید زرّاد ہلالی ہیں، شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے مسلم نے معاذ عنہ عن ابی عون ثقفی عن ابی صالح حنفی عن علی نقل کیا۔ (عن زيد بن وهب) اکثر کے ہاں یہی ہے النفقات اور الہبہ میں بھی مذکور ہوا، مسلم میں بھی یہی ہے اکیلے ابن سکن کے نسخہ میں یہاں زید کے بدلے نزال بن سبرہ ہے، یہ وہم ہے گویا وہ ایک حدیث سے دوسری کی طرف منتقل ہو گئے کیونکہ عبدالملک کی نزال عن علی سے روایت کھڑے ہو کر پینے کے بارہ میں ہے جیسا کہ کتاب الاشربہ میں گزری، دوسری دونوں جگہوں میں وہ جماعت سے موافق ہیں، زید بن وہب جہنی ثقہ اور کبار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے یہ الہبہ میں (سمعت زيد بن وهب) کے الفاظ سے گزری۔

(إلي) ابوصالح کی مذکورہ روایت میں ہے نبی اکرم کو ایک حلہ ہدیۃً دیا گیا جسے آپ نے مجھے بھیج دیا، مسلم کی ایک اور حوالے کے ساتھ ابوصالح عن علی سے ہے کہ اکیدرِ دومہ نے نبی اکرم کو ایک ریشمی کپڑا ہدیۃً ارسال جسے آپ نے حضرت علی کو عطا کر دیا، طحاوی کی ایک روایت میں ہے کہ امیرِ آذربائیجان نے آپ کی طرف ایک ریشمی حلہ بھیجا، اس کی سند ضعیف ہے۔

(حلة سيراء) بقول ابوعبید (الحلل برود اليمن) (یعنی یمنی چادریں) حلہ ازار اور رداء پر بولا جاتا ہے ابن اثیر نے یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ بشرطِ کہ ایک ہی جنس سے ہوں، المحکم میں ابن سیدہ لکھتے ہیں حلہ برد یا اس کا غیر ہے، عیاض ناقل ہیں کہ دونوں کپڑوں کو حلہ نام دینے کی اصل یہ ہے کہ وہ دونوں نئے ہوتے ہیں: (كما حل طيهما) (یعنی ابھی تھان کھولا ہے) بعض نے کہا انہیں حلہ تبھی کہا جائے گا جب ایک کے اوپر دوسرا ملبوس کیا جائے تو جب اس کے اوپر ہوا گویا (حَلَّ عليه) (یعنی اس پر اترا، گویا اس سے حلہ کی اصطلاح مشہور ہوئی) اول اشہر ہے، سیراء سین کی زیر، یائے مفتوح اور راء و مد کے ساتھ، خلیل لکھتے ہیں کلامِ عرب میں فعلاء، اول کی زیر اور مد کے ساتھ، کے وزن پر سوائے ان الفاظ کے اور موجود نہیں: سیراء، حولاء یہ وہ پانی جو بچہ کے سر پر خارج ہو اور عنباء، یہ عنب میں ایک لغت ہے! مالک کہتے ہیں: (هو الوشي من الحرير) (یعنی ریشم کی کڑھائی) اصمعی کا قول ہے کہ ایسا کپڑا جس میں حریر یا قز کے خطوط ہوں، سیراء اس وجہ سے نام پڑا کہ خطوط اس میں مسیّر (یعنی نقش) کئے گئے، خلیل کہتے ہیں: (ثوبٌ مُضَلَّعٌ بالحرير) (یعنی ریشم کے خطوط بنے ہوں) بعض نے کہا مختلف رنگوں والا جس میں لمبے خطوط بھی ہوں گویا سیور (یعنی تسمے) ہیں، ابو داؤد کی حدیثِ انس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ام کلثوم پر حلہ سیراء دیکھا اور سیراء مضلع بالقز ہے، ابن بطال نے جزم کیا ہے جیسا کہ باب کی تیسری حدیث میں آئے گا کہ یہ زہری کی کلام ہے ابن سیدہ کہتے ہیں یہ ایک نوع کی چادریں ہیں، بعض نے کہا ثوبِ مسیر وہ جس میں قز سے بنائے گئے خطوط ہوں، بعض نے کہا یہ یمن سے درآمد کئے جاتے تھے جوہری کے بقول ایسی چادریں جس میں زرد خطوط ہوتے تھے، عیاض نے سیبویہ سے نقل کیا کہ فعلاء (کے وزن پر) صفت وارد نہیں لیکن وہ اسم ہے اور یہ حریرِ صافی ہے، (حلة سيراء) کی ترکیب بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ اضافت ہے یا نہیں؟ تو اکثر کے ہاں حلة منون ہے اور سیراء عطفِ بیان یا صفت ہے قرطبی نے

جزم کے ساتھ اسے ہی روایت قرار دیا، خطابی کہتے ہیں حلة سیراء (ناقة عشراء) کی نظیر پر ہے، عیاض نے ابو مروان بن سراج سے نقل کیا کہ یہ ترکیبِ اضافی ہے بقول عیاض ہم نے اپنے متقن شیوخ سے یہی ضبط کیا ہے، نووی لکھتے ہیں یہی محققین اور ماہرینِ عربی زبان کا قول ہے اور یہ اضافت الشی ءلصفتہ ہے جیسے (ثوبُ خزّ) کہا گیا۔

(فخرجت فيها) ابو صالح کی روایت میں ہے: (فلبستها)۔ (فرأيت الغضب الخ) مسلم نے ابو صالح سے زیادت کی کہ فرمایا میں نے اس لئے نہ بھیجا تھا کہ تم پہنو بلکہ تا کہ تم عورتوں کے دو پٹے بنا دو، ان کی ایک روایت میں ہے؛ (شققها خمرا بين الفواطم) (فاطمہ کی جمع، یعنی ان کے دو پٹے بنا دو)۔

(فشققتها الخ) یعنی کاٹ کر دو پٹے بنا کر ان کے درمیان تقسیم کر دئے، خمر خمار کی جمع ہے، جس کے ساتھ عورت اپنا سر ڈھانپتی ہے، (نسائی) سے کی تفسیر ابو صالح کی روایت میں کی جب کہا: (بين الفواطم)، نسائی کی روایت میں ہے کہ میں حضرت فاطمہ کے پاس واپس آیا اور اسے کاٹ دیا وہ بولیں یہ کیا؟ میں نے کہا مجھے نبی اکرم نے اسے پہننے سے منع کیا ہے تم اسے پہن لو اور اپنی عورتوں کو بھی پہنا دو، تو اس روایت میں مذکور ہوا کہ حضرت علی نے اسے نبی اکرم کی اذن سے کاٹا، ابو محمد بن قتیبہ لکھتے ہیں فواطم سے مراد فاطمہ بنت رسول، فاطمہ بنت اسد بن ہاشم والدہِ حضرت علی اور تیسری کو میں نہیں جانتا، ابو منصور ازہری نے ذکر کیا کہ تیسری فاطمہ بنت حمزہ بن عبد المطلب ہیں، طحاوی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الھدایا میں، عبد الغنی بن سعید نے المبہمات میں اور ابن عبد البر، سب نے یزید بن ابو زیاد عن ابی فاختہ عن ہبیرہ بن یریم عن علی سے اس قصہ میں ذکر کیا کہ میں نے اس سے چار دو پٹے بنائے تو تین یہی مذکورات ذکر کیں، کہتے ہیں یزید چوتھی کا نام بھول گئے، طحاوی کی روایت میں ہے ایک خمار فاطمہ بنت اسد امِ علی کا، ایک فاطمہ بنت رسول کا، ایک فاطمہ بنت حمزہ اور ایک دو پٹہ ایک اور فاطمہ کا بنایا جس کی میں نسبت بھول گیا، عیاض کہتے ہیں شائد یہ عقیل بن ابو طالب کی اہلیہ ہوں جس کا نام بھی فاطمہ تھا جو شیبہ بن ربیعہ کی بیٹی تھیں، بعض نے کہا عتبہ بن ربیعہ کی، بعض نے ولید بن عقبہ کی کہا، عقیل کی اس بیوی کا اپنے شوہر کے ساتھ جب جھگڑا ہوا تھا تو حضرت عثمان نے معاویہ اور ابن عباس کو ان کے درمیان ثالث بنا کر بھیجا تھا، اسے مالک نے مدونہ میں اور دیگر نے بھی ذکر کیا،

اس حدیث کے ساتھ وقتِ خطاب سے تاخیرِ بیان کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ نبی اکرم نے (بغیر کوئی خاص ہدایت دئے) حضرت علی کو یہ حلہ بھیجا تو انہوں نے ظاہرِ ارسال پر بناء کرتے ہوئے اس کا اشہر استعمال یعنی زیبِ تن کر لیا تو نبی اکرم نے بعد ازاں تبیین کی کہ آپ نے اس کا لبس ان کیلئے مباح نہ کیا تھا اسے اس لئے بھیجا تھا کہ اسے انہیں پہنا دیں جن کیلئے یہ مباح ہے، یہ سب تب اگر یہ واقعہ مردوں کیلئے ریشم کی حرمت نازل ہونے کے بعد پیش آیا ہو، مزید بحث اگلی حدیث کے اثنائے شرح ہوگی۔

- 5841 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِي جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ رَأَى حُلَّةً سِيَرَاءَ تُبَاعُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوِ ابْتَعْتَهَا تَلْبَسُهَا لِلْوَفْدِ إِذَا أَتَوْكَ وَالْجُمُعَةِ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ حُلَّةَ سِيَرَاءَ حَرِيرٍ كَسَاهَا إِيَّاهُ فَقَالَ عُمَرُ كَسَوْتَنِيهَا وَقَدْ سَمِعْتُكَ تَقُولُ فِيهَا مَا قُلْتَ فَقَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ

إِلَيْكَ لِتَبِيعَهَا أَوْ تَكْسُوهَا .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۴) أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5981، - 6081

راوئ حدیث عبداللہ بن عمر ہیں۔ (أن عمر رأى الخ) اکثر اصحابِ نافع نے یہی روایت کیا اسے نسائی نے عبیداللہ بن عمر عمری عن نافع عن ابن عمرعن عمر سے نقل کیا اور کہا: (رأى حلة) تو اسے مسند عمر سے کیا دارقطنی لکھتے ہیں محفوظ یہی ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کی مسند سے ہے، مالک نے نافع سے جیسا کہ کتاب الجمعہ میں گزرا نقل کیا کہ مسجد کے دروازے پر یہ دیکھا تھا، نسائی کی ابن اسحاق عن نافع کی روایت میں ہے کہ بازار میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ یہ دیکھا دونوں کے مابین تخالف نہیں کیونکہ مسجد کے دروازے سے ہی بازار شروع ہو جاتا تھا۔ (تباع) مسلم کی جریر بن حازم عن نافع سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے عطارد تمیمی کو دیکھا کہ بازار میں ایک حلہ لٹکایا ہے، یہ بادشاہوں کے درباروں میں آمد و رفت رکھتے تھے اور ان سے عطایا پاتے تھے، طبرانی نے ابومجلز عن حفصہ بنت عمر کے طریق سے نقل کیا کہ عطارد بن حاجب دیباج کا ایک کپڑا لئے آئے یہ انہیں کسری نے دیا تھا تو عمر کہنے لگے یا رسول اللہ کیا اسے آپ کیلئے خرید نہ لوں؟ عبدالرحمن بن عمرو بن معاذ کے حوالے سے خود عطارد سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک ثوبِ دیباج آپ کو ہدیۃً پیش کیا جسے انہیں کسری نے دیا تھا، دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ عطارد نے جب اسے بازار میں فروخت کیلئے پیش کیا تو فروخت نہ ہو سکا بالآخر نبی اکرم کو تحفۃً دے دیا، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن حاجب بن زرارہ بن عدس دارمی، ابوعکرشہ کنیت تھی بنی تمیم کے وفد میں شامل تھے حسن الاسلام ثابت ہوئے نبی اکرم نے انہیں ان کی قوم کے صدقات (جمع کرنے) کا عامل مقرر فرمایا تھا، ان کے والد جاہلیت میں رؤسائے قبیلہ میں سے تھے کسری کے پاس عربوں کی ایک بڑی تعداد کے عوض اپنی کمان رہن رکھنے کا ان کا بہت مشہور قصہ ہے حتی کہ (قوس حاجب) کی ضرب المثل متداول ہوگئی۔

(لو ابتعتها فلبستها) العیدین میں گزری سالم عن ابن عمر کی روایت میں تھا: (ابتعْ هذه فتجمل بها) گویا حضرت عمر نے اسے خرید لینے کا مشورہ دیا اور خود بھی اس کی تمنا کی۔ (للوفد الخ) جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (لوفود العرب) عرب کے ساتھ اس لئے خاص کیا کہ اس عہد میں انہی کے زیادہ تر وفود آ رہے تھے کیونکہ فتحِ مکہ کے بعد قبائل نے اسلام کا اظہار کرنے اور آپ کو اس کی خبر دینے کیلئے وفود بھیجنے میں مبادرت کی تو ہر قبیلہ نے اپنے کبراء پر مشتمل وفد بھیجا تا کہ اسلام لانے کا بتلائیں اور ضروری مسائل واحکام سے آگاہی حاصل کریں تا کہ واپس ہو کر تبلیغ و تعلیم کریں۔ (و الجمعة) سالم کی روایت میں اس کی بجائے (العيد) ہے، ابن اسحاق نے نافع سے دونوں روایتوں کا جمع کیا اسے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: (فتجمل بها لوفود العرب إذا أتوك و إذا خطبتَ الناس في يومِ عيد و غيره)۔ (إنما يلبس هذه) جریر کی روایت میں ہذہ کی جگہ (الحرير) ہے۔ (من لا خلاق له) مالک نے اپنی روایت میں (في الآخرة) بھی مزاد کیا، خلاق یہاں حظ ونصیب کے معنی میں ہے، حرمت اور دین پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے طیبی نے یہ معنی کیا کہ ریشم وہی پہنتا ہے جس کا آخرت میں ریشم پہننے سے کوئی تعلق نہ ہوگا، باب (لبس الحرير) میں ابو عثمان عن عمر کی روایت کے یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (لا يلبس الحريرَ إلا مَنْ ليس له في الآخرة مِنه شيءٌ)۔

(و أن النبي ﷺ بعث الخ) اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ یہ اضافہ بھی نقل کیا: (بحلة سيراء من حرير) یہ اس

امر کو مقتضی ہے کہ حلہ سیراء غیر ریشمی بھی ہوسکتا ہے۔ (کساها إياها) یہ جو حضرت عمر آپ کے ان کی طرف ارسال سے سمجھے وگرنہ بقیہ حدیث سے واضح ہے کہ آپ نے اسے ان کے پہننے کیلئے نہ دیا تھا، یا(کساها) کا معنی ہے کہ انہیں اسے پہنانے کیلئے بھیجا جس کیلئے مباح ہے، الجمعہ میں گزری روایتِ مالک میں تھا پھر نبی اکرم کے پاس کئی حلے آئے جن میں ایک حلہ آپ نے حضرت عمر کی طرف بھیجا، جریر بن حازم کی روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس کئی حلل سیراء آئے ایک حضرت عمر، ایک اسامہ بن زید اور ایک حضرت علی کو دیا۔ (فقال عمر الخ) جریر کی روایت میں ہے کہ وہ اپنا حلہ اٹھائے آئے اور عرض کی آپ نے یہ مجھے بھیجا اور کل حلہِ عطارد کی بابت آپ نے فرمایا جو فرمایا، تو کل کا لفظ حقیقی معنی میں بھی ہوسکتا ہے کہ ایک دن بعد ہی کہیں سے حلے آئے ہوں اور مجازی بھی کہ کچھ ہی مدت بعد، ابن اسحاق کی روایت میں حضرت عمر کی زبانی ہے کہ میں گھبرایا ہوا نکلا۔ (لتبيعها أو تكسوها) جریر کی روایت میں ہے: (لتصيب بها)، العیدین کی زہری عن سالم کی روایت میں تھا: (تبيعها و تصيب بها حاجتك) مالک کی حدیث کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر نے اسے مکہ میں اپنے ایک مشرک بھائی کو بھیج دیا، البیوع کی ابن دینار عن ابن عمر سے روایت میں: (قبل أن يسلم) کے الفاظ بھی ہیں بقول نووی اس سے ظاہر ہوا کہ وہ بعد ازاں مسلمان ہو گئے ہوں گے، ابن حجر لکھتے ہیں میں ان کے نام سے واقف نہ ہوسکا البتہ ابن بشکوال نے مبہمات میں رجال المؤطا میں ابن حذاء سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عثمان بن حکیم تھا، دمیاطی کہتے ہیں یہ سلمی اور خولہ بنت حکیم بن امیہ بن حارثہ بن اوقص کے بھائی تھے، کہتے ہیں یہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی تھے تو جس نے انہیں حضرت عمر کے ماں جایا بھائی کہا، درست نہ کیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بطریقِ مجاز ایسا کہنا نادرست نہ ہوگا اور یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اپنی بھائی کی والدہ کا دودھ پیا ہو تو اس لحاظ سے عثمان کے رضاعی جبکہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی ہوسکتے ہیں، ابن سعد نے ذکر کیا کہ سعید بن میسّب کی والدہ ہی سعید بن عثمان بن حکم کی والدہ ہیں، صحابہ میں ان کے ذکر پر میں مطلع نہیں، اگر یہ مسلمان تھے تو کتبِ صحابہ کے مصنفین سے ان کا تذکرہ رہ گیا تو اسے شامل کر لینا چاہئے اور اگر حالتِ کفر میں فوت ہوئے تھے تب (قبل أن يسلم) سے مراد یہ ہے کہ انہیں اس حلہ کا تحفہ ان کے کافر ہونے کے باوجود بھجوایا، ان کی بیٹی ضرور صحابیات میں شامل ہیں ایک حدیثِ جابر جس کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک ریشمی قباء میں نماز ادا فرمائی پھر اسے اتار دیا اور فرمایا جبریل نے مجھے اس سے روک دیا ہے، نسائی کی اسی ردایت میں مزید ہے کہ اسے حضرت عمر کو عطا کر دیا اور فرمایا پہننے کیلئے نہیں دی مگر تاکہ تم اسے بیچ دو تو انہوں نے بیچ دیا، اس کی سند قوی اور اس کی اصل مسلم میں ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے اپنے بھائی کی اذن سے انہیں تحفہ دینے کے بعد فروخت کیا ہو

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کو باب (الحرير للنساء) کے تحت نقل کرنے کی وجہ حضرت عمر سے آپ کے یہ کہنے سے اخذ کی جائے گی: (لتبيعها أو تكسوها) کیونکہ اگر اس کا لبس مردوں پر حرام ہے تب حضرت عمر اور دیگر کسی مرد میں اس بارے کوئی فرق نہیں لہذا اس کی اذن عورتوں میں منحصر ہوئی، جہاں تک حضرت عمر کے اپنے بھائی کو اسے پہنا دینے کا تعلق ہے تو ان حضرات کے ہاں بھی یہ باعثِ اشکال نہیں جن کی رائے ہے کہ کافر فروع کا مخاطَب ہے تو حضرت عمر کا انہیں اسے بطورِ ہدیہ ارسال کرنا اس غرض سے ہوگا کہ وہ اسے بیچ دیں یا عورتوں کو پہنا دیں اور ان حضرات کیلئے جو کافر کو فروع کا غیر مخاطب کہتے ہیں ممکن ہے کہ اس اشکال سے اس

امر کے ساتھ تمسک سے منفصل ہوں کہ خواتین اس کے قول: (أو یکسوھا) کے عموم میں داخل ہیں یعنی یا کسی عورت کو یا کافر کو، اس پر آپ کا یہ قول قرینہ ہے: (إنما یلبس ھذا مَنْ لا خلاق له) یعنی مردوں میں سے، کہتے ہیں پھر میرے لئے ایک اور وجہ یہ ظاہر ہوئی کہ بخاری نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ طحاوی کی ایوب بن موسی عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عطارد پر ایک حلہ دیکھا تو اسے برا جانا پھر آپ نے اسی جیسا حضرت عمر کو دیا، اس میں یہ الفاظ ہیں: (إني لم أكْسُكَها لِتَلْبسها إنما أعطَيْتُكَها لِتُلْبِسَها النساءَ) اس سے عورتوں کیلئے خالص ریشم حلال ہونے پر استدلال کیا گیا اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ حلہ سیراء خالص ریشمی ہوتا ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ اہلِ علم کا قول ہے مگر اہل لغت کہتے ہیں یہ وہ جس میں ریشم خلط کیا گیا ہو، کہتے ہیں مگر اول ہی معتمد ہے پھر محمد بن سیرین عن ابن عمر کے طریق سے اسی حدیثِ باب کی مثل نقل کیا، اس میں ہے؛ (حلة من حریر) ابن بطال نے کہا طرقِ حدیث دال ہیں کہ مذکورہ حلہ خالص ریشمی تھا پھر ایوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے کہا یا رسول اللہ میرا عطارد سے گزر ہوا جو ایک ریشمی حلہ فروخت کر رہے تھے، اسے ابو عوانہ اور طبری نے انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا، بقول ابن حجر البیوع میں ابو بکر بن حفص عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ سے: (حلة حریر أو سیراء) کے الفاظ مذکور ہوئے، العیدین میں زہری عن سالم سے: (حلة مِنْ استبرق) تھا دوسرے طریق میں استبرق کی تفسیر یہ ذکر ہوئی کہ جو موٹا دیباج ہو، اسے بخاری نے الادب میں یحی بن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے سالم نے استبرق کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا موٹے دیباج کو کہتے ہیں تب کہا میں نے عبد اللہ بن عمر سے سنا تو یہی حدیث بیان کی، مسلم کے ہاں اسی قصہ پر مشتمل حدیثِ انس میں ہے: (حلة من سندس) نووی کہتے ہیں یہ سب الفاظ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ حلہ خالص ریشمی تھا بقول ابن حجر متبین یہ ہے کہ سیراء کبھی تو خالص ریشمی اور کبھی مخلوط ہوتا ہے تو جس حلہ کا قصہ عمر میں ذکر ہے اس کی بابت تصریح وارد ہے کہ خالص ریشمی تھا اسی لئے اس میں آپ کا یہ قول مذکور ہوا: (إنما یلبس ھذه من لا خلاق له) اور جس حلہ کا حضرت علی کے قصہ میں ذکر ہے وہ خالص ریشم کا نہ تھا کیونکہ ابن ابی شیبہ نے ابو فاختہ عن ہبیرہ بن یریم عن علی کے طریق سے ذکر کیا کہ نبی اکرم کو ایک ریشمی دھاروں والا حلہ ہدیۃً پیش کیا گیا، یا اس کا تانہ یا لحمۃ (یعنی ریشہ) ریشمی تھا تو اسے میری طرف بھیج دیا میں نے عرض کی اس کا کیا کروں کیا اسے پہن لوں؟ فرمایا تمہارے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے کرتا ہوں اسے فواطم کے درمیان دو پٹے بنا کر تقسیم کر دو، اسے احمد اور ابن ماجہ نے ابن اسحاق عن ہبیرہ کے طریق سے نقل کیا اس میں یہ الفاظ ہیں: (حلة من حریر) یہ ابو فاختہ کی روایت پر محمول ہے، ان کا نام سعید بن علاقہ ہے ثقہ ہیں، قصہِ علی میں اس کے لبس پر وعید مذکور نہیں جیسے قصہ عمر میں ہے بلکہ صرف یہی کہ (لا أرضى لك إلا ما أرضى لنفسي) اس میں شک نہیں کہ ریشم کے خلط والے لباس کا ترک اس کے پہننے سے اولیٰ ہے ان کے نزدیک بھی جو اس کے جواز کے قائل ہیں۔

- 5842حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى عَلَى أُمِّ كُلْثُومٍ -عَلَيْهَا السَّلاَمُ- بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بُرْدَ حَرِيرٍ سِيَرَاءَ

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ انہوں نے بنت رسول حضرت ام کلثوم کو زرد دھاری دار ریشمی لباس میں ملبوس دیکھا۔

(رأى علي أم كلثوم الخ) شعیب عن زہری کی روایت میں یہی واقع ہوا زبیدی بھی اس پر موافق ہیں جیسا کہ باب (مس الحرير من غير لبس) میں اشارہ گزرا، نسائی نے اسے ابن جریج عن زہری سے اسی کی مانند اور معمر عن زہری سے بھی اس کا نحو نقل کیا مگر اس میں ام کلثوم کی بجائے زینب مذکور ہے، محفوظ وہی جو اکثر نے نقل کیا طحاوی سے غفلت سرزد ہوئی جب کہا حضرت انس نے اگر یہ نبی اکرم کے عہد میں دیکھا تھا تو یہ حدیثِ عقبہ کے ساتھ معارض ہے یعنی جسے نسائی نے نقل کیا ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا جس میں ہے کہ نبی اکرم اپنے گھر والوں کو حریر اور حلہ سے منع کرتے تھے، اور اگر عہدِ نبوی کے بعد دیکھا تو یہ حضرت عقبہ کی حدیث کے نسخ پر دلیل ہے، ان کے ذہن سے یہ بات نکل گئی کہ حضرت ام کلثوم تو نبی اکرم کی حیات ہی میں وفات پا گئی تھیں اور حضرت زینب بھی لہذا اتر دد کرنا باطل ہے، جہاں تک تعارض کا دعوی ہے تو یہ مردود ہے اسی طرح نسخ بھی دونوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ حدیثِ عقبہ میں مذکور نہی تنزیہ پر محمول ہے، حضرت ام کلثوم کے اس لباس کی یہ تقریرِ نبوی یا تو بیانِ جواز کیلئے یا اس وجہ سے کہ تب ان کی عمر چھوٹی تھی، اس تقدیر پر اس حدیثِ انس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اگر بالفرض بڑی عمر کی تھیں تو اس امر پر محمول ہے کہ یہ قبل از حجاب تھا یا اس کے بعد تھا مگر کپڑا دیکھنے سے لابس کی رؤیت لازم نہیں شائد قمیص کا دامن دیکھا ہو یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا یہ حلہ خالص ریشمی نہ ہو

احادیثِ باب کے ساتھ خواتین کیلئے ریشم پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے چاہے سارا لباس ریشمی ہو یا اس کا بعض حصہ، مسجد کے دروازے کے پاس تجارتی معاملات طے کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا، ابن بطال کہتے ہیں اس میں نبی اکرم کا لباسِ ریشمی کا دنیا میں ترک اور آخرت تک طیبات کی تاخیر ظاہر ہے اور یہ کہ وہاں کی نعمتوں کو زوال نہیں دنیائے فانی میں تعجیلِ طیبات دانائی میں سے نہیں تو آخرت کی خاطر دنیا سے بے رغبتی فرمائی اور اسی کا حکم دیا اور ہر نوع کے اسراف سے منع فرمایا اور اس کی تحریم کی، ابن منیر نے ان کا اس پر تعاقب کیا اور لکھا کہ نبی اکرم کا لبسِ حریر کا ترک اجتنابِ معصیت کی خاطر تھا جہاں تک زہد کا تعلق ہے تو وہ تو خالص حلال اشیاء میں بھی ہوسکتا ہے اور جن میں کوئی عقوبت نہیں تو ان میں تقلل اور امکان کے باوجود ترک کرنا، یہ ہیں وہ جس میں زہاد کے درجات متفاوت ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں شائد ابن بطال کی مراد سببِ تحریم کا بیان تھا تب ان کی بات مستقیم ہے، اس سے مردوں کیلئے ریشمی کپڑوں کی خرید وفروخت کا جواز بھی ملا اور انہیں ہبۃً اور ہدیۃً پیش کرنا بھی، صرف پہننا حرام ہے، کافر رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کا سلوک کرنے اور ہدایا وغیرہ بھیجنے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن عبد البر اگرچہ وہ حربی ہی کیوں نہ ہو، اس کا تعاقب کیا گیا کہ حضرت عطارد ۹ھ میں مدینہ آئے تھے اس وقت تک مکہ میں کوئی مشرک باقی نہ رہا تھا (اس کا مطلب ہوا کہ حضرت عمر کے یہ بھائی مسلمان تھے) اس کا جواب دیا گیا کہ عطارد کے سن نو میں وفد میں شامل ہوکر مدینہ آمد سے لازم نہیں کہ حلہ کا یہ واقعہ اسی سال کا ہے بلکہ ہوسکتا ہے یہ اس سے قبل کا ہو، مشرکین امرِ تجارت کے سلسلہ میں مدینہ آتے رہتے تھے بالفرض اگر یہ وفود کی آمد کے برس کا قصہ ہے تو محتمل ہے ان کا وفد فتحِ مکہ اور حجِ ابوبکر کی درمیانی مدت میں آیا ہو مشرکین کو مکہ آنے کی ممانعت کا حکم حضرت ابوبکر کے حج کے اثناء دیا گیا تھا، اس سے استدلال کیا گیا کہ کافر مخاطب بالفروع نہیں کیونکہ حضرت عمر کو یہ حلہ پہننے سے منع کیا تو انہوں نے اپنے مشرک بھائی کو بھیج دیا اور نبی اکرم نے اس پر ان کا انکار نہ فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو پہننے کا حکم نہ دیا تھا تو ممکن ہے ان کے حق میں بھی وہی حکم ہو جو حضرت عمر کے حق میں تھا کہ بیچ کر پیسے کھرے کرلیں یا خواتین کو پہنا دیں خود نہ پہنیں، اس کا جواب دیا گیا کہ مسلمان

کے پاس تو دینی معلومات ہوتی ہیں جن کی وجہ سے وہ حلال وحرام کی تمیز کر سکتا ہے کافر چونکہ ان معلومات سے نابلد ہے لہذا ایسی کوئی چیز نہیں جو اسے حرام امور سے اجتناب کرنے پر آمادہ کرے، تو اگر اس کا پہننا اس کے لئے مباح نہ ہوتا تو حضرت عمر ایسی چیز ہدیۃً نہ بھیجتے جو معصیت پر اس کی اعانت کے مترادف ہے اسی لئے عصیر (یعنی انگور کے جوس) کی فروخت بھی (مسلمانوں کیلئے) منع ہے کہ مبادا اگر کسی کافر کو بیچیں تو وہ اس سے شراب بنالے حالانکہ یہ احتمال بھی ہے کہ نہ بنائے اور اسی حالت میں نوش کرے اسی طرح بدکردار شخص کو خوبصورت غلام فروخت کرنا، لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اصلِ اباحت پر ہو اور کافر کے مخاطب بالفروع ہونے کی مشروعیت اس واقعہ کے بعد ہوئی ہو۔

31 - باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَجَوَّزُ مِنَ اللِّبَاسِ وَالْبُسْطِ

(نبی پاک لباس اور بچھونوں کے ضمن میں سادگی پسند تھے)

(يتجوز) کا معنی ہے (يتوسع) یعنی کسی خاص صنف پر ہی ہمیشہ اقتصار کرنے میں تنگی نہ کرتے یا نفیس وغالی کی طلب کی تنگی نہ فرماتے، کشمیہنی کے نسخہ میں (يتجزیٰ) ہے، یہ اوضح ہے، اس کے تحت دو احادیث نقل کیں۔

5843 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضى الله عنهما- قَالَ لَبِثْتُ سَنَةً وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ عَنِ الْمَرْأَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَظَاهَرَتَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَجَعَلْتُ أَهَابُهُ فَنَزَلَ يَوْمًا مَنْزِلاً فَدَخَلَ الأَرَاكَ فَلَمَّا خَرَجَ سَأَلْتُهُ فَقَالَ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ ثُمَّ قَالَ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لاَ نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الإِسْلاَمُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نُدْخِلَهُنَّ فِي شَىْءٍ مِنْ أُمُورِنَا وَكَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ امْرَأَتِي كَلاَمٌ فَأَغْلَظَتْ لِي فَقُلْتُ لَهَا وَإِنَّكِ لَهُنَاكِ قَالَتْ تَقُولُ هَذَا لِي وَابْنَتُكَ تُؤْذِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَتَيْتُ حَفْصَةَ فَقُلْتُ لَهَا إِنِّي أُحَذِّرُكِ أَنْ تَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتَقَدَّمْتُ إِلَيْهَا فِي أَذَاهُ فَأَتَيْتُ أُمَّ سَلَمَةَ فَقُلْتُ لَهَا. فَقَالَتْ أَعْجَبُ مِنْكَ يَا عُمَرُ قَدْ دَخَلْتَ فِي أُمُورِنَا فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَزْوَاجِهِ فَرَدَّدَتْ وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِذَا غَابَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُهُ أَتَيْتُهُ بِمَا يَكُونُ وَإِذَا غِبْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَ أَتَانِي بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ مَنْ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدِ اسْتَقَامَ لَهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ مَلِكُ غَسَّانَ بِالشَّأْمِ كُنَّا نَخَافُ أَنْ يَأْتِيَنَا فَمَا شَعَرْتُ إِلاَّ بِالأَنْصَارِيِّ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّهُ قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ قُلْتُ لَهُ وَمَا هُوَ أَجَاءَ الْغَسَّانِيُّ قَالَ أَعْظَمُ مِنْ ذَاكَ طَلَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نِسَاءَهُ فَجِئْتُ فَإِذَا الْبُكَاءُ مِنْ حُجَرِهَا كُلِّهَا وَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ قَدْ

صَعِدَ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ وَعَلَى بَابِ الْمَشْرُبَةِ وَصِيفٌ فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ اسْتَأْذِنْ لِي فَدَخَلْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ عَلَى حَصِيرٍ قَدْ أَثَّرَ فِي جَنْبِهِ وَتَحْتَ رَأْسِهِ مِرْفَقَةٌ مِنْ أَدَمٍ حَشْوُهَا لِيفٌ وَإِذَا أُهُبٌ مُعَلَّقَةٌ وَقَرَظٌ فَذَكَرْتُ الَّذِي قُلْتُ لِحَفْصَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ وَالَّذِي رَدَّتْ عَلَيَّ أُمُّ سَلَمَةَ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَبِثَ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۶۰) أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 7256، 7263

کتاب الطلاق میں اس کی مفصل شرح گزری یہاں غرضِ ترجمہ آپ کے حصیر پر استراحت فرمانے کا ذکر ہے۔ (فما شعرت بالأنصاری الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فما شعرت إلا بالأنصاری و هو یقول الخ) ان سے ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فما شعرت بالأنصاری إلا و هو یقول) کرمانی لکھتے ہیں تقریبا سب نسخوں سے حرفِ استثناء ساقط ہے اور یہ مقدر ہے قرینہ اس پر دال ہے، یا (ما) زائدہ ہے اور تقدیر کلام ہے: (شعرت بالأنصاری وهو یقول) یا (ما) مصدریہ ہے اور یہ مبتدا اور (الأنصاری) خبر ہوگا ای (شعوری متلبسٌ بالأنصاری قائلا) ابن حجر کہتے ہیں اس کا نافیہ ہونا بھی محتمل ہے اپنے حال پر حرفِ استثناء کی احتیاج کے بغیر اور مراد انصاری کی کلام کی نفیِ شعور میں مبالغہ ہے اس کی ذکر کردہ بات کی سنگینی کے مدنظر اور انہوں نے ان سے دوبارہ اس کا استثبات کیا ہوگا تبھی نقل کیا لیکن کشمیہنی کی عبارت احتمالِ اول کو ترجیح دیتی اور ثابت کرتی ہے کہ کرمانی کی بات کہ سب نسخوں میں حرفِ استثناء ساقط ہے، درست نہیں، (وصیف) بروزنِ عظیم، ایسا غلام جو ابھی نابالغ ہو کبھی بالغ خدمتگزار پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: (وُصِف الغلام وصافةً)۔

- 5844 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَتْنِي هِنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ يَقُولُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ مَاذَا أُنْزِلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْفِتْنَةِ مَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْخَزَائِنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ كَمْ مِنْ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ الزُّهْرِيُّ وَكَانَتْ هِنْدٌ لَهَا أَزْرَارٌ فِي كُمَّيْهَا بَيْنَ أَصَابِعِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۵) أطرافه 115، 1126، 3599، 6218، - 7069

(کم من کاسیة الخ) ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے یہاں نزولِ خزائن کو فتنوں کے ساتھ مقرون کر کے یہ اشارہ دیا کہ ان کا سبب یہی خزانے بنیں گے اور میانہ روی اکثار سے بہتر اور فتنہ سے بچاؤ میں مفید ہے، حدیثِ ام سلمہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ آپ نے باریک لباس پہننے سے تحذیر فرمائی ہے جس سے جسم جھلکتے ہوں تا کہ ایسی خواتین آخرت کی عریانی سے بچ سکیں، زہری نے جو ہند سے نقل کیا وہ اس کا مؤید ہے کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم ثیابِ شفافہ (یعنی باریک لباس) نہ پہنا کرتے تھے کیونکہ جب آپ نے ایسے کپڑوں سے تحذیر فرمائی ہے تا کہ ظہورِ عورہ نہ ہو تو آپ بصفة الکمال دیگر سے اس کے اولیٰ ہیں، بقول ابن حجر یہ (کاسیة عاریة) کی یکے از تفسیری اقوال پر مبنی ہے، ان کا بیان آگے کتاب الفتن میں آئے گا، یہ بھی محتمل

ہے کہ دونوں حدیثیں ترجمہ کے ایک ایک جزو پر دال ہوں تو حدیثِ عمر بسط اور حدیثِ ام سلمہ لباس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، (یتجزی) سے مراد جونفس اوراہل کے ساتھ متعلق ہو۔

(قال الزهری و کانت الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (أزرار) اکثر کے ہاں یہی ہے ابواحمد جرجانی کے نسخہ میں (إزار) ہے یہ غلط ہے، مطلب یہ کہ وہ ڈرتی تھیں کہ ان کے جسم کا ذرا سا حصہ بھی ظاہر ہوان کی آستینوں کے کشادہ ہونے کے سبب تو اس وجہ سے بٹن لگالئے تا کہ آپ کے قول (كاسية عارية) کی زد میں نہ آئیں۔

علامہ انور (وكانت هند لها أزرار الخ) کے تحت اردو میں لکھتے ہیں: یعنی انہوں نے انگلیوں کے درمیان کھندیاں لگا دی تھیں تا کہ صرف انگلیاں ننگی ہوں اور بقیہ مستور رہیں۔

- 32 باب مَا يُدْعَى لِمَنْ لَبِسَ ثَوْبًا جَدِيدًا (نیا لباس پہننے والے کو دعا دینا)

گویا ان کے ہاں ابن عمر کی حدیث ثابت نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عمر کو (نئے) لباس میں دیکھا تو فرمایا: (اِلْبَسْ جديدا و عِشْ حميدا و مُتْ شهيدا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ابن حبان نے اسے صحیح جبکہ نسائی نے معلول قرار دیا، نئے لباس میں دیکھ کر دعا دینے کے بارہ میں کئی احادیث ہیں ان میں ابوداؤد، نسائی اور ترمذی کی حدیثِ ابی سعید۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، کہتے ہیں جب نبی اکرم کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کا نام لے کر، عمامہ قمیص یا رداء، یوں دعا فرماتے: (اللهم لك الحمدُ أنت كَسَوْتَنِيهِ أَسْأَلُكَ خَيْرَهُ وَ خَيْرَ مَا صُنِعَ لَهُ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهِ وَ شَرِّ مَا صُنِعَ لَه) ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت عمر سے مرفوعا روایت کیا: (مَنْ لبس جديدا فقال الحمدُ لِلّهِ الذی كَسَانِیْ مَا أُوَارِیْ بِهِ عَوْرَتِیْ وَ أَتَجَمَّلُ بِهِ فِی حياتی) پھر پرانے کپڑے کو صدقہ کر دیا تو وہ اللہ کی حفظ وامان میں ہے زندہ ہو یا مردہ! احمد اور ترمذی نے۔ ترمذی نے حسن قرار دیا، معاذ بن انس سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے کپڑا پہنا پھر کہا: (الحمد لله الذی كَسَانِی هذا و رَزَقَنِيهِ مِنْ غير حَوْلٍ مِنِّی وَلَا قُوَّةٍ) اللہ اس کے سارے پچھلے گناہ معاف فرما دے گا اسی طرح ام خالد کی اس سابق الذکر روایت کے الفاظ، الجہاد میں گزرا کہ ام خالد نے زرد رنگ کی قمیص پہنی ہوئی تھی جب انہیں آپ کے پاس لایا گیا۔

- 5845 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی قَالَ حَدَّثَتْنِی أُمُّ خَالِدٍ بِنْتُ خَالِدٍ قَالَتْ أُتِیَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ قَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُوهَا هَذِهِ الْخَمِيصَةَ فَأُسْكِتَ الْقَوْمُ قَالَ ائْتُونِی بِأُمِّ خَالِدٍ فَأُتِیَ بِی النَّبِیُّ ﷺ فَأَلْبَسَهَا بِيَدِهِ وَقَالَ أَبْلِی وَأَخْلِقِی مَرَّتَيْنِ فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى عَلَمِ الْخَمِيصَةِ وَيُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَیَّ وَيَقُولُ يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَا وَالسَّنَا بِلِسَانِ الْحَبَشِيَّةِ الْحَسَنُ قَالَ إِسْحَاقُ حَدَّثَتْنِی امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِی أَنَّهَا رَأَتْهُ عَلَى أُمِّ خَالِدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۵۱) .أطرافه 3071، 3874، 5823، - 5993

(قال اسحاق) یہ ابن سعید جو اپنے والد سے اس کے راوی ہیں، اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔(امرأة من أهلي)ان کا نام معلوم نہ کرسکا، ان کی بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ طویل زمانہ تک یہ چادران کے پاس رہی، (باب الخميصة) یہ صریحاً مذکور ہے۔

33 - باب التَّزَعْفُرِ لِلرِّجَالِ (مردوں کیلئے زعفرانی رنگ)

یعنی جسم میں لگانا کیونکہ آگے (الثوب المزعفر)کا علیحدہ باب آ رہا ہے۔

5846 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ

ترجمہ: حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے مردوں کو زعفرانی رنگ (کا کپڑا پہننے) سے منع فرمایا ہے۔

عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔ (أن يتزعفر الرجل)عبدالوارث جو کہ ابن سعید ہیں، نے اسی طرح مقیداً ذکر کیا مسلم اور اصحابِ سنن کے ہاں اسماعیل بن علیہ اور حماد بن زید ان کے موافق ہیں حماد کی روایت میں ہے: (نهى عن التَّزَعْفُرِ لِلرجال) نسائی کے ہاں شعبہ نے ابن علیہ سے اسے مطلقاً ذکر کیا اور کہا:(نهى عن التزعفر) گویا مختصر کیا وگرنہ اسماعیل سے دس سے زائد حفاظ نے اسے مردوں کے ساتھ مقید نقل کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ شعبہ کو تحدیث کرتے وقت اسماعیل نے اختصار کیا ہو اور مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے، شعبہ کی اسماعیل سے روایت اصاغر کی اکابر سے روایت کی قبیل سے ہے، تزعفر سے اس نہی بارے اختلاف ہے کہ یہ آیا اس کی خوشبو کی وجہ سے ہے کہ عورتوں کی خوشبوؤں میں سے ہے اسی لئے خلوق (یہ بھی خواتین کی خاص خوشبو ہے) سے نہی بھی وارد ہوئی یا اس کے رنگ کے سبب ہے؟ تو ہر صفرة (یعنی زرد رنگ) اس کے ساتھ ملحق ہوگا، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ میں حلال (یعنی غیر محرم) آدمی کو ہر حال میں تزعفُر سے منع کرتا ہوں اور اسے حکم دیتا ہوں کہ اگر اس کا استعمال کیا ہو تو دھو دے، کہتے ہیں معصفر میں رخصت دیتا ہوں کیونکہ اس کی بابت کسی کو بات کرتے نہیں سنا مگر جو حضرت علی سے منقول ہے کہ مجھے تو منع کیا مگر میں نہیں کہتا کہ میں تمہیں منع کرتا ہوں، بیہقی کے بقول یہ بات غیرِ حضرت علی سے بھی منقول ہے، عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے معصفر (یعنی زرد رنگ) لباس میں ملبوس دیکھا تو فرمایا یہ کفار کا لباس ہے اسے نہ پہنو، اسے مسلم نے تخریج کیا، ایک طریق میں ہے میں نے عرض کیا انہیں دھولوں؟ فرمایا نہیں بلکہ جلا دو، بیہقی کہتے ہیں اگر امام شافعی تک یہ حدیث پہنچی ہوتی تو اتباعِ سنت کی اپنی عادت کے بموجب اس پر عمل پیرا ہوتے، معصفر کو سلف کی ایک جماعت نے مکروہ سمجھا ہے جبکہ ایک جماعت نے رخصت دی ہے، قائلینِ کراہت میں ہمارے اصحاب میں سے حلیمی ہیں، سنت کی اتباع ہی اولیٰ ہے اھ، نووی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں بیہقی نے خوب اس مسئلہ میں تحقیق کی، مالک نے گھروں کے اندر معصفر و مزعفر کی رخصت دی ہے جبکہ محافل میں اسے مکروہ قرار دیا، آگے صفرہ بارے ایک حدیثِ ابن عمر آرہی ہے کتاب النکاح میں مذکور قصہ عبدالرحمٰن بن عوف میں حضرت انس کی روایت گزری کہ جب شادی کے روز نبی اکرم کے پاس آئے اور ان پر صفرہ کے نشان تھے، اس بارے جواب وتوجیہہ کا ذکر ہوا تھا کہ یہ نشان ان کی بیوی سے انہیں لگے تھے اور جس کے بدن میں زعفران لگا ہو یہ کپڑے کی نسبت کراہت میں اشد ہے، ابو داؤد اور شمائل میں ترمذی نے اور کبریٰ میں نسائی نے سلم

علوی عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اس پر صفرہ کا اثر نظر آ رہا تھا تو آپ نے اسے مکروہ سمجھا اور آپ کم ہی کسی کا ناگواری سے سامنا کرتے تھے، جب وہ چلا گیا تو حاضرین سے فرمایا اگر تم اسے کہو یہ صفرہ لگانا چھوڑ دے، سلم میں ضعف ہے، ابوداؤد کی حدیثِ عمار مرفوع میں ہے کہ فرشتے کافر اور مضمّخ بزعفران (یعنی جس پر زعفران کا چھڑکاؤ کیا گیا ہو) کے جنازوں میں حاضر نہیں ہوتے، انہوں نے حضرت عمار سے ایک اور روایت میں نقل کیا کہتے ہیں میں ایک رات گھر آیا تو (محنت و مزدوری کے باعث) ہاتھ پھٹے ہوئے تھے گھر والوں نے زعفران لگا دیا، صبح نبی اکرم سے ملا سلام کہا تو آپ نے مجھے مرحبا نہ کہا (یعنی خوشدلی سے نہ ملے) اور فرمایا جاؤ اسے دھو کر آؤ۔

- 34 باب الثَّوْبِ الْمُزَعْفَرِ (زعفران میں رنگا کپڑا)

- 5847حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما -قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِوَرْسٍ أَوْ بِزَعْفَرَانٍ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806، 5852 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسے مختصراً ذکر کیا کتاب الحج میں مطولا و مشروحا گزر چکی ہے یہاں مذکور تقیید بالمحرم سے حلال کیلئے مزعفر کپڑے کے لبس کا جواز اخذ کیا گیا ہے بقول ابن بطال مالک اور ایک جماعت نے حلال کیلئے ثوبِ مزعفر کا پہننا جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک بطور خاص محرم کیلئے اس کی نہی ہے، شافعی اور کوفیوں نے اسے محرم و غیر محرم دونوں پر محمول کیا ہے، باب (النعال السبتیة) میں آمدہ حدیثِ ابن عمر جواز پر دال ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم صفرہ کے ساتھ رنگ لیتے تھے، حاکم نے عبداللہ بن جعفر سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو دیکھا اور آپ پر زعفران سے رنگے دو کپڑے تھے، اس کی سند میں عبداللہ بن مصعب زبیری ہے جو ضعیف راوی ہے، طبرانی نے ام سلمہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے اپنی ازار اور رداء کو زعفران کے ساتھ رنگا، اس میں ایک مجہول راوی ہے، ابن عربی کا قول مستغرب ہے جو کہتے ہیں زرد کپڑے کے بارہ میں کوئی حدیث وارد نہیں حالانکہ تم دیکھ رہے اس بارے متعدد احادیث ہیں، مہلب لکھتے ہیں زرد رنگ دل کو سب سے بھلا لگتا ہے یہ بات ابن عباس نے آیت: (صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ)[البقرة: ۶۹] کے ذیل میں کہی۔

- 35باب الثَّوْبِ الأَحْمَرِ (سرخ لباس)

- 5848حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعَ الْبَرَاءَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مَرْبُوعًا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۲۸۲) .طرفاه 3551، - 5901

یہ حدیث صفۃ النبی ﷺ میں اتم سیاق کے ساتھ گزر چکی ہے ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (سمع البراء) یہ ابن عازب ہیں اکثر اصحابِ ابو اسحاق نے یہی کہا اشعث نے مخالفت کی اور ان کی بجائے جابر بن سمرہ ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور معلول قرار دیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ ابو اسحاق کی براء اور جابر بن سمرہ سے روایتیں صحیح ہیں حاکم نے بھی اسے صحیح قرار دیا، ابو جحیفہ کی حدیث گزری ہے آگے بھی آئے گی اس میں بھی (حلۃ حمراء) ہے ابو داؤد کی ہلال بن عامر عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ میں نے نبی پاک کو منی میں ایک اونٹ پر سوار خطبہ دیتے دیکھا سرخ رنگ کی چادر لی ہوئی تھی، اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے حسن سند کے ساتھ طارق محاربی سے اس کا نحو نقل کیا لیکن (منی کی بجائے) (بسوق ذی المجاز) ذکر کیا، باب (التزعفر) میں معصفر بارے ذکر گزرا ہے، عموماً عصفر کے ساتھ رنگنے سے سرخ رنگ نکل آتا ہے! سرخ کپڑے کی بابت سلف کے حوالے سے سات اقوال سامنے آتے ہیں: اول مطلقاً جواز، یہ حضرات علی، طلحہ، عبداللہ بن جعفر، براء اور کئی دیگر صحابہ کرام سے منقول ہے اسی طرح سعید بن مسیّب، نخعی، شعبی، ابو قلابہ، ابو وائل اور تابعین کی ایک جماعت سے! دوم مطلقاً منع ہونا، سابق الذکر حدیثِ ابن عمرو کے مدنظر اور جو بیہقی نے نقل کیا اور ابن ماجہ نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے مفدّم سے منع فرمایا حدیث ہی میں اس کی تفسیر مذکور ہے کہ جو (مشبع بالعصفر) ہو (یعنی گہرے زرد رنگ والا)، حضرت عمر کے بارہ میں منقول ہے کہ اگر کسی شخص پر معصفر کپڑا دیکھتے تو اسے کھینچ لیتے اور فرماتے اسے عورتوں کیلئے رہنے دو، اسے طبری نے تخریج کیا ابن ابی شیبہ نے حسن سے مرسلاً نقل کیا کہ حُمرہ (یعنی سرخاہت) زینتِ شیطان سے ہے اور اسے سرخ رنگ پسند ہے اسے ابو علی بن سکن اور ابو محمد بن عدی نے موصول کیا ہے، شعب میں بیہقی کے طریق سے ابو بکر ہذلی جو ضعیف ہیں، عن الحسن عن رافع بن یزید ثقفی سے مرفوعاً منقول ہے کہ شیطان سرخ رنگ کو پسند کرتا ہے تم اس سے بچو اور ہر (ذی شهرۃ) کپڑے سے بھی (ذی شہرت کا معنی شوخ رنگ کیا جا سکتا ہے) اسے ابن مندہ نے بھی نقل کیا اور حسن اور رافع کے درمیان ایک واسطہ داخل کر دیا تو یہ حدیث بھی ضعیف ہے، جوزقانی نے مبالغہ کرتے ہوئے اسے باطل کہا میں نے ان کی کتاب کا مطالعہ کیا ہے ابن جوزی کے خط سے اباطیل کے عنوان سے! ابن جوزی موضوعات بارے اپنی کتاب میں اکثر ان کی پیروی کرتے ہیں مگر اس حدیث بارے (ان کے قول کی) موافقت نہیں کی تو اس کا ذکر موضوعات میں نہیں کیا، عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا ایک شخص سے گزر ہوا جو دو سرخ کپڑوں میں ملبوس تھا اس نے سلام کہا آپ نے جواب نہیں دیا، اسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا، بزار نے بھی نقل کیا کہتے ہیں ہم اسے اسی اسناد ہی سے جانتے ہیں اس میں ابو یحیی قتات ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، رافع بن خدیج کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ ایک سفر میں تھے تو ہمارے پالانوں پر ایسی چادریں دیکھیں جن میں سرخ روئی کے خطوط بنے تھے، فرمایا کیا میں نہیں دیکھ رہا کہ یہ حمرہ تم پر غالب ہے، یہ سن کر ہم جلدی سے کھڑے ہوئے اور انہیں کھینچ لیا، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اس کی سند میں ایک غیر مسمیٰ راوی ہے، بنی اسد کی ایک خاتون سے روایت میں ہے کہتی ہیں میں ام المؤمنین حضرت زینب کے پاس تھی اور ہم مغرۃ (یعنی گیرو، اسی سے گیروا [جس میں سرخاہٹ عیاں ہوتی ہے] رنگ ہے) کے ساتھ کپڑوں کو رنگ رہی تھیں کہ نبی پاک تشریف لے آئے جب مغرہ کو دیکھا تو وہیں سے پلٹ گئے حضرت زینب نے یہ دیکھ کر کپڑے دھو دیے اور ہر حمرۃ ماند کر ڈالی پھر آپ آئے تو داخل ہو گئے، اسے بھی ابو داؤد نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، تیسرا قول یہ ہے کہ شدید سرخ رنگ والا کپڑا پہننا مکروہ ہے ہلکا اگر ہو تو حرج نہیں یہ

عطاء، طاؤس اور مجاہد سے منقول ہے گویا ان کی اس بارے حجت مقدم بارے سابق الذکر حدیثِ ابن عمر ہے، چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً ہی سرخ کپڑا پہننا مکروہ ہے اگر قصد زینت وشہرت کا ہو البتہ گھر کے اندر یا کام کی جگہ جائز ہے، یہ ابن عباس سے وارد ہوا، امام مالک کا قول باب (التزعفر) میں گزرا،

پانچواں قول یہ ہے کہ ایسا سرخ کپڑا پہننا جائز ہے جس کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے گئے ہوں پھر اسے بُنا گیا، اگر بُنے جانے کے بعد رنگا گیا تب ممنوع ہے، خطابی کا میلان اسی رائے کی طرف ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ احادیث میں آنجناب کے پہنے ہوئے جس حلہ کا ذکر آیا ہے وہ یمن سے آئے سرخ حلوں میں سے ایک تھا اسی طرح بردِ احمر کا ذکر ہے، یمن کی ان چادروں کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے جاتے تھے پھر کپڑا بنا جاتا، چھٹا قول یہ ہے کہ نہی معصفر کے ساتھ رنگے گئے کپڑوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس سے نہی وارد ہے دیگر کے ساتھ رنگے سرخ کپڑے منع نہیں، حضرت مغیرہ کی سابق الذکر حدیث اس کے لئے معکر ہے، ساتواں قول یہ کہ یہ نہی ایسے کپڑے کے ساتھ خاص ہے جو سارے کا سارا سرخ ہو، ایسا کپڑا جس میں اس کے ساتھ ساتھ کوئی دوسرا رنگ بھی ہو وہ منع نہیں، اسی پر حلہ حمراء بارے وارد احادیث کو محمول کیا جائے گا کیونکہ عموماً یمنی چادریں سرخ اور غیر سرخ لائنوں والی ہوتی تھیں، ابن قیم لکھتے ہیں بعض علماء نہایت سرخ رنگ کے کپڑے پہنتے اور خیال کرتے کہ سنت کی اتباع کر رہے ہیں، یہ غلط ہے یمنی چادریں سرخ رنگ کی نہ ہوتی تھیں، طبری نے ان اکثر اقوال کو نقل کر کے لکھا جہاں تک میرا خیال ہے تو ہر رنگ کے کپڑے پہننا جائز ہے مگر میں شوخ سرخ رنگ یا مطلق سرخ رنگ کے کپڑے پہننا پسند نہیں کرتا کیونکہ یہ ہمارے زمانہ کے اہلِ مروءت کا لباس نہیں اور زمانہ والوں کے لباس و زِی کی مراعات کرنا چاہئے الا یہ کہ ایسا کرنے سے گناہ لازم آئے عمومی مخالفت کرنے میں ایک طرح کی شہرت ہے (یعنی نمایاں ہونا، ہمارے دور میں بھی سنجیدہ حضرات بالخصوص طبقہ علماء کے لئے پسند نہیں کیا جاتا کہ وہ شوخ رنگوں کے کپڑے پہنیں، اسلامی یونورسٹی کے قیام کے اثناء دیکھا کہ ایک پاکستانی لیکچرر گہرے سرخ رنگ کی قمیص اور سفید شلوار میں ملبوس چلے آ رہے ہیں مشہور مصری قاری الشیخ عبد الحی زہران جو بھی جامعہ کے استاذ تھے، کی نظر ان پہ پڑی تو تادیر دیکھا پھر بجائے: مَنْ هذا؟ کے، کہا: ما هذا؟) بقول ابن حجر ان کی یہ بات آٹھواں قول قرار دی جاسکتی ہے، اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ اگر لبسِ احمر سے یہ نہی اس وجہ سے ہے کہ یہ کفار کا لباس ہے تو اس بارے قول میثرۃ حمراء بارے قول کی مانند ہے جیسا کہ آگے بحث آئے گی اور اگر اس وجہ سے کہ یہ خواتین کی زِی ہے تو یہ عورتوں سے تشبُّہ سے زجر کی طرف راجع ہے تو اس سے یہ نہی لذاتہ نہ ہوگی اور اگر شہرت کے سبب یا خرم مروت (یعنی مروت کے منافی) کی وجہ سے ہے تو جہاں یہ متحقق ہو اسی کو منع قرار دیا جائے گا وگرنہ جو مالک کی رائے گزری کہ گھروں اور محافل کے درمیان تفرقہ کیا، وہ قوی نظر آتی ہے۔

- 36 باب الْمِيثَرَةِ الْحَمْرَاءِ (سرخ زین پوش)

- 5849 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَنَهَانَا عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْقَسِّيِّ وَالإِسْتَبْرَقِ وَمَيَاثِرِ الْحُمْرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5863، 6222، 6235، 6654

سفیان سے ثوری مراد ہیں جو اشعث بن ابوشعثاء سے راوی ہیں۔ (و عن لبس الحرير الخ) حریر کے بارہ میں بحث گزر چکی، دیباج اور استبرق ریشم کی دو نفیس قسمیں ہیں، میاثر میثرہ کی جمع ہے باب (لبس القسی) میں اس کا ضبط گزرا، احمد اور نسائی نے۔ اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے، بسند صحیح حضرت علی سے روایت کیا کہتے ہیں: (نهى عن المياثر الأرجوان) یہ مجہول کا صیغہ ہے اور یہ رفع پر محمول ہے، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہبیرہ بن یریم عن علی سے نقل کیا کہتے ہیں: (نهانی رسول اللهﷺ عن خاتم الذهب و عن لبس القسی و الميثرة الحمراء) ابوعبید لکھتے ہیں سرخ میاثر جن سے نہی وارد ہے یہ عجم کے دیباج وحریر کے مراکب تھے (یعنی گدیاں) بقول طبری یہ ارجوان (ایک پھولدار درخت) سے بنا وعاء (برتن) تھا جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کے رحل پر رکھا جاتا، المشارق میں ایک قول یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ریشم کی زینیں تھیں اور ایک قول یہ کہ چراغوں کے ریشمی غلاف تھے اور ایک قول یہ بھی کہ یہ گدیاں تھیں جنہیں روئی یا ریش (یعنی جانوروں کی اون وغیرہ) سے بھرا جاتا اور سوار ان کے اوپر بیٹھتا، یہ طبری کی تفسیر کے موافق ہے ممکن ہے ان سب مذکورہ کو میثرہ کہا جاتا ہو، ابوعبید کی تفسیر ثانی اور ثالث کو محتمل ہے بہرحال میثرہ اگر ریشمی ہوں تو ان سے نہی ریشم پر بیٹھنے کی نہی کی مثل ہے، اس بارے بحث گزر چکی لیکن احمر کے ساتھ اس کی تقیید مطلق ریشم سے اخص ہے تو اگر یہ ریشمی ہوں تو ممتنع ہیں اور یہ ممانعت مؤکد ثابت ہوگی اگر ریشمی ہونے کے ساتھ ساتھ سرخ بھی ہیں اور اگر ریشمی نہیں تو ان کی بابت نہی تشبُّہ بالا عاجم سے زجر کیلئے ہے، ابن بطال کہتے ہیں طبری کی کلام تسویہ فی المنع من الرکوب (یعنی ان پہ سوار ہونے سے منع بارے تسویہ) کو مقتضی ہے چاہے وہ ریشمی ہوں یا نہ ہوں تو اگر ریشمی ہیں تب یہ نہی تشبہ یا اسراف یا تزین کے سبب ہے اسی کے بحسب تحریم اور تنزیہ کے درمیان تفصیلِ کراہت ہوگی، جہاں تک حمرۃ کے ساتھ اسکی تقیید کا معاملہ ہے تو جن کے ہاں۔ اور یہ اکثر ہیں۔ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے وہ اس ممانعت کو احمر کے ساتھ خاص کرتے ہیں، مشار الیہ روایت میں جوارجوان مذکور ہے یہ ہمزہ کی پیش اور جیم کے ساتھ ہے درمیان میں واوِ ساکن ہے پھر واوِ خفیفہ، عیاض پھر قرطبی نے فتحِ ہمزہ نقل کیا نووی نے اس کا انکار کیا ہے اور تصویب کی کہ حدیث، لغت اور غریب کی کتب میں پیش کے ساتھ ہی معروف ہے، اس سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو نہایت سرخ رنگ میں رنگا ہوا ہو، یہ نورِ شجر (یعنی کسی درخت کا پھول) ہے جو نہایت عمدہ رنگوں میں سے ہے بعض نے کہا اس سے مراد سرخ اون ہے ایک قول ہے کہ ہر سرخ شئ کو ارجوان کہتے ہیں، سیرافی نے (أحمر أرجوان) کی ترکیب نقل کی ہے تو گویا یہ حمرة میں وصف برائے مبالغہ ہے جیسے (أبيض يَقَق) اور (أصفر فاقع) کی تراکیب ہیں، اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ عربی الاصل ہے یا معرب؟ تو اگر ہم کہیں کہ نہی صرف سرخ میثرہ کے ساتھ خاص ہے تو اس سے نہی کا سبب وہی جوان کے غیر میں ہے جو سابقہ باب میں بحث گزری، اور اگر کہیں کہ احمر کے ساتھ مختص نہیں تو نہی کا سبب اس کے استعمال میں موجود ترفُّہ ہوگا کبھی کوئی شخص ان کا اتنا عادی ہو جاتا ہے کہ ان کا ترک شاق گزرتا ہے تو یہ نہی دنیوی مصلحت کے مدِ نظر نہیِ ارشاد قرار پائے گی اور اگر کہیں کہ ان سے نہی تشبہ بالا عاجم کی وجہ سے ہے تب یہ دینی مصلحت ہوئی لیکن اگر یہ اس دور میں ان کا شعار تھا تو اب نہیں ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اب کراہت زائل ہوئی۔

- 37 باب النِّعَالِ السِّبْتِيَّةِ وَغَيْرِهَا (سبتی اور غیر سبتی جوتے)

نعال نعل کی جمع ہے اور یہ مونث ہے بقول ابن اثیر یہ وہی جواب ناسومہ کہلاتی ہے ابن عربی لکھتے ہیں نعل لباسِ انبیاء ہے (یعنی جوتے پہننا انبیاء کا وطیرہ رہا ہے) لوگوں نے اس کا غیر اس لئے اختیار کر لیا کہ ان کے علاقوں میں مٹی ہے، نعل کا لفظ ہر اس شئ پر بولا جاسکتا ہے جو پاؤں محفوظ رکھے، صاحب المحکم کہتے ہیں نعل اور نعلہ : (ما وُقِيَتْ به القدم) (یعنی جس کے ساتھ پاؤں کی حفاظت اور بچاؤ ہو)، (السبتية) سبت کی طرف منسوب بقول ابوعبید یہ رنگے ہوئے ہوتے تھے اصمعی اور ابوعمرو شیبانی سے بھی یہی منقول ہے، شیبانی نے (بالقرظ) (یعنی درخت سلم کے پتے) کا اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ وہ جوتے جن سے بال صاف کر دئے گئے ہوں بقول ابن حجر ان کا اشارہ مالک کی طرف ہے ابن وہب نے ان سے یہ نقل کیا اور موافقت کی گویا یہ نسبت کے لفظ سے ماخوذ ہے کیونکہ اس کا معنی ہے قطع کرنا تو حلق بھی اس کے ہم معنی ہے، اس کی تائید باب میں مذکور ابن عمر کے جواب سے ملتی ہے اصمعی نے خلیل کی موافقت کی، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ انہیں سبتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ (تُسَبَّتَتْ بالدباغ) یعنی رنگے جانے کے ساتھ نرم ہو گئے، ابوعبید کہتے ہیں جاہلیت میں رنگے گئے (چمڑے سے بنے) جوتے صرف مالدار ہی پہنتے تھے ایک شعر بھی معرضِ استشہاد میں پیش کیا، اس باب کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

- 5850حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ سَعِيدٍ أَبِي مَسْلَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ قَالَ نَعَمْ .طرفه - 386

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا کیا نبی پاک جوتے سمیت نماز پڑھ لیتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا جی ہاں۔

حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری۔

- 5851حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا قَالَ مَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَأَيْتُكَ لاَ تَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلاَّ الْيَمَانِيَيْنِ وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ وَرَأَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفْرَةِ وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوُا الْهِلاَلَ وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ .فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَمَّا الأَرْكَانُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمَسُّ إِلاَّ الْيَمَانِيَيْنِ وَأَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعَرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا وَأَمَّا الإِهْلاَلُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهِلُّ حَتَّى تَنْبَعِثَ بِهِ رَاحِلَتُهُ

أطرافه 166، 1514، 1552، 1609، - 2865

ترجمہ: راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے ابن عمر سے کہا میں نے آپ کو چار عمل ایسے کرتا دیکھا ہے کہ آپکے ساتھیوں میں سے کوئی اور نہیں کرتا، کہا وہ کیا ہیں اے ابن جریج؟ کہا میں نے دیکھا کہ آپ صرف دونوں یمانی رکنوں کو ہی مس کرتے ہیں، اور دیکھا کہ سبتی جوتے پہنتے ہیں اور [کپڑے] زرد رنگ سے رنگتے ہیں اور میں نے کہ جب آپ مکہ میں ہوں تو لوگ تو چاند دیکھتے ہی احرام باندھ لیتے ہیں لیکن آپ ترویہ کے دن [یعنی ۸ ذوالحجہ] کو باندھتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا جہاں تک رکنوں کی بات تو میں نے نبی پاک کو [اثنائے طواف] بس انہی دو کو ہاتھ لگاتے دیکھا ہے اور سبتی جوتے تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم ایسے جوتے پہنتے تھے جس کے چمڑے میں بال نہ ہوتے تھے اور ان میں وضوء کرتے تھے تو مجھے بھی پسند ہے کہ انہیں پہنوں جہاں تک زرد رنگ تو میں نے نبی پاک کو اس کے ساتھ رنگتے دیکھا ہے رہا احرام کا مسئلہ تو میں نے دیکھا کہ آنجناب اس وقت احرام باندھتے تھے جب سواری آپ کو لے کر چل پڑتی۔

سعید، مقبری اور عبید، مدنی تابعی ہیں۔ (تصنع أربعا) یمانی دو رکنوں پر اقتصار کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے اسی طرح یومِ ترویہ کو اہلال کی بھی اور جو صبغ بالصفرۃ ہے تو اس کا ذکر باب (التزعفر) میں گزرا، ابن اسحاق عن عبید کی روایت میں (تصفر بالورس) ہے، یہاں سبتی نعال کا تذکرہ مقصود بالترجمہ ہے ابن عمر کا اس میں مذکور قول: (التی لیس فیھا شعر) مالک کی مذکورہ تفسیر کا مؤید ہے خطابی کہتے ہیں سبتی وہ جو قرظ کے ساتھ مدبوغ کئے جائیں اور ان پر موجود بال صاف کر دئے جائیں کہتے ہیں اس سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو کہتے ہیں کہ موت کے ساتھ بال نجس ہو جاتے ہیں اور دباغ ان میں مؤثر نہیں لیکن اس کی اس میں کوئی دلالت نہیں، احمد کہتے ہیں قبرستان میں ان کا پہننا مکروہ ہے کیونکہ بشیر بن خصاصیہ کی ایک حدیث میں ہے کہ میں جوتے پہنے قبرستان میں چل رہا تھا کہ پیچھے سے کسی نے پکارا اے سبتی جوتے والے جب اس جگہ آؤ تو انہیں اتار دیا کرو، اسے احمد اور ابو داؤد نے تخریج کیا اور حاکم صحیح قرار دیا اور ما ذکر پر احتجاج کیا، طحاوی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے اتارنے کا حکم آپ نے ان میں لگی نجاست کی وجہ سے دیا ہو، حدیث میں ثابت ہے کہ مردے جوتوں کی آواز سنتے ہیں جب لوگ دفنا کر واپس جا رہے ہوتے ہیں، یہ قبرستان میں جوتے پہن کر جانے کے جواز پر دال ہے ایک حدیثِ انس میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے نعلین مبارکین میں نماز ادا کی، کہتے ہیں اگر جوتوں سمیت مسجد میں داخل ہونا جائز ہے تو قبرستان میں تو بالاولیٰ ہونا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں محتمل ہے کہ نہی اکرامِ میت کے لئے ہو جیسے قبر پر بیٹھنے سے نہی وارد ہے اور اس موقع پر سبتی جوتوں کا ذکر برائے تخصیص نہیں بلکہ اس لئے کہ اتفاقا انہوں نے یہی پہنے ہوئے تھے، نہی دراصل جوتوں سمیت قبور پر چلنے سے ہے۔

- 5852حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِزَعْفَرَانٍ أَوْ وَرْسٍ وَقَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806، 5847 -

- 5853حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ

ابْنِ عَبَّاس قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِزَارٌ فَلْيَلْبَسِ السَّرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر) .أطرافه 1740، 1841، 1843، - 5804

شیخ بخاری فریابی سفیان ثوری سے راوی ہیں، محرم کیلئے جو اشیاء پہننا جائز نہیں ان کے بیان میں، ان میں نعلین کا بھی ذکر ہے کتاب الحج میں دونوں مشروح ہو چکی ہیں، ان احادیث میں جوتے پہننے کا استحباب ظاہر ہوا مسلم نے حضرت جابر سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ بکثرت جوتے پہنے رہا کرو کہ آدمی جب تک جوتے پہنے ہوئے ہے راکب (یعنی سوار) ہے یعنی خفتِ مشقت، قلتِ تھکاوٹ اور راستوں کی دھول وغیرہ سے پاؤں کے محفوظ رہنے میں وہ سوار شخص کی طرح ہے یہ نووی نے لکھا، قرطبی لکھتے ہیں یہ بڑی بلیغ وفصیح کلام ہے جس کا مثل ونظیر کم ہی ملتا ہے اس میں مصلحت اور تخفیفِ مشقت کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کیونکہ ننگے پاؤں چلنے والا آلام ومشقت سے محفوظ نہیں رہ سکتا پھر اس کے پاؤں غبار آلود بھی ہوتے ہیں اور مقصود تک پہنچنے میں دشواری بھی ہوتی ہے۔

38 - باب يَبْدَأُ بِالنَّعْلِ الْيُمْنَى (پہلے دایاں جوتا پہنے)

5854 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ التَّيَمُّنَ فِي طُهُورِهِ وَتَرَجُّلِهِ وَتَنَعُّلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ ص:۷۱۹) .أطرافه 168، 426، 5380، - 5926

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروح ہے۔

39 - باب يَنْزِعُ نَعْلَ الْيُسْرَى (پہلے بایاں جوتا اتارے)

5855 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ وَإِذَا نَزَعَ فَلْيَبْدَأْ بِالشِّمَالِ لِتَكُنِ الْيُمْنَى أَوَّلَهُمَا تُنْعَلُ وَآخِرَهُمَا تُنْزَعُ

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب جوتے پہنو تو پہلے دایاں پہنو اور جب اتارو تو پہلے بایاں اتارو تا کہ داہنا پاؤں پہننے میں اول ہو اور نکالنے میں آخر ہو۔

خطابی لکھتے ہیں اس نہی کی حکمت یہ ہے کہ جوتے پہننا اس لئے مشروع ہے کہ زمین پر پڑے کانٹوں وغیرہ سے محفوظ رہا جا سکے تو اگر ایک پاؤں میں جوتا ہے دوسرے میں نہیں آدمی کوشاں رہے گا کہ اس ایک پاؤں کو ان تکالیف سے بچانے کا خیال واہتمام کرے، اس سے اس کی چال بگڑ جائے گی، کہا گیا اس لئے کہ ایسا کرنا اعضاء کے درمیان بے انصافی کے مترادف ہے ایسا کرنے والا

رائے وعقل کے اختلال یا اس کے ضعف کی طرف منسوب کیا جائے گا، ابن عربی لکھتے ہیں کہا گیا اس میں علت یہ ہے کہ یہ شیطان کی چال ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ اعتدال سے خارج ہے بیہقی کہتے ہیں وجہِ کراہت یہ ہے کہ ایسا کرنے والے کی طرف لوگ متوجہ ہونگے (اور مختلف قسم کے خیالات ذہن میں لائیں گے) نمایاں کرنے والا لباس پہننے سے نہی بھی وارد ہے تو ہر چیز جو کسی کو نمایاں اور عام لوگوں سے جدا کرے اس سے بچنا چاہئے، مسلم نے جو ابورزین عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت کیا کہ اگر کسی کا (مثلا) تسمہ ٹوٹ جائے (یعنی ایک جوتی کا) تو ایک میں نہ چلے بلکہ پہلے اس کی اصلاح کرلے، یہ تنبیہہ بالأ دنی علی الأعلی کی قبیل سے ہے کیونکہ اگر احتیاج کے باوجود ایسا کرنے سے ممانعت کی گئی تو بغیر کسی ضرورت کے ایسا نہ کرنا تو اولیٰ ہوا، اس تقریر میں ان حضرات کا استدراک ہے جو ضرورت کے تحت ایسا کرنا جائز قرار دیتے ہیں، یہ درست نہیں یہ مثال اس لئے دی کہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ اخف ہے کیونکہ ضرورت ہے لیکن اس سے بھی بچنے کا حکم ہے کہ علتِ نہی اس میں موجود ہے، یہ ترمذی کی نقل کردہ حضرت عائشہ سے روایت کے ضعف پر دال ہے جس میں کہتی ہیں کہ کبھی نبی اکرم کی نعل مبارکہ کا تسمہ ٹوٹ جاتا تو آپ ایک میں چلتے حتی کہ دوسرے کو درست کرالیں، بخاری اور کئی دیگر محدثین نے اس کا حضرت عائشہ پر موقوف ہونا راجح قرار دیا ہے، ترمذی نے بسند صحیح حضرت عائشہ سے نقل کیا کہتی تھی: (لأخيفن أبا هريرة) حتی کہ ایک جوتے میں چلے گا، ابن ابی شیبہ نے بھی اسے موقوفا نقل کیا گویا انہیں یہ نہی نہ پہنچی، ان کے قول (لأخيفن) کا معنی یہ ہے کہ ایسا فعل کروں گی جو ان کے مخالف ہوگا، اس کے ضبط میں اختلاف ہے تو (لأخالفن) بھی روایت کیا گیا، یہ اوضح فی المراد ہے (لأحنثن) بھی مروی ہے حنث سے، اسے مستبعد سمجھا گیا ہے لیکن ممکن ہے ان کے علم میں لایا گیا ہو کہ حضرت ابو ہریرہ اس کی کراہت پر قسم کھاتے ہیں تو ان کی مخالفت میں مبالغہ کرتے ہوئے یہ کہا (یعنی میں ان کی قسم تڑواؤں گی)، (لأخيفن) بھی مروی ہے مگر یہ تصحیف ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ مراد یہ کہ جب انہیں اس بات کا علم ہوگا کہ حضرت عائشہ ان کی بات کے مخالف ہیں تو ان سے ازرہِ خوف اس بات سے رک جائیں گے، یہ نہایت بعید ہے ابو ہریرہ جانتے تھے کہ کئی لوگ ان کی اس رائے کے مخالف ہیں مسلم کی مذکورہ روایت میں ابورزین کے طریق سے ہے کہتے ہیں ابو ہریرہ ہماری طرف نکلے پیشانی پر ہاتھ مارا اور کہا سنو تمہیں بتلایا جاتا ہے کہ میں کذب بیانی کرتا ہوں تاکہ تم ہدایت پر رہو اور میں گمراہ ہو جاؤں، میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، تو یہ حدیث بیان کی حضرت جابر بھی رفعِ حدیث پر ان کے موافق ہیں چنانچہ مسلم نے ابن جریج کے طریق سے بیان کیا کہتے ہیں مجھے ابوزبیر نے حضرت جابر سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا ایک جوتا پہن کر نہ چلا جائے، مالک عن ابی زبیر عن جابر سے مرفوعا منقول ہے کہ اگر تمہارے کسی کا شِسع کٹ جائے تو ایک جوتے میں نہ چلے حتی کہ اسے درست کرلے اور نہ ایک موزے میں، ابن عبدالبر کہتے ہیں اہلِ علم نے اس بارے حضرت عائشہ کی رائے قبول نہیں کی، حضرات علی اور ابن عمر سے بھی ایسا کرنا مروی ہے تو یا تو انہیں اس نہی کا علم نہ ہوسکا یا پھر اسے تنزیہ پر محمول کیا یا ایک جوتا پہن کر تھوڑی دیر ہی چلے ہوں گے کہ جس وجہ سے منع کیا گیا اس کا خطرہ نہ ہوگا، شسع اس سیر (یعنی پھندنا سا) کو کہتے ہیں جس میں جوتے کا پٹہ ڈالا جاتا ہے جبکہ شراک تسمہ کو کہتے ہیں دونوں اگر ٹوٹے ہوں تو چال بگڑ سکتی ہے، عیاض کہتے ہیں بعض سلف سے ایک جوتے یا موزے میں چلنے کا اثر منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں یا اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ تھوڑی دیر ایسا کیا ہوگا کہ چال پر اثر نہ پڑا ہوگا

(لا یمش) کے ساتھ تقیید سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر (مثلا) کھڑے ہونا جب دوسرے جوتے کی درستگی کرا رہے ہوں، جائز سمجھتے ہیں اس بارے اختلاف ہے عیاض نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ دوسرا اتار کر کھڑا ہو، اگر وہ گرم زمین میں ہے یا ایسی جگہ جہاں ننگے پاؤں چلنے سے ضرر لاحق ہو سکتا ہے حتی کہ اس کی اصلاح کرا لے اور اگر ایسا نہیں (کہ زمین گرم یا اس میں کوئی باعثِ ضرر چیز نہیں) تو (دوسرا جوتا بھی اتار کر) ننگے پاؤں چلے، ابن عبد البر کہتے ہیں فتویٰ کے اعتبار سے یہی صحیح ہے اکثر علماء اسی پر ہیں، صورتِ جلوس کیلئے متعرض نہیں ہوئے (کہ آیا ایک جوتا پہنے بیٹھا جا سکتا ہے یا نہیں؟) بظاہر اس کا جواز ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ علتِ نہی وہی جو ذکر ہوئی (کہ تا کہ چلنے سے چال نہ بگڑے یا کوئی تکلیف نہ پہنچے تو بیٹھنے کی حالت میں یہ اندیشہ نہیں لہذا جائز ہے) ہاں اگر اعضاء کے درمیان بے انصافی کی علت ملحوظ رکھیں تو وہ یہاں بھی موجود ہے۔

(لينعلهما جميعا) بقول ابن عبد البر قدمین مراد ہیں اگرچہ کلام میں ان کا ذکرِ سابق موجود نہیں اور یہ لغتِ عرب میں مشہور ہے قرآن میں ایک جگہ ضمیر استعمال ہوئی ہے جبکہ سابق میں اس کا مرجع موجود نہیں چونکہ سیاق کی اس پر دلالت تھی (مثلا: إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، میں ضمیر) ، نووی نے (ينعلهما) کا یاء کی پیش کے ساتھ ضبط کیا، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں ان کا تعاقب کیا اور لکھا اہلِ لغت (نعل) یعنی عین کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں اس پر زیر بھی محکی ہے لیکن اہلِ لغت نے (أَنْعَلَ رِجْلَهُ) بھی کہا ہے یعنی (أَلْبَسَهَا نَعْلا) پاؤں کو جوتا پہنایا، (نَعَّلَ دابتَهُ) یعنی اس کی نعل لگوائی، صاحب المحکم لکھتے ہیں: (أنعلَ الدابة و البعير و نَعَّلَهما) عیاض نے حدیثِ عمر میں یوں ہی ضبط کیا جس میں گزرا: (إن غسان تُنعِلُ الخيل) یعنی تائے مضموم کے ساتھ اى (تجعل لها نعالا) انہیں نعلیں لگوا رہے ہیں! حاصل یہ کہ اگر ضمیر قدمین کیلئے ہے تو پیش اور زبر دونوں جائز ہیں اور اگر نعلین کے لئے ہیں تب زبر ہی متعین ہے۔

(أو ليحفهما) اکثر کے ہاں یہی ہے مؤطا کی ابو مصعب سے روایت میں ہے: (أو ليخلعهما) مسلم میں بھی یہی ہے موطا کے تمام نسخوں میں وہی جو بخاری میں ہے نووی کہتے ہیں دونوں روایتیں صحیح ہیں، ابو مصعب کی روایت میں جو واقع ہے اس میں ضمیر نعلین کی طرف راجع ہے کیونکہ نعل کا ذکر پہلے گزرا ہے، تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس میں لباس کا ہر وہ حصہ داخل کیا جا سکتا ہے جو جوڑا ہے مثلا موزے، آستینوں سے ایک بازو کا نکال لینا اور دوسرا پہنے رکھنا اسی طرح ایک کندھے پر چادر ڈالنا اور دوسرا ننگا رکھنا، یہ بات خطابی نے لکھی بقول ابن حجر ابن ماجہ نے حدیثِ باب محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کی جس میں یہ الفاظ ہیں: (لا يَمْشِ أحدُكم في نعلٍ واحدةٍ ولا خُفٍّ واحدٍ) یہ مسلم کے ہاں بھی حضرت جابر، احمد کے ہاں حضرت ابو سعید اور طبرانی کے ہاں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، آستین سے ایک ہاتھ نکال لینے کو ایک جوتا یا موزہ پہننے کے ساتھ ملحق کرنا بعید ہے الا یہ کہ عدل بین الجوارح اور ترکِ شہرت کو ملحوظ رکھیں اسی طرح ایک کندھے پہ چادر ڈالنے کا معاملہ ہے۔

اسے ابوداؤد اور ترمذی نے (اللباس) میں نقل کیا۔

40 - باب لاَ يَمْشِي فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ (ایک جوتا پہنے ہوئے مت چلے)

سوائے ابوذر کے سب کے ہاں یہ ترجمہ سابقہ سے پہلے ہے دونوں قابلِ توجیہ ہیں۔

- 5856حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُحْفِهِمَا جَمِيعًا أَوْ لِيَنْعَلْهُمَا جَمِيعًا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا تم میں سے کوئی ایک پاؤں میں جوتا پہن کر نہ چلے بلکہ چاہیے کہ دونوں جوتے پہنے یا دونوں اتار دے۔

(لتكن اليمنى الخ) بقول ابن تین ابن وضاح نے دعوی کیا ہے کہ یہ حصہ مدرَج ہے اور حدیث کا مرفوع حصہ (بالشمال) تک منتہی ہو جاتا ہے۔(أولهما، آخرهما) دونوں کو نصب کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اس طور کہ کان کی خبر ہیں یا بطورِ حال اور خبر (تنعل)اور (تنزع) ہو، دونوں کو مذکر نعل اور خف کے اعتبار سے ذکر کیا گیا، ابن عربی کہتے ہیں حسی طور پر دائیں سے ابتداء کرنا تمام اعمالِ صالحہ میں مشروع ہے اس لئے کہ اعضاء میں زیادہ قوت ہوتی ہے اور شرعاً اس وجہ سے کہ داہنے اعضاء کی تقدیم مندوب ہے، نووی لکھتے ہیں ہر اس فعل میں جو تکریم اور زینت کے باب سے ہو، دائیں طرف سے آغاز مستحب ہے جبکہ جو افعال ان کی ضد و معاکس ہیں مثلاً بیت الخلاء میں دخول، جوتے یا موزے اتارنا، مسجد سے خروج اور استنجاء وغیرہ جیسے جو بھی مستقذَر افعال ہیں ان میں بائیں کے ساتھ ابتدا ہے، کتاب الطہارۃ میں اس موضوع کی کثیر بحث حدیثِ عائشہ (كان يُعجبه التيمّن)کی شرح کے اثناء گزری ، حلیمی لکھتے ہیں جوتے اتارتے ہوئے بائیں کے ساتھ آغاز کی وجہ یہ ہے کہ جوتے پہننا کرامت ہے (یعنی باعثِ تکریم) کہ اس میں پاؤں کی حفاظت ہے تو جب یمنی یسریٰ سے اکرم ہے تو پہننے میں یمنیٰ سے اور اتارتے وقت یسریٰ سے آغاز کیا گیا تا کہ اس کرامت میں یمنی کا حصہ اکثر اور ادوَم ہو، ابن عبد البر کہتے ہیں جس نے پہلے بایاں جوتا پہنا اس نے برا کیا کیونکہ یہ سنت کی مخالفت ہے لیکن اسے حرام قرار نہ دیا جائے گا ، دیگر کہتے ہیں چاہئے کہ امرِ نبوی کے مطابق ہی کیا جائے ممکن ہے ابن عبد البر کی مراد یہ ہو کہ جس نے اکھٹے انہیں پہن لیا اور یسریٰ کے ساتھ ابتداء کرلی تو اب شرع یہ نہیں کہتی کہ جوتے اتارے پھر مامور بہ ترتیب کے ساتھ دوبارہ پہنے کہ اب اس کا محل فوت ہو گیا (آئندہ سے احتیاط کرے) عیاض وغیرہ نے اس امرِ نبوی کے استحباب پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

اسے مسلم، ترمذی اور ابو داؤد نے (اللباس) میں نقل کیا۔

- 41 باب قِبَالاَنِ فِي نَعْلٍ وَمَنْ رَأَى قِبَالاً وَاحِدًا وَاسِعًا

(ہر جوتے کے دو دو تسمے، بعض نے ایک کو بھی کافی سمجھا)

(و من رأى - - واسعا) يعني جائزاً ، قِبال زمام یعنی وہ بکل ہے جس میں شِسع باندھا جاتا ہے جو پاؤں کی دو انگلیوں کے درمیان ہوتا ہے (یعنی پھندنا ڈالنے کی جگہ، پرانے زمانہ کے جوتوں میں ہر دو انگلیوں کیلئے یہ پٹہ سا ہوتا ہوگا جسے باندھنے کیلئے بھی ایک پھندنا ہوگا)

- 5857حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ نَعْلَ النَّبِيِّ ﷺ

كَانَ لَهَا قِبَالاَنِ .

طرفاه 3107، - 5858

ترجمہ: حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک کے نعلین مبارکین کے دو تسمے تھے۔

ابن سکن عن فربری کے نسخہ میں ہمام کی بجائے ہشام مذکور ہے مگر جماعت کی روایت اولیٰ ہے۔ (أن نعلی الخ) کشمیہنی کے ہاں مفرد کا لفظ ہے۔ (قبالان) ابن سعد نے عفان عن ہمام سے یہ جملہ مزاد کیا: (مِنْ سبتٍ ليس عليهما شَعْرٌ) احمد نے عفان سے اس زیادت کے بغیر نقل کیا ہے، سبت کی تفسیر حدیث میں موجود ہے (یعنی اس مذکورہ زیادت میں)

- 5858حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ طَهْمَانَ قَالَ خَرَجَ إِلَيْنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بِنَعْلَيْنِ لَهُمَا قِبَالاَنِ فَقَالَ ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ هَذِهِ نَعْلُ النَّبِيِّ ﷺ

(سابقہ) طرفاه 3107، - 5857

شیخ بخاری محمد، ابن مقاتل ہیں جو عبد اللہ بن مبارک سے روای ہیں۔ (فقال ثابت الخ) بقول اسماعیلی یہ مرسل ہے ابن حجر کی رائے ہے کہ صورۃً یہ ارسال ہے کیونکہ ثابت نے یہ تصریح نہیں کی کہ حضرت انس نے اس کی خبر دی تو اگر ثابت نے یہ بات حضرت انس کی موجودی میں کہی ہے اور حضرت انس نے اس پر ان کی تقریر کی تو عیسی بن طہمان کا اس کا حضرت انس سے اخذ عرضاً ہوا لیکن یہ روایت الخمس میں ابن (یہ ابی احمد ہونا چاہئے آگے یہی ہے) احمد زبیری عن عیسی بن طہمان کے طریق سے گزری جس سے اس احتمال کی نفی ہوتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أخرج إلينا أنسٌ نعلين جرداوتَيْنِ لهما قبالان)تو ثابت بنانی نے مجھے بعد ازاں بیان کیا کہ یہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ عیسی نے حضرت انس سے صرف اخراجِ نعلین روایت کیا اور نبی اکرم کی طرف ان کی اضافت کا ذکر عیسی عن ثابت عن انس کے طریق سے ہے، اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ ابو احمد کے طریق کا اخراج اولی تھا، گویا ان کے ذہن سے نکل گیا کہ یہ طریق گزر چکا ہے بخاری کی عادت ہے کہ اگر موصول طریق صحیح ہے تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے (اس حدیث کا) ایسا طریق وارد کرنے سے ممتنع نہیں ہوتے جو ظاہراً مرسل ہو، ترمذی نے شمائل میں اور ابن ماجہ نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت تخریج کی کہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین کے دو قبال تھے، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ پر حدیث کی دلالت اس جہت سے ہے کہ نعل کا لفظ پاؤں میں پہنے گئے کے مجموع پر صادق آتا ہے اور جو ترجمہ کا رکنِ ثانی ہے تو اس جہت سے کہ شئ کا شئ سے تقابل توزیع کا فائدہ دیتا ہے تو (مفہوم یہ ہے کہ) ہر پاؤں کے جوتے کا ایک قبال ہے (تو دو جوتوں کے دو قبال ہوئے یہ نہیں کہ ہر جوتے کے دو دو قبال تھے) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ بلکہ بخاری نے بعض سلف سے وارد کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ بزار اور الصغیر میں طبرانی نے حضرت ابو ہریرہ سے حضرت انس کی اس حدیث کا مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی: (و كذا لأبي بكر و عمر و أولُ مَنْ عَقَدَ عُقدةً عثمانُ بن عفان)() اس کی سند کے رجال ثقات ہیں نسائی کے ہاں اس کا شاہد بھی ہے جسے محمد بن سیرین عن عمرو بن اوس سے اس کا مثل نقل کیا البتہ حضرت عثمان کا ذکر نہیں کیا۔

- 42 باب الْقُبَّةِ الْحَمْرَاءِ مِنْ أَدَمٍ (چمڑے کا سرخ خیمہ)

اَدم رنگی ہوئی کھال کو کہتے ہیں گویا اسے قبہ بنائے جانے سے قبل حمرہ کے ساتھ رنگا گیا تھا۔

- 5859 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ فِي قُبَّةٍ حَمْرَاءَ مِنْ أَدَمٍ وَ رَأَيْتُ بِلاَلاً أَخَذَ وَضُوءَ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسُ يَبْتَدِرُونَ الْوَضُوءَ فَمَنْ أَصَابَ مِنْهُ شَيْئًا تَمَسَّحَ بِهِ وَمَنْ لَمْ يُصِبْ مِنْهُ شَيْئًا أَخَذَ مِنْ بَلَلِ يَدِ صَاحِبِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۴) .أطرافه 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566، 5786

یہ اوائل کتاب الصلاۃ میں بتمامہ مشروحا گزری ہے وہاں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تخریج کیا تھا۔

- 5860 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ قَالَ أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الأَنْصَارِ وَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۳۶) .أطرافه 3146، 3147، 3528، 3778، 3793، 4331، 4332، 4333، 4334، 4337، 6762، - 7441

یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جیسے بتمامہ کتاب الخمس میں ابوالیمان ہی کے حوالے سے بعینہ اسی طریق کے ساتھ نقل کیا، کرمانی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال نہیں کہ قبہ سرخ تھا لیکن کافی ہے کہ بعض ترجمہ پر دال ہے اور بخاری اکثر یہ کرتے ہیں، ابن حجر کے بقول یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شائد انہوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا اور یہ قربِ عہد کیلئے (یعنی ابھی پہلی حدیث میں حمراء کا چونکہ لفظ گزرا) جس قصہ کا حضرت انس سے تذکرہ کیا وہ غزوہ حنین اور جس کا ذکر ابوجحیفہ نے کیا وہ حجۃ الوداع کے موقع پر تھا اور دونوں کے مابین دو برس کی مدت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ وہی قبہ ہوگا کیونکہ آپ کی عادت نہ تھی کہ زینت کی خاطر مخواہ سامان بدلتے پھریں اور جب ابوجحیفہ نے دوسرے موقع میں اس کا سرخ ہونا ذکر کیا ہے تو پہلے موقع پر اسکا یہی ہونا اولیٰ ہے۔

(و قال الليث الخ) حدیث کے اس جملہ کو الگ کر کے لیث کے لفظ پر اسے نقل کیا، حدیث کی مفصل شرح غزوہ حنین کے باب میں ذکر ہو چکی ہے، اسماعیلی نے روایتِ لیث کو رمادی کے طریق سے موصول کیا جو کہتے ہیں :(حدثنا أبو صالح حدثنا الليث حدثني يونس) اسی طرح حرملہ عن ابن وہب (أخبرني يونس) سے، مسلم نے بھی اسے حرملہ سے تخریج کیا۔

- 43 باب الْجُلُوسِ عَلَى الْحَصِيرِ وَنَحْوِهِ (چٹائی وغیرہ بچھالینا)

- 5861حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ فَجَعَلَ النَّاسُ يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا فَأَقْبَلَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۷) .أطرافه 729، 730، 924، 1129، 2011، - 2012

سند میں معتمر بن سلیمان، عبید اللہ عمری اور سعید مقبری ہیں اس میں تین مدنی تابعین ہیں، اس میں ابن ابوشیبہ کی شریح بن ہانی کے طریق سے روایت کا ضعف ہے جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا آیا نبی اکرم حصیر پر نماز پڑھ لیتے تھے؟ جبکہ اللہ کہتا ہے: (وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا)[الإسراء: ۸] تو کہنے لگیں آپ حصیر پر نماز ادا نہ کرتے تھے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ اس نفی کو مداومت پر محمول کیا جائے لیکن شریح نے آیت سے جو ذکر کیا وہ اسکے لئے خادش ہے، اس حدیث عائشہ کی شرح کتاب الصلاۃ میں گزر چکی ہے! بخاری نے اوائل الصلاۃ میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب الصلاة على الحصير) اور اس کے تحت یہ حدیثِ انس لائے جس میں (آنجناب کے اپنے گھر میں تشریف آوری اور پھر افرادِ خانہ کی نفل نماز میں آپ کی امامت کا ذکر کرتے ہوئے) کہتے ہیں (فقمت إلى حصير لنا قد اسودّ مِن طُولِ مَا لُبس) اس بارے وہیں بحث ہوئی تھی، (يحتجر) کا معنی ہے کہ اپنے لئے ایک حجرہ نما جگہ (یعنی علامتی طور پر) بنالینا، کہا جاتا ہے: (حجرت الأرض واحتجرتها) جب ایسی علامت بنا لے جو غیر کو وہاں سے روکے، کشمیہنی کے نسخہ میں یہ (يحتجز) ہے۔ (فإن الله لا يمل الخ) اس سے متعلق بحث بھی کتاب الایمان میں گزری اور یہ کہ ملال (یعنی اللہ کی نسبت سے اس لفظ کا استعمال) قبول یا ترک کا کنایہ ہے یا اس کا اطلاق علی سبیل المشاکلہ ہوا (جیسے قرآن میں ہے: وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللهُ)۔ (ما دام) یعنی عامل مدت العمر تک اس پر کار بند رہے، تمام ازمنہ تک دوام مراد نہیں کشمیہنی کے نسخہ میں (ما داوم) ہے تب اس کا فاعل عامل ہے۔

- 44 باب الْمُزَرَّرِ بِالذَّهَبِ (سونے کے بٹن لگوانا)

- 5862 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ أَنَّ أَبَاهُ مَخْرَمَةَ قَالَ لَهُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدِمَتْ عَلَيْهِ أَقْبِيَةٌ فَهُوَ يَقْسِمُهَا فَاذْهَبْ بِنَا إِلَيْهِ فَذَهَبْنَا فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي مَنْزِلِهِ ، فَقَالَ لِي يَا بُنَيَّ ادْعُ لِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْظَمْتُ ذَلِكَ فَقُلْتُ أَدْعُو لَكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِجَبَّارٍ .فَدَعَوْتُهُ فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرٌ بِالذَّهَبِ فَقَالَ يَا مَخْرَمَةُ هَذَا خَبَأْنَاهُ لَكَ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھئے) أطرافه 2599، 2657، 3127، 5800، - 6132

(و قال اللیث الخ) اسے احمد نے ابونضر ہاشم بن قاسم عن لیث سے موصول کیا، اسماعیلی کے ہاں کامل بن طلحہ کے حوالے سے: (حدثنا اللیث) نقل کیا کچھ صفحات قبل یہ موصولا گزری ہے اسی طرح کتاب الھبہ میں بھی۔ (و علیه قباء الخ) محتمل ہے یہ اس کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو جب ریشم اور سونے کو مردوں کیلئے حرام کر دیا گیا تو پھر اس میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو ان میں سے کچھ مباح قرار دیتے ہیں، اگر یہ تحریم کے بعد کا واقعہ ہے تب تاویل یہ کرنا ہوگی کہ پہننے کے لئے نہیں بلکہ اسلئے عطا کیا کہ اس سے انتفاع اٹھائیں یا خواتین کو پہنا دیں۔ (یا بنی إنه لیس بجبار) یہ حضرت مخرمہ کے صحتِ ایمان پر دال ہے اگرچہ ذکر کیا گیا ہے کہ تھوڑے سخت مزاج اور بدخلق آدمی تھے (بوڑھے تھے اور بوڑھے عموما ایسے ہی ہوتے ہیں، ہمارے دور کے بوڑھوں کو نہیں دیکھتے کس طرح لڑکوں بالوں کو مسجدوں سے بدکاتے ہیں اور کھانے کو دوڑتے ہیں) اس سے آنجناب کی تواضع اور اپنے اصحاب کے ساتھ آپکا تلطف بھی عیاں ہوا۔

علامہ انور باب(المزرر بالذھب) کے تحت کہتے ہیں محمد نے السیر الکبیر میں تصریح کی ہے کہ سونے کے بٹن جائز ہیں، مولانا گنگوہی کہتے تھے جو سونے کے بٹن مخیط بالثوب ہوں (یعنی جنہیں کپڑے میں ڈال کر سی لیا گیا ہو) وہ جائز ہیں کیونکہ وہ ثوب کے تابع ہوئے اور جو اس سے منفصل ہوئے وہ جائز نہیں، زر کا اردو میں ترجمہ: گھنڈی کیا ہے۔

- 45 باب خَوَاتِیمِ الذَّهَبِ (سونے کی انگوٹھیاں)

خاتم کی جمع ، بغیر یاء کے بھی مستمل ہے اسی طرح خیاتیم بھی، خیاتم بھی ہے، خاتم میں آٹھ لغات ہیں: تاء کی زبر اور زیر، سوم: ختام، چہارم: ختیوم، پنجم: ختم، ششم: خاتام، ہفتم: خاتیام، ہشتم، ختیام، ابن حجر نے اپنے اشعار میں انہیں جمع کیا پھر دو مزید اشعار میں مزید تین ضبط بھی ذکر کئے جو یہ ہیں: خاَ تام اور خاتیام اور ایک کی بابت ان کا شعر ہے:(و ھمز مفتوح تاء تاسع الخ)، اس کے تحت تین احادیث ذکر کیں۔

- 5863حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ يَقُولُ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنْ سَبْعٍ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلْقَةِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالإِسْتَبْرَقِ وَالدِّيبَاجِ وَالْمِيثَرَةِ الْحَمْرَاءِ وَالْقَسِّيِّ وَآنِيَةِ الْفِضَّةِ وَأَمَرَنَا بِسَبْعٍ بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلاَمِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 6222، 6235، - 6654

یہاں نواہی کا ذکر اوامر پر مقدم ہے الجنائز کے اوائل میں یہ ابو ولید عن شعبہ سے اوامر کی تقدیم کے ساتھ گزری لیکن نواہی

میں سے میاثر کا ذکر ساقط تھا، اس میں بغیر شک کے (خاتم الذھب)تھا، المظالم میں اسے سعید بن عمر ربیع عن شعبہ سے نقل کیا مگر اس میں منہیات کا ذکر ہی نہیں کیا، الطب میں اسے حفص بن عمر عن شعبہ سے روایت کیا اور نواہی میں (آنیة الذھب) کا ذکر نہیں کیا اور اوامر میں سے فقط تین ذکر کیے اس میں بھی (خاتم الذھب) ہے، الادب کے آخر میں سلیمان بن حرب عن شعبہ کے طریق سے بھی یہ ہے لیکن قسی اور آنیہ ذہب مذکور نہیں اور استبرق کی بجائے سندس ہے، الأیمان والنذ ور میں غندر عن شعبہ سے صرف اِبرار المقسم پر اقتصار ہے تو سارا تغایرِ سیاق صرف شعبہ سے مختلف طرق کے حوالوں سے ہے دیگر کی اشعث سے روایت بھی ان کے ہاں موجود ہے چنانچہ الاشربہ میں اسے ابوعوانہ عن اشعث کے حوالے سے تخریج کیا اس میں اوامر کا ذکر مقدم ہے اور تاماً مذکور ہے اس میں ہے: (و نھانا عن خواتیم الذھب) ابواحوص عن اشعث کے طریق سے بھی یہی نقل کیا یہ یہاں کے ترجمہ کے عین مطابق ہے، الاستئذان کے شروع میں اسے جریر عن شعبہ کے طریق سے بھی اسی طرح نقل کیا وہاں: (و نھی عن تختُّم الذھب) ہے اللباس میں بھی ثوری کے حوالے سے مختصراً گزری جس میں (نھانا عن المیاثر و عن القسی) ہے، باب (المیثرة الحمراء) میں ان کی روایت سے (أمر نا بسبع) ہے تو اسکے تحت عیادت، اتباعِ جنائز اور تشمیتِ عاطس کا بیان کیا پھر (و نھانا عن سبع) ذکر کر کے (خاتم الذھب) اور (آنیة الذھب) ذکر نہیں کیے تو یہ ہیں بخاری میں اس حدیث کے کل طرق، منہیات کی بابت اکثر بحث کتاب اللباس میں ہے، (آنیة الفضة) کی بحث الاشربہ میں گزری جہاں تک اوامر ہیں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ باب ہے، ان کا بسط کتاب الادب میں ہوگا۔

- 5864 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ . وَقَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعَ النَّضْرَ سَمِعَ بَشِيرًا مِثْلَهُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے سونے کی انگشتری سے منع فرمایا۔

(عن خاتم الخ) کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عن لبس خاتم الخ)۔ (و قال عمرو) یہ ابن مرزوق ہیں۔ (أنبأنا شعبة) اس اسناد کو قتادہ کے نضر جو ابن انس بن مالک ہیں، سے بیانِ سماع کے سبب ذکر کیا اسی طرح نضر کے بشیر بن نہیک سے سماع کی صراحت ہے اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ابوقلابہ رقاشی، قاسم بن اصبغ نے اپنی مصنف میں محمد بن غالب بن حرب دونوں عمرو بن مرزوق سے، کے حوالے سے نقل کیا ہے ابوداؤد طیالسی کی شعبہ سے روایت میں بھی قتادہ کے نضر سے سماع کی صراحت ہے اسے اسماعیلی نے بھی اسی طرح تخریج کیا، ابن دقیق العید لکھتے ہیں صحابی کا کسی اوامر ونواہی کی بابت خبر دینا تین مراتب پر ہے: ایک یہ کہ وہ امر یا نہی کا صیغہ لائے، دوم کہے کہ ہمیں نبی اکرم نے یہ کرنے یا فلاں فعل سے رکنے کا حکم دیا، یہ بھی عمل پیرا ہونے کے لحاظ سے پہلے مرتبہ کی طرح ہے صرف اس جہت سے اس سے نازل ہے کہ ممکن ہے جسے انہوں نے امر خیال کیا وہ امر نہ ہو البتہ یہ احتمال صحابہ کی عدالت اور لغوی مدلولات سے ان کی معرفت کے مدنظر مرجوح ہے، تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ مجہول کے صیغے استعمال کر کے کہیں ہمیں اس کا حکم کیا گیا یا فلاں سے منع کیا گیا، یہ دوم کی طرح ہے اس سے اس احتمال کے سبب نازل ہے کہ ممکن ہے آمر و ناہی نبی اکرم کے سوا کوئی اور ہو (مگر یہ بھی مرجوح ہے) جب یہ سب متقرر ہے تو سونے کی انگشتری پہننے کی یہ نہی صرف مردوں کے ساتھ مختص ہے خواتین کے

لئے اس کی اباحت پر اجماع ہے بقول ابن حجر ابن ابی شیبہ نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نجاشی نے نبی اکرم کو زیورات تحفہ میں بھیجے جس میں سونے کی انگشتری تھی آپ نے اسے اعراض کرنے والے انداز میں پکڑا پھر اپنی نواسی امامہ کو بلوایا اور فرمایا اسے پہن لو، ابن دقیق لکھتے ہیں بظاہر یہ نہی تحریمی ہے یہی ائمہ کا قول ہے اور اسی پر معاملہ مستقر ہوا، عیاض کہتے ہیں ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی بابت جو تختمِ ذہب (یعنی سونے کی انگشتری پہننا) منقول ہے یہ شذوذ ہے، اشبہ یہ ہے کہ انہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا ان کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوا اسی طرح حضرت خباب کے بارہ میں گزرا جسے دیکھ کر ابن مسعود نے کہا تھا کہ ابھی اسے اتار دینے کا وقت نہیں آیا؟ کہنے لگے آج کے بعد آپ مجھے یہ پہنے نہ دیکھیں گے گویا وہ بھی اس نہی سے ناواقف تھے جب علم ہوا تو رجوع کر لیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے اس کے پہننے کی یہ نہی کراہتِ تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی جیسے یہی بات ریشم کی بات بھی بعض نے کہی، لکھتے ہیں یہ تحریم بارے اختلاف کو مقتضی ہے لہذا تحریم پر دعوائے اجماع کے یہ مناقض ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں تاویل یہ ممکن ہے کہ کراہتِ تنزیہی کے قائلین آخر کار ختم ہو گئے اور بعد ازاں سبھی اس کے حرام ہونے پر جمع ہو گئے صحابہ کی ایک جماعت کی بابت منقول ہے کہ سونے کی انگشتری پہنا کرتے تھے ان میں سعد بن ابو وقاص، طلحہ بن عبید اللہ اور صہیب سمیت چھ یا سات افراد ذکر کئے، ابن ابی شیبہ نے بھی حضرت حذیفہ، جابر بن سمرہ اور عبید اللہ بن یزید خطمی سے اس کا نحو نقل کیا، حمزہ بن ابو اسید سے ناقل ہیں کہ ہم نے ابو اسید کے سامنے سونے کی انگشتری اتاری،

اس ضمن میں سب سے غریب جو حضرات براء سے منقول ہوا جو نہی کے راوی بھی ہیں ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ ابو السفر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا، شعبہ عن ابو اسحاق سے بھی اس کا مثل مروی ہے اسے بغوی نے الجعدیات میں نقل کیا احمد نے محمد بن مالک کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا بتلایا کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ مال تقسیم کیا تو مجھے یہ عطا کی اور فرمایا: (البس ما کَسَاکَ الله و رسولُه) (کہ پہنو جو تمہیں اللہ اور اس کا رسول پہنائیں) حازمی کہتے ہیں اس کی سند قوی نہیں اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے، ابن حجر کہتے ہیں اگر حضرت براء کے نزدیک نسخ ثابت ہوتا تو نبی پاک کے بعد اسے نہ پہنتے جب کہ اس سے نہی کی بالاتفاق صحیح روایت انہی سے مروی ہے تو ان کی روایت اور فعل کے درمیان تطبیق اس طرح ہوگی کہ یا تو یہ نہی (ان کی رائے میں) تنزیہی تھی یا نبی اکرم کے آپ کو فرمان: (البس ما کساک الله و رسوله) سے وہ اسے اپنی خصوصیت سمجھے، یہ حازمی کے اس قول سے اولی ہے کہ شائد براء کو نہی کا علم نہ ہو سکا (کہ وہ تو خود نہی کے راوی ہیں) دوسرے احتمال کی تائید احمد کی روایت میں مذکور یہ عبارت کرتی ہے کہ لوگ حضرت براء سے کہا کرتے تھے آپ سونے کی انگشتری کیوں پہنتے ہیں حالانکہ نبی اکرم نے اس سے منع کیا ہے؟ تو وہ انہیں یہ حدیث بیان کرتے اور کہتے تم مجھے نبی اکرم کی پہنائی چیز سے کیونکر روکتے ہو؟ نہی کی ادلہ میں سے جو یونس سے زہری عن ابو ادریس (عن رجل له صحبة) سے روایت کیا کہتے ہیں ایک شخص نبی اکرم کی مجلس میں بیٹھا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو نبی پاک نے شاخ اس کے ہاتھ میں ماری اور فرمایا اسے اتار دو، باب (لبس الحریر) میں مذکور احادیث کا عموم کہ ریشم اور سونے کی بابت فرمایا یہ میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اسی طرح عبداللہ بن عمرو کی مرفوع روایت جس میں فرمایا جو میری امت کا شخص اس حال میں فوت ہوا کہ سونا پہنا کرتا

تھا اللہ تعالیٰ نے اس پر جنت کا سونا حرام کر دیا، اسے احمد اور طبرانی نے تخریج کیا، باب کی تیسری حدیثِ ابن عمر میں مذکور سے سونے کی انگشتری پہننے کے جواز کے نسخ پر دلالت ملتی ہے، اس سے استدلال ہوا ہے کہ سونا قلیل ہو یا کثیر، مردوں پر حرام ہے کیونکہ انگشتری میں تھوڑا سا سونا ہی لگا ہوتا ہے، یہ بھی کہ تمام احوال میں اس کا استعمال حرام ہے لیکن بالفرض اگر اچانک حملہ ہوا اور اس کے پاس بس ایسی تلوار ہے جس کے قبضہ پر یا مثلاً ڈھال میں کوئی کڑا وغیرہ سونے کا ہے تو اس کا استعمال جائز ہے، جب جنگ ختم ہو جائے تو اس کا انتقاض ہو جائے گا کہ یہ سب جنگ کا متعلقہ سامان ہے انگشتری کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس حدیث کو مسلم نے (اللباس) اور نسائی نے (الزينة) میں نقل کیا۔

- 5865حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ مِمَّا يَلِي كَفَّهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ فَرَمَى بِهِ وَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ أَوْ فِضَّةٍ

أطرافه 5866، 5867، 5873، 5876، 6651، - 7298.

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے سونے کی انگشتری بنوائی اور اسکا نگ کف کی جانب کیا تو لوگوں نے بھی بنوالیں تب اسے چھوڑ دیا اور چاندی کی بنوالی۔

یحیٰی سے مراد قطان ہیں، آمدہ باب میں اس کی شرح ہوگی۔ (من ذهب الخ) راوی کو شک ہے اگلے باب میں جزم ہے جس میں (من فضة) ہے اس سے اگلے میں (من ورق) ہے، ورق کی واؤ مفتوح اور راء مکسور ہے اس کا اِسکان بھی جائز ہے، صغانی نے..... (آگے خالی جگہ ہے، محشی لکھتے ہیں شائد یہاں: فتحها، تھا کیونکہ آگے ایک اور اعراب ذکر کر کے کہا: یہ چار لغات ہوئیں) واؤ پر کسرہ اور راء پر سکون بھی منقول ہے تو یہ چار لغات ہوئیں ایک پانچویں لغت (رقة) بھی ہے جیسے وعد /عدة ، بعض نے کہا ورق (کا لفظ) مصکوک (یعنی ڈھالی ہوئی بشکلِ درہم) کے ساتھ خاص ہے جب کہ رقۃ اعم ہے۔

اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

- 46 باب خَاتَمِ الْفِضَّةِ (چاندی کی انگوٹھی)

- 5866حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ مِمَّا يَلِي كَفَّهُ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَاتَّخَذَ النَّاسُ مِثْلَهُ فَلَمَّا رَآهُمْ قَدِ اتَّخَذُوهَا رَمَى بِهِ وَقَالَ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَدًا ثُمَّ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ الْفِضَّةِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَلَبِسَ الْخَاتَمَ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ حَتَّى وَقَعَ مِنْ عُثْمَانَ فِي بِئْرِ أَرِيسَ

أطرافه 5865، 5867، 5873، 5876، 6651، - 7298

ترجمہ: سابقہ ہے، اس میں مزید یہ ہے کہ اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کرایا لوگوں نے بھی اس جیسی بنوالیں یہ دیکھ کر اسے ترک کر دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا پھر چاندی کی بنوالی، لوگوں نے بھی، ابن عمر کہتے ہیں آپ کے بعد اسے ابو بکر پھر عمر اور پھر عثمان نے پہنا حتی کہ حضرت عثمان سے یہ اریس کنویں میں گر گئی۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (فاتخذ الناس مثله) محتمل ہے کہ مثلیت سے مراد چاندی کا بنا ہونا جس میں یہ مذکور نقش بھی ہو، یا ممکن ہے مطلق اتخاذ (یعنی پہننا) مراد ہو۔ (فرمی به و قال الخ) جویریہ عن نافع کی روایت میں ہے کہ منبر پر چڑھے حمد وثناء کے بعد فرمایا میں نے اسے بنوایا تھا مگر اب کبھی نہ پہنوں گا، مغیرہ بن زیاد کی روایت میں ہے کہ پھینک دی تو محتمل ہے اس وجہ سے ایسا کیا ہو کہ سب نے مشارکت کر لی یا اس وجہ سے کہ یہ سونے کی تھی اور عین اسی وقت مردوں پر اسے حرام کر دیا گیا، اس کی تائید عبد اللہ بن دینار کی ابن عمر سے مختصر روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے سونے کی انگشتری پہنی پھر اسے پھینک دیا اور فرمایا کبھی نہ اسے پہنوں گا۔ (فاتخذ الناس الخ) ابن عمر کی حدیث میں اس بابت کوئی منع یا کراہت منقول نہیں، آگے حدیثِ انس میں اس کا بیان موجود ہے۔ (حتی وقع من عثمان في بئر أريس الخ) اریس بروزنِ عظیم ہے یہ مسجدِ قباء کے قریب ایک کنواں تھا، آگے باب (نقش الخاتم) میں عبید اللہ بن نمیر عن عبید اللہ عمری کی روایت میں یہ عبارت آئے گی: (ثم كان في يد أبي بكر) پھر حضرات عمر اور عثمان کی نسبت سے بھی یہی ذکر کیا، اس میں ہے ایک مرتبہ حضرت عثمان بئر اریس پر بیٹھے تھے، ابن سعد انصاری نے بخاری کی سند سے نقل کیا: (ثم كان في يد عثمان ست سنين) (یعنی چھ برس حضرت عثمان کے ہاتھ میں رہی) آگے دونوں متفق ہیں ابو داؤد اور نسائی کی مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے اس کے آخر میں مذکور ہے کہ پھر حضرت عثمان نے ایک انگشتری بنوائی جس میں محمد رسول اللہ نقش کرایا تو اس کے ساتھ مہر لگایا کرتے تھے، طبقات ابن سعد میں علی بن حسین کے حوالے سے اس کا شاہد مرسل بھی ہے، مسلم کی ایوب بن موسی عن نافع سے روایت میں بھی حدیثِ عبید اللہ بن عمر عن نافع کا نحو ہے مزید یہ بھی کہ یہی وہ ہے جو معیقیب سے بئر اریس میں گری، اس سے ظاہر ہوا کہ جن روایات میں حضرت عثمان کی نسبت سے اسکا کنویں میں گرنا مذکور ہے تو یہ نسبت مجازی ہے یا اسکا عکس کہ معیقیب کو پکڑائی کہ کاغذات میں مہر لگا دیں اور انہی کے ہاتھ میں ہو کہ بے دھیانی میں گر پڑی یا پھر انہوں نے حضرت عثمان کو واپس کر دی اور ان سے گر پڑی ہو، اول حدیثِ انس کے موافق ہے نسائی نے مغیرہ بن زیاد بن نافع سے یہ حدیث روایت کی اور آخر میں کہا: (و في يد عثمان ست سنين من عمله فلما كثُرَتْ عليه دَفَعَه إلى رجل مِنَ الأنصار فكان يَخْتِمُ به) (یعنی حضرت عثمان کے پاس جب امورِ خلافت کی کثرت ہوئی تو یہ انگوٹھی ایک انصاری کو دیدی [گویا اسے اپنا سیکرٹری بنالیا] تو وہ شاہی خطوط پر اس سے مہر لگایا کرتا تھا) اس میں ہے کہ ایک دن یہ انصاری حضرت عثمان کے کنویں کی طرف نکلے تو یہ گر پڑی بہت ڈھونڈا مگر نہ ملی۔

47- باب (بلا عنوان)

5867 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عُمَرَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَنَبَذَهُ فَقَالَ لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا .فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

(سابقہ) .أطرافه 5865، 5866، 5873، 5876، 6651، - 7298

(فنبذہ) مالک نے عبداللہ سے یہی نقل کیا اسے ثوری نے عبداللہ سے اتم سیاق کے ساتھ روایت کرتے ہوئے سابقہ روایتِ نافع کی مانند ذکر کیا، یہ الاعتصام میں آئے گی احمد اور نسائی نے بھی اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار سے اسی طرح نقل کیا۔

- 5868حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ أَنَّهُ رَأَى فِي يَدِ رَسُولِ اللَّهِ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ يَوْمًا وَاحِدًا ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اصْطَنَعُوا الْخَوَاتِيمَ مِنْ وَرِقٍ وَلَبِسُوهَا فَطَرَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمَهُ فَطَرَحَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ تَابَعَهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ وَزِيَادٌ وَشُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ مُسَافِرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أُرَى خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ

ترجمہ: انس کہتے ہیں انہوں نے نبی پاک کے ہاتھ مبارک میں صرف ایک دن چاندی کی انگوٹھی دیکھی یہ دیکھ کر کہ لوگوں نے بھی اس طرح کی بنوالی ہیں نبی پاک نے اسے ترک کر دیا تو لوگوں نے بھی پھینک دیں۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (أنه رأى فى يد الخ) زہری نے حضرت انس سے اسی طرح نقل کیا شیخین ان کے طریق سے تخریج پر متفق ہیں، وہ اس میں غلطی کی طرف منسوب کئے گئے ہیں کیونکہ معروف یہ ہے کہ جس انگشتری کو آپ نے پھینکا تھا یہ وہ جو سونے سے آپ نے بنوائی تھی جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں اس کی تصریح ہے، نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں تمام محدثین اسے زہری کا وہم گردانتے ہیں کیونکہ مطروح سونے کی انگوٹھی تھی، بعض نے ان کی بات کی تاویل بھی کی، آگے اس کا ذکر ہوگا، ابن حجر کہتے ہیں حاصلِ کلام تین جواب ہیں: اول اسماعیلی نے دیا جو اسے نقل کر کے لکھتے ہیں اگر یہ خبر محفوظ ہے تو اس کی تاویل یہ کرنا چاہئے کہ وہ انگوٹھی چاندی ہی کی تھی مگر سونے جیسا رنگ تھا تو جب لوگوں نے بھی اسی طرح کی انگوٹھیاں بنوالیں تو یہ آپ کو اچھا نہ لگا لہذا ترک کر دی، دوم جس کی طرف بھی اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ آپ نے بطورِ تزین اسے (یعنی چاندی کی انگشتری) پہنا تھا جب عام لوگوں نے بھی چاندی کی انگشتریاں اختیار کر لیں تو آپ نے اسے ترک کر دیا، جب مہر لگانے کے لئے ضرورت پڑی تو پھر بنالی، اسی پر محب طبری نے مہلب کا قول نقل کر کے جزم کیا اور ذکر کیا کہ ان کا قول تکلف ہے، کہتے ہیں بظاہر لوگوں نے زینت کے لئے ہی انگشتریاں پہنی تھیں تو آپ نے اپنی انگشتری اتار ڈالی تا کہ وہ بھی ایسا کریں پھر ضرورت کے تحت بعد میں دوبارہ پہن لی تا کہ مہر لگانے کا کام دے اس ضمن میں باب (اتخاذ الخاتم) میں بیہقی کا جواب ذکر کیا جائے گا، تیسرا جواب جو ابن بطال نے دیا یہ ہے کہ ابن شہاب نے قتادہ، ثابت اور عبدالعزیز بن صہیب کی روایات کی مخالفت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ چاندی کی انگوٹھی دستِ مبارک میں مسلسل رہی آپ مہر لگانے کا کام اسی سے لیتے تھے بعد میں خلفاء نے بھی اس سے یہی کام لیا تو جماعت کی روایت پر ہی فیصلہ ہے اور یہ زہری کا وہم ہے لیکن مہلب کہتے ہیں ایسی تاویل ممکن ہے جس سے زہری سے وہم کی نفی ہو پائے اگرچہ وہم (قرار دینا) اظہر ہے، وہ یہ کہ محتمل ہے کہ جب آپ نے سونے کی بنی انگوٹھی اتار دینے کا عزم کیا تو (ساتھ ہی) چاندی کی انگشتری تیار کرالی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بادشاہوں، عمال اور

لشکروں کے امراء کی طرف لکھے خطوط میں مہر لگانے کی ضرورت کے پیش نظر اس سے مستغنی نہ ہو سکتے تھے تو جب آپ نے چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو لوگوں نے بھی آپ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ایسا کر لیا تب آپ نے سونے کی انگشتری اتار دی لوگوں نے بھی یہی کیا، بقول ابن حجر اس جواب کا بوداپن مخفی نہیں، اسماعیلی کا جواب اقرب ہے حالانکہ یہ امر اس کے لئے خادش ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ دو دفعہ آپ نے چاندی کی انگوٹھیاں بنوائیں، عیاض نے بھی ابن بطال کی تاویل کی مانند نقل کرتے ہوئے کہا بعض کا قول ہے کہ تطبیق یہ ممکن ہے کہ جب آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوانے کی تحریم کا عزم کیا تو چاندی کی انگوٹھی بنوالی اور جب اسے پہنا اس دن اسے لوگوں کو دکھلایا تاکہ وہ اس کی اباحت جان لیں پھر آپ نے سونے کی انگوٹھی اتاری اور انہیں اس کی تحریم کی بابت آگاہ کیا تو لوگوں نے بھی اپنے سونے کی انگوٹھیاں اتار دیں، تو ان کا قول: (فطرح خاتمه و طرحوا خواتيمهم) میں سونے کی انگوٹھی کی طرف اشارہ ہے اگرچہ اس کا ذکرِ سابق موجود نہیں

عیاض کہتے ہیں یہ تاویل سائغ تھی اگر روایت مجملاً ہوتی پھر اشارہ کیا کہ زہری کی روایت اس تاویل کی متحمل نہیں بنائی سکتی مگر نووی اس تاویل پر خوش ہیں جو لکھتے ہیں یہ صحیح تاویل ہے حدیث میں اس کے مانع کوئی شئ نہیں کہتے ہیں جہاں تک ان کے قول: (فصنع الناس الخواتيم من الورق فلبسوها) کا تعلق ہے پھر کہا: (فطرح خاتمه فطرحوا خواتيمهم) تو محتمل ہے کہ جب ان کے علم میں یہ بات آئی کہ نبی اکرم اپنے لئے چاندی کی ایک انگشتری تیار کرانا چاہتے ہیں تو انہوں نے بھی چاندی کی انگشتریاں خرید لیں اور سونے کی جو تھیں وہ ان کے پاس موجود رہیں جیسا کہ آپ کی انگوٹھی بھی آپ کے پاس رہی تا آنکہ چاندی کی تیار ہوگئی تب اسے اتار دیا تو انہوں نے بھی یہی کیا اھ، کرمانی بھی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں حدیث میں مذکور نہیں کہ اتاری گئیں انگشتری چاندی کی تھی بلکہ وہاں مطلقاً ذکر ہے تو یہ اس امر پہ محمول ہے کہ وہ سونے کی تھی یا اس امر پر کہ آپ کا نقش خاتم پر منقوش نہ تھا (اور چونکہ مہر لگانے کے لئے ضرورت اس نقش والی انگوٹھی کی تھی لہذا سابقہ جو چاندی کی تھی، کو اتار دیا) کہتے ہیں تطبیق جو بھی ہو، راوی کی طرف وہم منسوب نہیں کرنا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں ایک چوتھی توجیہ بھی ممکن ہے کہ اس میں تغییر اور نہ زیادتِ اتخاذ ہے کہ آپ نے برائے زینت سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی جب عام لوگوں نے آپ کی تبع میں ایسا کرنا شروع کر دیا اس موقع پر اتفاق سے اس کی تحریم بھی نازل ہوگئی تو اسے اتار دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا لوگوں نے بھی یہی کیا اس کے بعد صراحت کے ساتھ آپ نے سونے کی انگوٹھی پہننے کی تحریم بیان کی جیسا کہ سابقہ باب میں گزرا پھر جب مہر لگانے کے لئے انگوٹھی کی ضرورت پیش آئی تو چاندی کی بنوالی اور اس میں اپنا اسمِ گرامی نقش کرایا لوگوں نے بھی آپ کے نام کے نقش والی انگوٹھیاں بنوالیں جس پر آپ نے اسے بھی اتار دیا اور لوگوں نے بھی کیونکہ لوگوں کے بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوانے سے وہ مقصد ہی فوت ہوگیا تھا جس کے لئے انگشتری بنوائی تھی جب یہ ساری انگوٹھیاں پھینکی جا چکیں تو مہر لگانے کی غرض سے اپنی خاص انگوٹھی کو زیرِ استعمال لے آئے، اسی طرف عبدالعزیز بن صہیب عن انس کی روایت میں مذکور آپ کا قول اشارہ کرتا ہے جو آگے باب (الخاتم فی الخنصر) میں آرہا ہے کہ ہم نے ایک انگوٹھی بنوائی ہے جس میں ایک نقش بھی بنوایا ہے کوئی اور وہ نقش نہ بنوائے تو شائد بعض جنہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا یا ایسے جنہیں علم تو تھا مگر ان کے دلوں میں ایمان راسخ نہ تھا، منافقین وغیرہ انہوں نے اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوالیں تو اب یہ صورتحال پیش آئی جو مذکور ہوئی اور آپ نے غصہ کے عالم میں اس انگوٹھی کو اتار پھینکا،

کرمانی نے بھی مختصراً اسی طرف اشارہ دیا زہری کا قول کہ انہوں (یعنی حضرت انس) نے ایک دن اسے آپ کے ہاتھ مبارک میں دیکھا، اس کے منافی نہیں اور نہ آمدہ باب کی روایتِ حمید میں یہ مذکور اس کے معارض ہے کہ حضرت انس سے پوچھا گیا کیا نبی اکرم نے انگوٹھی بنوائی؟ فرمایا ایک رات آپ نے نماز عشاء میں تاخیر کی حتی کہ کہا: (فکأني أنظر إلي وبيص خاتمه) تو یہ بھی اسی پر محمول ہے کہ اسی رات کا یہاں ذکر کیا ہے اور یہ بقیہ دن بھی آپ کے ہاتھ میں رہی پھر اس دن کے آخر میں اسے اتار دیا، نسائی نے جو مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اور اسے تین دن پہنے رکھا تو اس کے اور اس حدیثِ انس کے مابین دو میں سے ایک امر کے ساتھ تطبیق دی جائے گی، اگر کہیں کہ حدیثِ انس میں زہری کا قول: (خاتم من ورق) سہو ہے اور درست (خاتم من ذهب) ہے تو (يوما واحدا) حضرت انس کی رؤیت کا ظرف ہوگا نہ کہ پہننے کی مدت کا اور ابن عمر کا قول (ثلاثة أيام) مدتِ لبس کا ظرف ہے، اگر کہیں اس میں وہم نہیں اور سابق الذکر تطبیق اختیار کریں تو سونے کی انگوٹھی پہننے کی مدت تین ایام ہے جیسا کہ ابن عمر کی اس روایت میں ذکر ہوا اور چاندی کی پہلی انگوٹھی کے پہننے کی مدت ایک دن تھی جیسے حدیثِ انس میں ہے پھر جب لوگوں نے آپ جیسے نقش والی انگوٹھیاں اتار دیں تو چاندی کی انگوٹھی کو پھر سے پہن لیا جو وفات تک آپ کے پاس رہی۔

(تابعه ابراهيم الخ) ابراہیم جو زہری مدنی ہیں، کی روایتِ متابعت مسلم، احمد اور ابوداؤد نے یونس بن یزید کی روایت کے بمثل موصول کی صرف بعض الفاظ مختلف ہیں زیاد جو کہ ابن سعد بن عبدالرحمٰن خراسانی نزیلِ مکہ پھر نزیلِ یمن ہیں، کی یہ روایتِ متابعت بھی مسلم نے موصول کی ابوداؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا شعیب کی روایت اسماعیلی نے موصول کی ابوداؤد نے ذکر کیا۔ (و قال ابن مسافر الخ) یہ تعلیق میں نے ابوذر کے نسخہ میں نہیں دیکھی سوائے نسفی کے باقیوں کے ہاں موجود ہے ابوداؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا اسے اسماعیلی نے سعید بن عفیر عن لیث عن ابن مسافر جو عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں، عن زہری عن انس کے طریق سے موصول کیا اس میں (أرىٰ) کا لفظ نہیں تو گویا یہ بخاری کی جانب سے ہے اسماعیلی لکھتے ہیں ابن شہاب سے اسے موسی بن عقبہ اور ابن ابی عتیق نے بھی روایت کیا ہے پھر سلیمان بن بلال عنہما کے حوالے سے حدیثِ ابراہیم بن سعد کی مثل اسے تخریج کیا، باب کی دونوں حدیثوں سے صحابہ کرام کی اتباعِ رسول میں مبادرت ظاہر ہوتی ہے تو جسے تائید نبوی حاصل ہوتی اسے برقرار رکھتے وگرنہ ممتنع ہوتے ابن عمر کی روایت سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ آپ وارث نہیں بنائے جاتے وگرنہ اپنے ورثاء کو یہ دے دیتے، نووی نے یہی لکھا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے یہ (آپ کے ذاتی مال سے نہ بنی ہو بلکہ) بیت المال سے بنی ہو اور آپ کے اتارنے پر واپس وہیں پہنچا دی گئی ہو تا کہ اس سے انتفاع ہو پائے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سرکاری انگوٹھی (اس پر قیاس کرتے ہوتے تمام سرکاری اشیاء) جس کا ایک استعمال ہے کو کسی امین کے زیرِ حفاظت رکھنا چاہیئے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ تھوڑے سے مال کا بھی اگر ضیاع ہو تو اس کی طلب و تلاش میں سستی نہ کرنا چاہیئے بالخصوص اگر وہ اہلِ خیر کے اثر سے ہو، اس میں بحث ہے جو آگے آ رہی ہے۔

علامہ انور باب (فطرح رسول الله ﷺ خاتمه) کے تحت کہتے ہیں یہاں راوی سے غلطی ہوگئی کہ پھینکی گئی انگوٹھیوں کے ضمن میں چاندی کی انگوٹھیوں کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ سونے کی تھیں، جب ان کی خطا متبین ہو چکی ہے تو تاویل کرنا خلافِ واقع ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً نبی اکرم نے سونے کی انگشتری بنوائی لوگوں نے بھی بنوالیں تو آپ نے اسے اتار دیا پھر چاندی کی بنوائی اسے نہ اتارا، مسلم

۲/۱۹۶ میں ہے کہ نبی اکرم کے ہاتھ مبارک میں ایک روز چاندی کی انگوٹھی رہی کہتے ہیں لوگوں نے بھی چاندی کی انگوٹھیاں بنوالیں تو نبی اکرم نے اسے اتار دیا، یہ بھی وہم ہے درست وہی جو ہم نے ذکر کیا۔

اسے بھی مسلم نے (اللباس) میں نقل کیا۔

48 - باب فَصِّ الْخَاتَمِ (چاندی کا نگینہ)

جوہری لکھتے ہیں فص فائے مفتوح کے ساتھ ہے عام لوگ زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں دوسرے اہل لغت نے اسے بھی ایک لغت قرار دیا ہے بعض نے پیش کے ساتھ بھی کہا المثلث میں ابن مالک اسی پر چلے ہیں۔

علامہ انور باب (فص الخاتم) کے تحت کہتے ہیں بعض رواۃ نے کہا کہ آپکا فص حبشی تھا دوسروں نے کہا وہ چاندی کا تھا بعض نے تعدد کے ساتھ اس کی تاویل کی جبکہ بعض نے یہ رائے اختیار کی کہ اس کے حبشی ہونے سے مراد یہ ہے کہ حبشہ کی صنعت (و طرز) پر تھا۔

5869 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ هَلِ اتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ أَخَّرَ لَيْلَةً صَلاَةَ الْعِشَاءِ إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ خَاتَمِهِ قَالَ إِنَّ النَّاسَ قَدْ صَلَّوْا وَنَامُوا وَإِنَّكُمْ لَمْ تَزَالُوا فِي صَلاَةٍ مَا انْتَظَرْتُمُوهَا

أطرافه 572، 600، 661، 847 -.

ترجمہ: انس سے سوال کیا گیا کیا نبی پاک نے انگشتری پہنی؟ کہا ایک رات آپ نے آدھی رات کے وقت نماز عشاء پڑھائی پھر ہماری طرف رخِ انور کیا گویا ابھی تک میں آپکی انگشتری کی چمک دیکھ رہا ہوں، فرمایا (کثیر) لوگوں نے نمازیں ادا کرلیں اور سو گئے اور تم نماز میں ہی ہو جب تک اس کے انتظار میں ہو۔

کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت میں اس کی شرح گزر چکی ہے، وبیص بریق کے وزن و معنی پر ہے عبد العزیز کی روایت میں (بریقہ) آئے گا، قتادہ عن انس سے (بیاضہ) منقول ہے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ حضرت انس نے اپنا بایاں ہاتھ بلند کیا، اسے مسلم اور نسائی نے نقل کیا ان کی ایک روایت میں ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کی طرف اشارہ کیا۔

5870 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ حُمَيْدًا يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ خَاتَمُهُ مِنْ فِضَّةٍ وَكَانَ فَصُّهُ مِنْهُ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ سَمِعَ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 65، 2938، 5872، 5874، 5875، 5877، 7162 -.

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں نبی پاک کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اسکا نگ بھی اسی کا تھا۔

(من فضة) ابوداؤد کی زہیر بن معاویہ عن حمید سے روایت میں ہے: (من فضةٍ کلّه) تو یہ اس بارے نص ہے کہ ساری کی ساری چاندی کی بنی تھی ابوداؤداور نسائی نے جوایاس بن حارث بن معیقیب عن جدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا کئی دفعہ وہ میرے ہاتھ میں ہوتی، کہتے ہیں معیقیب نبی اکرم کی انگوٹھی کے نگران تھے، تو یہ تعدد پر محمول ہے ابن سعد نے اس کا مکحول سے ایک شاہدِ مرسل بھی نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم کی انگوٹھی چاندی کے نکل والے لوہے کی تھی اس کا نگ ظاہر تھا (یعنی باہر کی جانب) ایک اور مرسلِ ابراہیم نخعی سے بھی اس کا مثل ہے ایک تیسرا سعید بن عمرو بن سعید بن عاص کے حوالے سے ہے کہ خالد بن سعید یعنی ابن عاص، آئے اور ان کے ہاتھ میں انگشتری تھی نبی اکرم نے پوچھا یہ کیا ہے؟ اسے اتار دو، انہوں نے اتار دی وہ لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا، پوچھا اس کا نقش کیا ہے؟ کہا: (محمد رسول الله) کہتے ہیں تو خود وہ پہن لی، ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن عمرو مذکور سے منقول ہے یہ کہ واقعہ خالد کے بھائی عمرو بن سعید کا ہے اس کے الفاظ آگے باب (هل يجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر) میں ذکر ہوں گے۔

(و کان فصه منه) مسلم اور اصحابِ سنن کی ابن وہب عن یونس عن زہری سے نقل کردہ روایت اس کے معارض نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم کی انگشتری چاندی کی تھی اور اس کا نگ حبشی تھا کیونکہ یا تو یہ تعدد پر محمول ہے تب حبشی کا مفہوم یہ ہے کہ بلادِ حبشہ سے لایا گیا کوئی پتھر تھا یا (لون الحبشة) پر ہونا مراد ہے یا جزع یا عقیق تھا کیونکہ انہیں بھی حبشہ سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ وہی ہو جس کی بابت یہاں مذکور ہے کہ اسکا فص اسی سے تھا اور حبشہ کی طرف اس کی نسبت اس میں موجود کسی صفت کی وجہ سے یا تو اسکی بناوٹ یا نقش۔ (و قال يحيى الخ) اس تعلیق سے حمید کے حضرت انس سے سماع کا اثبات مقصود ہے یہ المواقیت میں بھی معلقا ہی گزری ہے وہاں اس کے موصول کرنے والوں کا ذکر کیا تھا، اسماعیلی نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا اس حدیث کا اس ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں بنتا، جواب دیا گیا کہ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ خاتم تبھی کہلائے گی جب اس میں نگ لگا ہو اگر بلا نگ کے ہے تو حلقہ کہیں گے، ابن حجر کہتے ہیں لیکن دوسرے طریق میں ہے کہ اس انگشتری کا فص اسی سے تھا (یعنی علیحدہ سے کوئی پتھر وغیرہ نہ تھا) تو شائد ان حضرات کا رد مراد ہے جو کہتے ہیں خاتم وہی ہوتی ہے جس کا نگ کوئی دیگر شیٔ ہو، اسکی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ خالد بن قیس عن قتادہ عن انس سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (فصاغ رسول الله ﷺ خاتما حلقةً من فضة) میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ اشارہ دیا کہ پہلی روایت کا اجمال دوسری کی تبیین پر محمول ہے۔

49 - باب خَاتَمِ الْحَدِيدِ (لوہے کی انگوٹھی)

5871 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ سَهْلاً يَقُولُ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ جِئْتُ أَهَبُ نَفْسِي فَقَامَتْ طَوِيلاً فَنَظَرَ وَصَوَّبَ فَلَمَّا طَالَ مُقَامُهَا فَقَالَ رَجُلٌ زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ قَالَ عِنْدَكَ شَيْءٌ تُصْدِقُهَا قَالَ لاَ قَالَ انْظُرْ. فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ وَاللَّهِ إِنْ وَجَدْتُ شَيْئًا قَالَ اذْهَبْ

فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ قَالَ لَا وَاللَّهِ وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ مَا عَلَيْهِ رِدَاءٌ فَقَالَ أُصْدِقُهَا إِزَارِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِزَارُكَ إِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ وَإِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ فَتَنَحَّى الرَّجُلُ فَجَلَسَ فَرَآهُ النَّبِيُّ ﷺ مُوَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ فَقَالَ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ سُورَةُ كَذَا وَكَذَا لِسُوَرٍ عَدَّدَهَا قَالَ قَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۵۰۹) .أطرافه 2310، 5029، 5030، 5087، 5121، 5126، 5132، 5135 ، 5141، 5149، 5150، 7417

گویا ان کی شرط پر اس ضمن میں کوئی روایت ثابت نہیں (تو اس مذکور پر اکتفاء کیا) اس میں اس کی صفت پر جو بھی ہو، کے جوازِ لبس کی دلالت ہے اصحابِ سنن۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے جو عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص آیا اس نے (خاتم من شبه) (ایک خاردار نبات جس کے پھول سرخ ہوتے ہیں) پہنی ہوئی تھی نبی اکرم نے یہ دیکھ کر فرمایا: (مالی أجدُ منك ريح الأصنام) (یعنی میں تم سے بتوں کی بو پا رہا ہوں) اس پر اس نے اتار دی پھر آیا اور لوہے کی انگوٹھی پہنی تھی، فرمایا: (مالی أری علیك حلیة أهل النار) اس نے پوچھا پھر یا رسول اللہ کس چیز کی بنواؤں؟ فرمایا چاندی کی بنوا لو اور ایک مثقال پورا نہ ہو (یعنی مثقال سے کم وزن ہو) اس کی سند میں ابوطیبہ ہے ان کا عبد اللہ بن مسلم مروزی ہے ابو حاتم رازی کہتے ہیں ان کی حدیث لکھ لی جائے مگر قابلِ احتجاج نہیں ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں غلطی اور مخالفت کر جاتے تھے، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ ممانعت اس انگشتری کی جو خالص لوہے کی ہو، کتاب الاحجار میں تیفاشی نے لکھا کہ فولاد (یعنی لوہے) کی انگشتری (مطردة للشيطان) (یعنی شیطان کو بھگانے والی) ہے اگر اس پر چاندی کا نکل کر لیا جائے، یہ تغایر حکم کا مؤید ہے۔

(و لو خاتما من حديد) سے لوہے کی انگوٹھی پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے مگر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ جوازِ اتخاذ سے جوازِ لبس لازم نہیں کہ محتمل ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ آیا گھر میں موجود ہے تاکہ عورت اسکی قیمت سے انتفاع اٹھائے۔

50 - باب نَقْشِ الْخَاتَمِ (انگوٹھی کا نقش)

علامہ انور باب (نقش الخاتم) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کی انگوٹھی کا نقش تھا: (کفیٰ بالموت واعظا) (یعنی وعظ ونصیحت کیلئے موت ہی کافی ہے) ابو حنیفہ کی انگوٹھی کا نقش یہ تھا: (قل الخير و إلا فليصمت) اس سے دلالت ملی کہ وہ اپنی انگشتریوں پر اپنے نام نقش نہ کراتے تھے۔

5872 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى رَهْطٍ أَوْ أُنَاسٍ مِنَ الْأَعَاجِمِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَا

يَقْبَلُونَ كِتَابًا إِلَّا عَلَيْهِ خَاتَمٌ فَاتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكَأَنِّي بِوَبِيصٍ أَوْ بِبَصِيصِ الْخَاتَمِ فِي إِصْبَعِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِي كَفِّهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 65، 2938، 5870، 5874، 5875، 5877، 7162

شیخ بخاری ابن حماد جبکہ سعید، ابن ابی عروبہ ہیں۔(أو أناس) راوی کا شک ہے۔(من الأعاجم) ایک باب بعد شعبہ عن قتادۃ کی روایت میں ہے:(إلی الروم)۔(فقیل له) ابن سعد کے مرسل طاوس میں ہے کہ قریشیوں نے یہ بات کہی تھی۔(نقشه محمد رسول الله) ابن سعد نے محمد بن سیرین سے مرسل روایت میں (محمد) سے قبل بسم اللہ کا بھی اضافہ کیا، مگر اس زیادت میں ان کی متابعت نہیں کی گئی اسے انہوں نے طاوس، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور سالم بن ابی الجعد وغیرہم کے مراسیل سے بھی وارد کیا مگر ان کے ہاں یہ زیادت موجود نہیں، دوسری روایتِ ابن عمر میں بھی یہ مذکور نہیں عبدالرزاق نے جو معمر عن عبداللہ بن محمد بن عقیل سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک انگوٹھی نکال کر دکھلائی اس میں شیر کی تمثال بنی ہوئی تھی، کہا یہ نبی اکرم پہنا کرتے تھے تو یہ مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ ضعیف بھی ہے کیونکہ ابن عقیل مختلف فیہ ہیں جب منفرد ہوں اور یہاں تو وہ مخالفت بھی کر رہے ہیں، بفرضِ ثبوت ممکن ہے کہ نہی سے قبل ایک مرتبہ اسے پہنا ہو۔(أو فی کفه) یہ راوی کا شک ہے شعبہ کی روایت میں (فی یده) ہے اگلے باب کی روایت میں(فی خنصره) ہے۔

- 5873حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اتَّخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ وَكَانَ فِي يَدِهِ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُثْمَانَ حَتَّى وَقَعَ بَعْدُ فِي بِئْرِ أَرِيسَ نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 5865، 5866، 5867، 5876، 6651، - 7298

یہ باب (خاتم الفضة) میں مشروح ہو چکی ہے۔

- 51 باب الْخَاتَمِ فِي الْخِنْصَرِ (چھنگلی میں انگوٹھی پہننا)

گویا مسلم، ابوداؤد اور ترمذی کی ابو بردہ بن ابوموسی عن علی سے منقول روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے منع کیا کہ اس میں اور اس میں انگوٹھی پہنوں یعنی سبابہ اور درمیانی، آگے ذکر ہوگا کہ آپ نے دونوں ہاتھوں کی چھنگلیوں میں انگوٹھی پہنی ہے۔

- 5874حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ صَنَعَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ إِنَّا اتَّخَذْنَا خَاتَمًا وَنَقَشْنَا فِيهِ نَقْشًا فَلَا يَنْقُشْ عَلَيْهِ أَحَدٌ

قَالَ فَإِنِّی لَأَرَی بَرِیقَهُ فِی خِنْصَرِهِ

أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5875، 5877، 7162.

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے انگوٹھی بنوائی اور فرمایا ہم نے انگوٹھی بنوائی ہے اور اس میں ایک نقش بھی کھدوایا ہے کوئی اس جیسا نقش نہ کھدوائے، کہتے ہیں گویا میں اسکی چمک آپ کی چھنگلی میں دیکھ رہا ہوں۔

(فلا ینقش علیه أحد) کشمیہنی کے ہاں (ینقشن) ہے، آپ کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نقش میں آپکا اسم و وصف تھا اور یہ نقش اس لئے کھدوایا تھا تا کہ سرکاری خطوط پر اس کے ساتھ مہر لگائیں تو اگر دوسروں کے پاس بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں ہوتیں تو مقصود فوت ہو جاتا۔

52 - باب اتِّخَاذُ الْخَاتَمِ لِیُخْتَمَ بِهِ الشَّیْءُ أَوْ لِیُکْتَبَ بِهِ إِلَی أَهْلِ الْکِتَابِ وَغَیْرِهِمْ

(غیر مسلموں کے نام مکتوبات میں لگانے کیلئے مہر بنوانا)

خطابی لکھتے ہیں انگوٹھی پہننا عربوں کی عادت نہ تھا جب نبی اکرم کا ارادہ بنا کہ بادشاہوں کو خط لکھیں تب انگوٹھی بنوائی اور یہ (اولین انگوٹھی) سونے کی تھی پھر اسے ترک کر دیا کہ اس میں زینت وفتنہ کا اندیشہ تھا آپ اس کا نگ ہتھیلی کی جانب رکھتے تھے تا کہ یہ تزین سے ابعد ہو (گویا زینت کیلئے آپ نے انگوٹھی نہیں پہنی مقصد تو صرف مہر لگانے کیلئے اس کا استعمال تھا اور حفاظت کے لئے ہاتھ میں پہنے رکھتے البتہ اس کی ممانعت ثابت نہیں کیونکہ صحابہ کرام نے بھی انگوٹھیاں پہنی ہیں) ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں ان کا یہ دعوی کہ عربوں کے ہاں انگوٹھیاں معروف نہ تھیں باعث تعجب ہے، عرب اس کا استعمال کرتے تھے بقول ابن حجر یہ بات محتاجِ ثبوت ہے وگرنہ صرف مہر لگانے کیلئے انگوٹھی کا استعمال خطابی کی بات کے رد میں کافی نہیں طحاوی نے ابو ریحانہ کی حدیث جسے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے بھی تخریج کیا جس میں ہے نبی اکرم نے انگوٹھی پہننے سے منع کیا مگر ذی سلطان (یعنی صاحبانِ اقتدار و رؤسائے قبائل وغیرہ) کیلئے، کے نقل کے بعد لکھا بعض حضرات اس کی بناء پر باقیوں کیلئے انگوٹھی پہننا مکروہ قرار دیا ہے دوسروں نے ان کی مخالفت کی اور مباح قرار دیا، ان کی حجت حضرت انس کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم نے جب انگوٹھی اتار پھینکی تو باقیوں نے بھی اتار پھینکیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہدِ نبوی میں وہ حضرات بھی انگوٹھی پہنتے تھے جو ذی سلطان نہ تھے، اگر کہا جائے یہ منسوخ ہے ہم کہیں گے اس میں منسوخ صرف سونے کی انگوٹھی پہننا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یا نبی اکرم کی انگشتری کے نقش والی انگشتریاں پہننا جیسا کہ اس کی تقریر گزری

پھر انھوں نے صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ ان میں سے ایسے حضرات نے بھی انگوٹھیاں پہنیں جو ذی سلطان نہ تھے البتہ حدیثِ ابو ریحانہ کا جواب نہیں دیا، ظاہر یہ ہے کہ (اس حدیث کی بنا پر) غیرِ ذی سلطان کیلئے انگوٹھی پہننا خلاف اولیٰ ہے کیونکہ یہ ایک نوع کی تزیین ہے اور مردوں کے شایانِ شان یہ ہے کہ تزین سے احتراز کریں اور جو جواز پر دال روایات ہیں وہ اس نہی کے تحریمی ہونے سے صارف ہیں، اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم نے زیب وزینت اور انگوٹھی سے منع فرمایا، یہ بھی محتمل ہے کہ (ذو سلطان) سے مراد سلطنتِ اکبر (یعنی بادشاہت یا حکمرانی) نہ ہو بلکہ ہر وہ جس کے پاس کوئی

ذمہ داری ہے اور اسے مکتوب شکل میں ہدایات جاری کرنا پڑتی ہیں اور ان پر مہر لگانے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہاں (خاتم) سے مراد وہ شئ ہو جو مہر لگانے کے کام آئے (جیسے آجکل کی مہریں ہیں) لہذا اسے پہنے رکھنا ایک فضول کام ہے لیکن ایسی انگشتری جو مہر لگانے میں استعمال نہیں کی جاتی اور وہ چاندی کی ہے صرف برائے زینت بنوائی گئی ہے وہ اس نہی میں داخل نہیں، اسی پر ان حضرات کا حال محمول ہوگا جن کے بارہ میں نقل کیا کہ ذی سلطان نہ ہونے کے باوجود انگوٹھی پہنی ہے، اس کی تائید بعض ایسے حضرات کی انگوٹھیوں میں موجود نقش کی صفت سے ملتی ہے جو ایسی صفت نہ تھی جس سے مہر لگائی جاسکے، مالک سے اس حدیثِ ابوریحانہ کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے اسے ضعیف قرار دیا اور کہا صدقہ بن یسار نے سعید بن مسیب سے پوچھا (کہ کیا میں انگوٹھی پہن لوں؟) تو انہوں نے کہا پہن لو اور سب کو بتلا دو کہ میں نے تمہیں یہ فتوی دیا ہے

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں ابوالفتح یعمری نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ آپ نے سن سات میں انگوٹھی بنوائی تھی دوسروں نے جزم کیا کہ یہ سن چھ کا واقعہ ہے! تطبیق یہ دی جائے گی کہ سن چھ کے اواخر اور سات کے اوائل میں یہ ہوا کیونکہ انگوٹھی آپ نے اس وقت بنوائی تھی جب بغرضِ تبلیغ بادشاہوں کو خطوط لکھنے کا ارادہ بنایا اور یہ کام معاہدہ حدیبیہ کے تحت ہونے والی مدتِ صلح میں کیا تھا جو ۶ ھ کے ذی القعدہ میں ہوئی تھی آپ کی مدینہ کو واپسی ذوالحجہ میں ہوئی اور سات ہجری کے ماہِ محرم میں سفراء کو روانہ کیا اور ظاہر ہے انگوٹھی اس سے قبل بنوالی تھی۔

- 5875 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الرُّومِ قِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَنْ يَقْرَءُوا كِتَابَكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَخْتُومًا فَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكَأَنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5877، 7162 -

ابن بطال لکھتے ہیں امام مالک سے سوال کیا گیا کیا نگ والی جہت ہتھیلی کی طرف کی جائے؟ کہنے لگے نہیں، ابن بطال کہتے ہیں نگ کے اوپری یا نچلی جانب کرنے کی بابت کوئی امر و نہی موجود نہیں، بعض نے لکھا نبی اکرم کے ایسا کرنے میں حکمت یہ تھی کہ اس امر کا اظہار تھا کہ انگوٹھی آپ نے ازرہِ زینت نہیں پہنی ہے ابوداؤد نے ابن عباس سے ایک روایت میں نبی اکرم کی انگوٹھی کے نگ کا اوپر کی جانب ہونا بھی نقل کیا ہے، آگے اس کا ذکر ہوگا۔

- 53 باب مَنْ جَعَلَ فَصَّ الْخَاتَمِ فِي بَطْنِ كَفِّهِ

(اگر نگینے کا رخ کف کی جانب کیا)

- 5876 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ جَعَلَ فَصَّهُ فِي بَطْنِ كَفِّهِ إِذَا لَبِسَهُ فَاصْطَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ

مِنْ ذَهَبٍ فَرَقِيَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ اصْطَنَعْتُهُ وَإِنِّي لاَ أَلْبَسُهُ فَنَبَذَهُ فَنَبَذَ النَّاسُ .قَالَ جُوَيْرِيَةُ وَلاَ أَحْسِبُهُ إِلاَّ قَالَ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى

.أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 6651، - 7298

(سابق ہے، اس میں مزید یہ ہے جویریہ کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ انہوں نے کہا آپ کے داہنے ہاتھ میں تھی)

جویریہ سے ابن اسماء اور عبد اللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (اصطنع الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (و یجعل) ہے حدیث کی شرح باب (خاتم الفضة) میں گزر چکی ہے۔ (قال جویریة و لا أحسبه الخ) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابوذر اپنی روایت میں لکھتے ہیں بخاری کی صرف اسی روایت ہی میں مذکور ہے کہ آنجناب کس ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے بقول داؤدی جویریہ نے جزم کے ساتھ یہ بات نہیں کہی اسکے خلاف پر توافقِ روایات اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اسے محفوظ نہیں رکھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی یہ کلام متعقب ہے کیونکہ یہ ظنِ مذکور شیخ بخاری موسی کی طرف سے ہے ابن سعد نے اسے مسلم بن ابراہیم سے اور اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن عبد اللہ بن محمد بن اسماء، دونوں جویریہ سے، تخریج کیا دونوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی مسلم نے بھی یہی عقبہ بن خالد عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر سے سونے کی انگوٹھی بنوانے کے قصہ میں ذکر کیا اس میں ہے: (وجعله في يده اليمنى) اسے ترمذی اور ابن سعد نے موسی بن عقبہ عن نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (صنع النبي ﷺ خاتما من ذهب فتختَّم به في يمينه) اس میں ہے کہ پھر آپ منبر پر بیٹھے اور فرمایا میں نے یہ انگوٹھی اپنے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی، پھر اسے اتار دیا، آپ کے یہ صریح الفاظ رافعِ التباس ہیں، موسی بن عقبہ اَثبات وثقات میں سے ہیں ابن عدی نے جو محمد بن عبد الرحمٰن بن ابولیلی اور ابو داؤد نے عبد العزیز بن ابی رواد، دونوں نافع عن ابن عمر سے، نقل کیا کہ نبی اکرم بائیں ہاتھ میں انگشتری پہنتے تھے تو ابو داؤد اس کے بعد لکھتے ہیں اسے ابن اسحاق اور اسامہ بن زید نے نافع سے (فی یمینہ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن اسحاق کی روایت ابو الشیخ نے کتاب اخلاق النبیؐ میں تخریج کی اسی طرح روایتِ اسامہ بھی، اسے محمد بن سعد نے بھی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ نافع کی روایت میں (یسارہ) کا لفظ شاذ ہے، جنہوں نے یہ لفظ نقل کیا ہے وہ تعداد میں (یمینہ) کا لفظ روایت کرنے والوں سے تعداد میں کم اور حفظ میں نرم ہیں طبرانی نے اوسط میں بسندِ حسن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے ابو الشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں خالد بن ابو بکر عن سالم عن ابن عمر سے اس کا نحو روایت کیا لہذا ابن عمر کی روایت میں یمین کا ذکر ونقل راجح ہے کئی اور روایات میں بھی دائیں ہاتھ میں تختم کا ذکر موجود ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے چاندی کی انگوٹھی جس کا نگ حبشی تھا، دائیں ہاتھ میں پہنی ابو داؤد نے ابن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے صلت بن عبد اللہ کے دائیں ہاتھ کی چھنگلی میں انگشتری دیکھی تو ان سے اس بابت پوچھا کہنے لگے میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ اسی ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور نگ اوپر کی طرف کیا اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ ابن عباس نے یہ بات نبی اکرم کے حوالے سے ذکر کی، اسے ترمذی نے بھی اسی طریق سے مختصراً تخریج کیا اس میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی اور خیال ہے کہ کہا میں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس کی سند میں لین ہے

ترمذی نے بھی حماد بن سلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن ابورافع کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور کہا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں پہنا کرتے تھے پھر بخاری سے نقل کیا کہ ان کی روایت اس باب میں موجود صحیح ترین روایت ہے ابوداؤد، نسائی اور شمائل میں ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابراہیم بن عبداللہ بن حنین (نسخہ ق میں بجائے حنین کے حسن ہے) عن ابیہ عن علی سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس باب میں حضرت جابر کی روایت بھی ہے جسے کمزور سند کے ساتھ ترمذی نے شمائل میں تخریج کیا بزار نے حضرت عائشہ سے بھی یہی روایت کیا اس کی سند بھی لین ہے ابوالشیخ کے ہاں حسن سند کے ساتھ ہے طبرانی کے ہاں ابوامامہ سے ضعیف سند کے ساتھ اسی طرح دارقطنی کی غرائب مالک میں حضرت ابو ہریرہ سے ساقط سند کے ساتھ یہی مروی ہے

بائیں ہاتھ میں نبی اکرم کے انگوٹھی پہننے کا ذکر ابن عمر کی روایت کے سابق الذکر طریق میں ہوا اسی طرح روایتِ انس میں بھی جسے مسلم نے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے تخریج کیا اس میں ہے کہ بائیں چھنگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا نبی اکرم کی انگوٹھی اس میں تھی اسے ابوالشیخ نے اور شعب میں بیہقی نے قتادہ عن انس سے نقل کیا ہے ابوالشیخ کی حدیثِ ابی سعید میں یہ الفاظ ہیں: (کان یلبس خاتمہ فی یسارہ) اس کی سند لین ہے اسے ابن سعد نے بھی تخریج کیا، بیہقی نے الأدب میں ابوجعفر باقر کے حوالے سے نقل کیا کہ نبی اکرم اور حضرات ابوبکر، عمر، علی اور حسن وحسین بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے اسے ترمذی نے صرف حسنین کریمین پر موقوف کیا، داؤدی کا دعوی کہ عمل بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کا تھا تو گویا انہیں اس کا توہم امام مالک کے تختم کیلئے اسے مستحب قرار دینے سے ہوا اور وہ اہلِ مدینہ کے عمل کو (اپنے اقوال وفتاویٰ میں) مدنظر رکھتے تھے تو انہوں نے گمان کیا کہ یہی اہلِ مدینہ کا عمل ہوگا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرات ابوبکر وعمر اور مدینہ وغیرِ مدینہ کے صحابہ وتابعین کے ایک جم غفیر سے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا منقول ہے، بیہقی الادب میں لکھتے ہیں ان احادیث کے مابین تطبیق یہ دی جائے گی کہ آپ نے جو دائیں ہاتھ میں پہنی وہ سونے کی انگوٹھی تھی جیسا کہ ابن عمر کی روایت میں اس کی تصریح ہے جبکہ چاندی کی جو انگوٹھی تھی وہ بائیں ہاتھ میں پہنی، جہاں تک زہری کی حضرت انس سے روایت جس میں ذکرِ صریح ہے کہ وہ چاندی کی تھی اور اسے دائیں ہاتھ میں پہنا تو گویا یہ خطا ہے

پہلے بیان ہوا کہ اس انگوٹھی کی بابت جسے نبی اکرم نے اتار پھینکا تھا زہری وہم کا شکار ہوئے ہیں ان کی روایت میں واقع یہ ہوا کہ وہ چاندی کی تھی جبکہ ان کے غیر کی روایات میں ہے کہ وہ سونے کی تھی، اس پر جو دائیں میں پہنی وہ چاندی کی تھی اھ ملخصا، دوسروں نے یہ تطبیق دی ہے کہ لبسِ خاتم اولا دائیں ہاتھ میں تھا پھر آپ نے بائیں میں اسے محوّل کر دیا اس کے لئے ابوالشیخ اور ابن عدی کی عبداللہ بن عطاء عن نافع عن ابن عمر کی روایت سے استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی پھر اسے بائیں ہاتھ میں منتقل کر دیا، اگر یہ صحیح ہوتی تو قاطعِ نزاع تھی مگر اس کی سند میں ضعف ہے، ابن سعد نے جعفر بن محمد عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنے سونے کی انگوٹھی کو اتار ڈالا پھر چاندی کی بنوائی اور اسے بائیں ہاتھ میں پہنا، یہ مرسل یا معضل ہے، بغوی نے شرح السنۃ میں یہی تطبیق دی کہ اولا آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی پھر بائیں میں ڈال دی اور یہ آپ کا آخر الامرین ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے ابوزرعہ سے اس ضمن کی روایات کے باہمی اختلاف کی بابت پوچھا تو کہا نہ یہ ثابت ہیں اور نہ وہ لیکن زیادہ تر

دائیں میں ہوتی تھی، پہلے بخاری کا قول گزرا کہ اس باب میں عبداللہ بن جعفر کی حدیث اس موضوع میں وارد اصح شیٔ ہے جس میں دائیں ہاتھ میں پہنے رکھنے کی تصریح ہے! شافعیہ کے ہاں اس مسئلہ میں باہمی اختلاف ہے اور اصح دایاں ہاتھ ہے، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ یہ قصد وارادہ مختلف ہونے کے ساتھ مختلف ہے تو اگر انگوٹھی پہننا برائے تزئین ہو تو دایاں افضل ہے اور اگر (مثلا) بس مہر لگانے کیلئے ہے تب بایاں اولیٰ ہے کیونکہ اس میں وہ کالمودع ہوگا، اس کا پکڑنا اور پہننا دائیں ہاتھ سے ہوگا (یعنی دائیں سے بائیں میں ڈال کر مہر لگائی جائے گی پھر اسے اتار کر رکھ دیا جائے گا) اور مطلقا تختم کیلئے دایاں ہاتھ مترجح ہے کیونکہ بایاں ہاتھ آلۂ استنجاء ہے تو اگر دائیں میں ہوگی تو نجاست لگنے کے خطرہ سے محفوظ رہے گی، ایک گروہ اس ضمن میں استواء کا قائل ہے انہوں نے اس ضمن کی مختلف احادیث کے مابین تطبیق دی ہے، ابو داؤد نے اسی طرف اشارہ دیا جب اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب التختم فی الیمین و الیسار) پھر دونوں قسم کی روایات بغیر ترجیح دئے نقل کیں، نووی وغیرہ نے جواز پر اجماع نقل کیا پھر کہا اس میں کراہت نہیں یعنی شوافع کے ہاں اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ افضل کس ہاتھ میں ہے؟ بغوی لکھتے ہیں آخر الامر ین آپکا بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا تھا، طبری نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے قرار دیا کہ بظاہر یہ منسوخ ہے اور یہ ان کی مراد نہیں بلکہ اتفاقا اِخبار بالواقع ہے بظاہر اس میں حکمت وہی جو مذکور ہوئی۔

54 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ يَنْقُشُ عَلَى نَقْشِ خَاتَمِهِ

(نبی پاک کا صحابہ کو اپنی انگوٹھی کے نقش جیسا نقش بنوانے سے منع کرنا)

5877 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَقَالَ إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ وَنَقَشْتُ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلاَ يَنْقُشَنَّ أَحَدٌ عَلَى نَقْشِهِ

(ایضاً) أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5875، - 7162.

حماد سے ابن زید مراد ہیں، ترمذی نے معمر عن ثابت عن انس سے نحوہ نقل کیا اس میں ہے: (ثم قال لا تنقشوا علیہ) دار قطنی نے افراد میں سلمہ بن وہرام عن عکرمہ عن یعلی بن امیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں اکیلے نے نبی اکرم کیلئے انگوٹھی تیار کی اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کیا گیا، ابن ابی شیبہ نے مصنف میں ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنی انگوٹھی میں (عبد اللہ بن عمر) نقش کرایا تھا سالم عن ابن عمر سے بھی اسے نقل کیا اسی طرح قاسم بن محمد نے بھی، ابن بطال کہتے ہیں مالک کہا کرتے تھے خلفاء اور قضاۃ اپنے اسماء اپنی انگوٹھیوں میں نقش کرایا کرتے تھے، ابن ابی شیبہ نے حضرات حذیفہ اور ابوعبیدہ کی بابت نقل کیا کہ انہوں نے اپنی اپنی انگوٹھی میں (الحمد للہ) اور حضرت علی سے نقل کیا کہ انہوں نے (اللہ الملک) ابراہیم نخعی نے (باللہ) مسروق نے (بسم اللہ) ابوجعفر باقر نے (العزۃ لِلّٰہ) نقش کرایا حسنین سے نقل کیا کہ کوئی حرج نہیں اگر انگوٹھی پر اللہ کے ذکر میں سے کچھ نقش کرالیا جائے بقول نووی یہی جمہور کا موقف ہے ابن سیرین اور بعض اہلِ علم سے اس کی کراہت منقول ہے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن سیرین سے

نقل کیا کہ وہ اس بات میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اگر کوئی اپنی انگوٹھی میں (حسبي الله) یا اس قسم کا کوئی اور جملہ نقش کرالے، یہ اس امر پر دال ہے کہ ان سے منقول کراہت کا اثر ثابت نہیں، تطبیق بھی ممکن ہے کہ کراہت تب ہے اگر یہ اندیشہ ہو کہ حالتِ جنابت میں پہنے رکھے گا یا حائضہ عورت پہنے رکھے یا اسی ہاتھ کے ساتھ استنجاء کرے جس میں وہ پہنی ہے دیگر حالات میں جواز ہے تو یہ کراہت اس قسم کا جملہ کندہ کرانے کی نہیں بلکہ ان مذکورہ احوال کے سبب ہے۔

- 55 باب هَلْ يُجْعَلُ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلاثَةَ أَسْطُرٍ (تین سطروں میں انگوٹھی کا نقش بنوانا)

ابن بطال لکھتے ہیں تین یا دو سطروں میں نقش کرانا ایک سطر کے نقش سے افضل نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اثرِ اختلاف تب ظاہر ہوگا کہ اگر ایک ہی سطر میں نقش ہے تو نگ کثرتِ حروف کی بناء پر مستطیل ہوگا اور اگر تعددِ اسطر ہے تب وہ مربع یا گول ہوگا اور یہ دونوں مستطیل سے اولیٰ ہیں۔

- 5878 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ ؓ لَمَّا اسْتُخْلِفَ كَتَبَ لَهُ وَكَانَ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلاثَةَ أَسْطُرٍ. مُحَمَّدٌ سَطْرٌ وَرَسُولُ سَطْرٌ وَاللَّهِ سَطْرٌ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 1448، 1450، 1451، 1453، 1454، 1455، 2487، 3106، 6955

- 5879 وَزَادَنِي أَحْمَدُ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ خَاتَمُ النَّبِيِّ ﷺ فِي يَدِهِ وَفِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَهُ وَفِي يَدِ عُمَرَ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ جَلَسَ عَلَى بِئْرِ أَرِيسَ قَالَ فَأَخْرَجَ الْخَاتَمَ فَجَعَلَ يَعْبَثُ بِهِ فَسَقَطَ قَالَ فَاخْتَلَفْنَا ثَلاثَةَ أَيَّامٍ مَعَ عُثْمَانَ فَنَنْزَحُ الْبِئْرَ فَلَمْ نَجِدْهُ

(اس میں مزید یہ ہے کہ ہم نے مسلسل تین دن حضرت عثمان کے ساتھ اسے کنویں میں تلاش کیا حتی کہ اسکا سارا پانی کھینچ لیا مگر وہ نہ ملی)

(حدثني أبي) یہ عبداللہ بن مثنیٰ بن عبداللہ بن انس ہیں، ثمامہ سے مراد ابن عبداللہ بن انس ہیں جو اپنے سے راوی کے چچا تھے تمام سند آلِ انس پر مشتمل ہے۔ (كتب له) مکتوب کا ذکر نہیں کیا اس کی طرف کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا ہے کہ زکات کے مختلف نصاب تھے۔ (وكان نقش الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس سے زائد کچھ نہ تھا لیکن ابو الشیخ نے اخلاق النبی میں عرعرہ بن برند عن عَزْرہ بن ثابت عن ثمامہ عن انس سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کی انگوٹھی کا نگ حبشی تھا اور اس میں (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مکتوب تھا عرعرہ کو ابن مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے ان کی یہ زیادت شاذ ہے اس کا ظاہر یہ بھی ہے کہ منقوش حروف مقلوب ہوں تاکہ مہر کا عکس سیدھا ہو کر ظاہر ہو، جہاں تک بعض شیوخ کا قول کہ ان کلمات کی کتابت نیچے سے شروع کی گئی یعنی تین میں سے اوپر والی سطر میں لفظ اللہ درمیان والی میں رسول اور نچلی سطر میں محمد کا لفظ تھا تو کسی حدیث میں اس کی تصریح نہیں دیکھی (لیکن باب

کی پہلی حدیث سے یہی ظاہر ہو رہا ہے) بلکہ اسماعیلی کی روایت سے اسکا خلاف ظاہر ہو رہا ہے، اس میں ہے: (محمد سطر و السطر الثانی رسول والسطر الثالث اللہ)(میرے خیال میں بالاتفاق دوسری سطر درمیان والی بنی اب ان کا کہنا: و السطر الثالث اللہ تو اگر نیچے سے دیکھیں تو تیسری سطر اوپر والی ہی بنتی ہے، اس حد تک ان کی بات درست ہے کہ کسی جگہ یہ تصریح نہیں کہ محمد کا لفظ نیچے سے پہلی سطر میں تھا مگر یہ کہنا کہ اسماعیلی کی روایت کے الفاظ سے ان بعض شیوخ کی بات کا خلاف ظاہر ہو رہا ہے، میری نظر میں درست نہیں، نبی پاک سے زیادہ ادب کس میں تھا لہذا مقامِ ادب یہی ہے کہ اللہ کا لفظ سب سے اوپر ہو گا)

ابن حجر لکھتے ہیں تم محمد کو تنوین، رسول کو تنوین اور بغیر تنوین جبکہ لفظ اللہ کو پیش اور جر کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں۔ (و زادنی أحمد الخ) یہ زیادت موصول ہے مزی نے اطراف میں جزم کے ساتھ قرار دیا ہے کہ احمد مذکور سے مراد امام احمد بن حنبل ہیں لیکن مجھے یہ حدیث مسند احمد میں اس طریق کے ساتھ اصلاً ہی نہیں ملی۔ (فلما کان عثمان الخ) ابن سعد کی انصاری سے روایت میں ہے کہ ہم بھی اس موقع پر بئر اریس پر حضرت عثمان کے ہمراہ تھے اور تب ان کی خلافت کو چھ سال گزر گئے تھے (اس سے تعین ہوا کہ حضرت عثمان ہی کے ہاتھ سے کنویں میں گری تھی نہ کہ معیقیب سے)۔ (یعبث بہ) ابن سعد کی روایت میں ہے کہ (انگلی سے اتار کر) ہاتھ میں پھیرنا شروع ہوئے۔ (فاختلفنا الخ) یعنی مسلسل تین دن تک ہم وہاں جاتے رہے اور کنویں میں اتر کر پانی نکالتے رہے ابن سعد کی روایت میں ہے ہم نے حضرت عثمان کے ساتھ مل کر تین دن اسے تلاش کیا مگر نہ ملی بعض علماء لکھتے ہیں آنجناب کی اس انگوٹھی میں اس قسم کا سرّ وحکمت تھی جو حضرت سلیمانؑ کی انگوٹھی میں تھی، ان کے ساتھ بھی یہ ہوا (جیسا کہ گزرا) کہ ایک دفعہ یہ گم ہوگئی تو ان کی بادشاہت جاتی رہی اور ادھر جب یہ خاتمِ نبوی گم ہوئی تو امن وامان کے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے اور ان فتنوں کا آغاز ہوا جو آخر کار حضرت عثمان کی مظلومانہ شہادت پر منتج ہوئے اور آخر الزمان تک یہ سلسلہ جاری رہے گا، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ماخوذ ہوا کہ قلیل مال بھی اگر گم ہو جائے تو بالضرور اس کی تلاش کرنی چاہئے حضرت عائشہ کا ہار گم ہونے پر آنحضرت نے بھی باقاعدہ تلاش وجستجو فرمائی تھی حتی کہ لشکر کو اسی جگہ روکے رکھا جب تک وہ مل نہ گیا بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے جہاں تک حضرت عائشہ کے ہار کا معاملہ ہے تو اس کی تلاش وطلب کا اثر ایک عظیم فائدہ کی صورت میں ملا یعنی تیمّم کی رخصت عطا کی گئی دیگر کا اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور یہ جو حضرت عثمان کا فعل ہے تو اصلاً ہی اس کے ساتھ احتجاج ناہض نہیں کیونکہ یہ ساری مشقت وکاوش انہوں نے اس وجہ سے کی کہ یہ نبی اکرم کی بابرکت انگوٹھی تھی جسے آپ نے دست مبارک میں ڈالے رکھا تھا اس قسم کے تبرکات ومقدسات عظیم وکثیر اموال پر بھی حاوی ہوتے ہیں تبھی تین ایام تک مسلسل کنویں کو کھنگال مارا تو اس پر بھی دیگر قلیل مال کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صالحین کے فعل میں (العبث بنحو خواتیمھم) ہے (یعنی اپنی انگوٹھیوں سے کھیلنا، انہیں بار بار اتارنا پہننا جو ایک عام انسانی عادت ہے) یا جو چیز بھی ان کے ہاتھ میں ہو اور یہ عیب والی بات نہیں، بقول ابن حجر اس قسم کی صورتحال تب پیش آتی ہے جب آدمی کسی سوچ میں گم ہو اور ظاہر ہے صالحین کی سوچیں اچھے کاموں کی بابت ہی ہوتی ہیں، کرمانی کہتے ہیں (یعبث بہ) سے یہاں مراد یہ ہے کہ اسے مسلسل ہلا رہے تھے یا انگلی سے نکالتے پھر پہن لیتے اور یہی صورتِ عبث ہے، سوچوں میں گم شخص ایسا کر لیتا ہے، ابن بطال مزید لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تین دن کسی چیز کی تلاش کی اور وہ نہ ملی تو تلاش کا کام موقوف کر دینا چاہئے تین ایام کے بعد وہ مضیع نہ ہوگی، تعذر

مطلوبات عذر واقع ہونے کی حدتین دن ہے، صالحین کے آثار ولباس کا بطور تبرک استعمال بھی ثابت ہوا۔

- 56 باب الْخَاتَمِ لِلنِّسَاءِ (خواتین کے انگوٹھی پہننے کا بیان)

وَكَانَ عَلَى عَائِشَةَ خَوَاتِيمُ ذَهَبٍ (حضرت عائشہؓ کے پاس سونے کی انگوٹھیاں تھیں)

بقول ابن بطال انگوٹھیاں عورتوں کے ان زیورات میں داخل ہیں جنہیں ان کیلئے مباح کیا گیا۔ (وکان علی الخ) اسے ابن سعد نے عمرو بن ابوعمرو مولی المطلب عن قاسم بن محمد کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں بخدا میں نے دیکھا کہ حضرت عائشہ معصفر پہنتی تھیں اور سونے کی انگوٹھیاں بھی۔

- 5880 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَ زَادَ ابْنُ وَهْبٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ فَأَتَى النِّسَاءَ فَجَعَلْنَ يُلْقِينَ الْفَتَخَ وَالْخَوَاتِيمَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ

(مفصل ترجمہ کیلئے جلد ۷ص: ۶۳۵) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5881، 5883، - 7325

(فصلی قبل الخطبة) مستملی اور سرخسی کے نسخوں سے (فصلی) کا لفظ ساقط ہے مگر یہ اصلِ حدیث میں ثابت ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو العیدین میں عبدالرزاق عن ابن جریج کے حوالے سے اسی طریق کے ساتھ گزری۔ (و زاد ابن الخ) یعنی اسی طریق کے ساتھ، یہ اس زیادت کے ساتھ تفسیر سورۃ الممتحنۃ میں ہارون بن معروف عن ابن وہب کے حوالے سے موصولا گزری ہے۔ (الفتخ والخواتیم) فتخ فتخہ کی جمع ہے وہ انگوٹھیاں (یا حلقے) جو (اس زمانہ کی) خواتین پاؤں کی انگلیوں میں پہنتی تھیں ابن سکیت وغیرہ نے یہ بات کہی بعض نے کہا ایسی انگوٹھیاں جن میں فصوص (یعنی نگینے) نہ ہوں بعض نے کہا بڑی انگوٹھیاں جیسا کہ العیدین کی روایت میں عبدالرزاق سے یہ تفسیر گزری۔

- 57 باب الْقَلَائِدِ وَالسِّخَابِ لِلنِّسَاءِ (عورتوں کے مختلف ہار)

يَعْنِي قِلَادَةً مِنْ طِيبٍ وَ سُكٍّ (یعنی خوشبو اور سک۔ یہ بھی ایک خوشبو کا نام ہے۔ کا ہار)

(سك) سین کی پیش اور کافِ مشدد کے ساتھ کشمیہنی کے نسخہ میں (و مسك) (تب اسکا معنی کستوری ہے) ہے سخاب سخب کی جمع ہے کتاب البیوع کے باب (ما ذکر فی الأسواق) میں بعض کے حوالے سے اس کی تفسیر گزری ہے۔

علامہ انور باب (القلائد والسخاب الخ) کے تحت کہتے ہیں مصنف مخزن الادویہ لکھتے ہیں یہ ایک آنولہ نامی درخت کا عصارہ تھا جو درآمد کیا جاتا تھا عرب اس سے سخاب بناتے تھے، آگے اردو میں ہے: آنولہ کا عصارہ خشک کر کے عرب کو جاتا تھا وہ اسکے دانہ بنا کر ہار بناتے تھے وہ سخاب تھا۔

- 5881حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ عِيدٍ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلُ وَلاَ بَعْدُ ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَصَدَّقُ بِخُرْصِهَا وَسِخَابِهَا
(سابقہ ہے) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5883، 7325 -

(وخرصها) سونے یا چاندی کا چھوٹا حلقہ، کتاب العیدین کے باب (الخطبة بعد العيد) میں اس کی تفسیر گزری۔

- 58باب اسْتِعَارَةِ الْقَلاَئِدِ (ہار ادھار مانگنا)

- 5882حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَؓ قَالَتْ هَلَكَتْ قِلاَدَةٌ لأَسْمَاءَ فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهَا رِجَالاً فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ وَلَيْسُوا عَلَى وُضُوءٍ وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَصَلَّوْا وَهُمْ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ
.(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۳۹۹) أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 6844، 6845

کتاب الطہارۃ میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (زاد ابن الخ) یعنی اسی سند کے ساتھ۔

- 59 باب الْقُرْطِ (بالیاں)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَمَرَهُنَّ النَّبِيُّ ﷺ بِالصَّدَقَةِ فَرَأَيْتُهُنَّ يَهْوِينَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ (بقول ابن عباس نبی اکرم نے خواتین کو صدقہ کا حکم دیا تو میں نے دیکھا کہ وہ اپنے کانوں اور گردنوں کی طرف جھکیں)

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے العیدین اور الاعتصام وغیرہما میں عبد الرحمن بن عابس عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا الاعتصام کی روایت میں ہے: (فجعل النساء يشرن إلى آذانهن وحلوقهن) العیدین میں یہ الفاظ تھے: (فرأيتهن يهوين بأيديهن يقذفنه في ثوب بلال) کتاب الجمعہ سے کچھ قبل ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج کیا: (فجعلت المرأة تهوى بيدها إلى حلقها تلقى في ثوب بلال) اِہواء کا معنی ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کی طرف اشارہ کرنا تا کہ اسے اخذ کرلیا جائے، آذان کی طرف اشارہ ان میں موجود حلقوں (یعنی کانٹوں) کی طرف تھا اور بظاہر حلوق کی طرف جب اشارہ کیا تو مراد ہار تھے کیونکہ وہی گردنوں میں پہنے جاتے ہیں، اس سے عورتوں کے کانوں میں کانٹے وغیرہ ڈالنے کیلئے سوراخ کر لینے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ (اس روایت میں) متعین نہیں کہ کان کے سوراخ میں ہی وہ قرط

تھے بلکہ ممکن ہے سروں کے ساتھ لٹکتے ہوں اور کانوں کے محاذی آ گئے ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ شریعت سے قبل ان کے کانوں میں سوراخ کر دیئے گئے ہوں تو شرع نے بعد ازاں انہیں نظر انداز کیا، امِ زرع کا یہ قول بھی اسی کے نحو ہے: (أناس من حلی أذنی) وہاں ذکر کیا تھا کہ اس میں بھی حجت نہیں، ابن قیم رقمطراز ہیں کہ جمہور نے بچوں کے کانوں میں سوراخ کرانا مکروہ قرار دیا ہے بعض نے لڑکیوں کیلئے رخصت قرار دی بقول ابن حجر امام احمد سے منقول ہے کہ زینت کیلئے عورت کانوں میں سوراخ کرا سکتی ہے البتہ بچے کیلئے مکروہ ہے غزالی احیاء میں لکھتے ہیں عورت کا کان میں سوراخ کرانا حرام ہے اور اس پہ اجرت لینا بھی الا یہ کہ اس ضمن میں شریعت کی جہت سے کوئی شیٔ ثابت ہو، بقول ابن حجر طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کے حوالے سے مروی ہے کہ بچے کی بابت سات امور سنت ہیں ساتواں انہوں نے یہ ذکر کیا: (و ثقب أذنه) یہ بعض شارحین کے اس قول میں استدراک ہے کہ ہمارے اصحاب کے اسے سنت قرار دینے کا کوئی مستند نہیں۔

5883 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيٌّ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدًا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضى الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى يَوْمَ الْعِيدِ رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ وَمَعَهُ بِلَالٌ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي قُرْطَهَا

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5881، - 7325

(أخبرنی عدی) یہ ابن ثابت ہیں دو ابواب قبل شعبہ کے طریق کے ساتھ اسی سند سے بجائے قرط کے خرص کا لفظ مذکور رہوا۔

60 - باب السِّخَابِ لِلصِّبْيَانِ (بچوں کیلئے ہار)

علامہ انور باب (السخاب للصبیان) کے تحت لکھتے ہیں امام مالک کی رائے ہے کہ بچوں کو جب تک نابالغ ہیں زیورات پہنانا جائز ہے اور یہ ان کی طرف سے ایسی توسیع ہے کہ کسی نے یہ رائے اختیار نہیں کی۔

5884 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ بْنُ عُمَرَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سُوقٍ مِنْ أَسْوَاقِ الْمَدِينَةِ فَانْصَرَفَ فَانْصَرَفْتُ فَقَالَ أَيْنَ لُكَعُ ثَلَاثًا ادْعُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ فَقَامَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ يَمْشِي وَفِي عُنُقِهِ السِّخَابُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ هَكَذَا فَقَالَ الْحَسَنُ بِيَدِهِ هَكَذَا فَالْتَزَمَهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أُحِبُّهُ فَأَحِبَّهُ وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بَعْدَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۲۵) .طرفه - 2122

شیخ بخاری کا لقب غندر تھا غیر ابی ذر کے ہاں لقب ہی مذکور ہے۔ (لعن رسول الخ) طبری کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ مردوں

کا لباس اور ظاہری آرائش وزینت میں عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا اور عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا جائز نہیں، بقول ابن حجر اندازِ گفتگو اور چال ڈھال میں بھی، جہاں تک لباس کی ہیئت ہے تو وہ ہر علاقہ کے عرف کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے کئی ایسی اقوام ہو سکتی ہیں جن کی عورتوں کا لباس ان کے مردوں کے لباس سے مختلف نہ ہو لیکن بہرحال عورتیں حجاب واستتار کے ساتھ ممیز ہوں گی جہاں تک بول چال میں تشبہ ہے تو یہ ان حضرات وخواتین کے ساتھ مختص ہے جو عمداً ایسا کریں لیکن جو خِلقت کے اعتبار سے ہی ایسے ہوں تو انہیں کوئی دوش نہیں البتہ انہیں تلقین کی جائے کہ کوشش کر کے بالتدریج اس سے نجات حاصل کریں ہاں اگر کوشش بھی نہ کرے اور جان بوجھ کر وہی وطیرہ رکھے تب وہ مذموم ہوگا، المتشبھین کے لفظ سے اس کا اخذ واضح ہے، جنہوں نے اسے مطلق رکھا جیسے نووی اور یہ کہ خلقۃً مخنث جو ہے اس پر کوئی لوم نہیں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ ترکِ تثنی (یعنی زنانہ پن کے ترک) اور چال اور اندازِ گفتگو کے تکسّر کے ترک پر قادر نہیں باوجود ایسا کرنے کی کوششیں کرنے کے! طبری نے اس کے لئے اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے مخنث کو خواتین کے پاس آنے جانے سے منع نہیں کیا تھا حتی کہ ایک مرتبہ کسی خاتون کا دقیق وصف بیان کرتے سن لیا تب ممانعت فرما دی اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جو خِلقت کے اعتبار ہی سے ایسا ہو اس پر کوئی ذم ولوم نہیں، ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث میں لعن سے مراد وہ مرد جو لباس میں عورتوں کی کوئی مشابہت اور وہ عورتیں جو لباس میں مردوں کی مشابہت کرتی ہیں، جو اس مشابہت میں اور آگے بڑھ گیا کہ ہم جنسی تک جا پہنچا وہ اس سے بھی اشد عقوبت وذم کا مستحق ہے ابن ابوجمرہ کی اس ضمن میں تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ بظاہر ہر شئ میں تشبہ مراد ہے لیکن دوسری ادلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد لباس اور وضع قطع کا تشبہ ہے نہ کہ امورِ خیر میں تشبہ، کہتے ہیں آنجناب سے صادر لعن دو اقسام پر ہوتا ہے: ایک سے مراد اس شئ سے زجر جس کے سبب لعن واقع ہوا اور یہ مخوف ہے کیونکہ لعن علاماتِ کبائر میں سے ہے، دوسرا حالِ حرج میں واقع ہوتا ہے، یہ غیر مخوف ہے بلکہ یہ اس کے لعنت کرنے والے کے حق میں رحمت ہے بشرطے کہ جس پر لعنت کی وہ اس کا مستحق نہ ہو جیسا کہ مسلم کی ابن عباس سے حدیث میں ثابت ہے، کہتے ہیں تشبہ پر لعن میں حکمت اس شئ کو اس صفت سے نکال دینا جس پر احکم الحکماء نے اسے وضع کیا، اسی طرف لعن الواصلات کے ضمن مین اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا: (المغیرات خلقِ اللہ)۔

(تابعه عمرو الخ) یعنی اسی سندِ مذکور کے ساتھ اسے ابونعیم نے مستخرج میں یوسف قاضی عن عمرو بن مرزوق کے طریق سے موصول کیا، اس سے مردوں کیلئے مکلّل باللؤلؤ (یعنی جس پہ موتی ٹانکے گئے ہوں) لباس کی تحریم پر بھی استدلال کیا گیا ہے یہ علاماتِ تحریم یعنی ایسا کرنے والے پر لعنت کے ورود کے مدنظر واضح ہے جہاں تک امام شافعی کا قول کہ میں مردوں کیلئے لبسِ لؤلؤ کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر اس لئے کہ یہ عورتوں کی زِی سے ہے تو یہ اس کے مخالف نہیں کیونکہ ان کی مراد یہ ہے کہ خصوصیت کے ساتھ اس سے نہی میں کوئی چیز وارد نہیں۔

61 - باب الْمُتَشَبِّهُونَ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتُ بِالرِّجَالِ

(عورتوں کی مشابہت کرنے والے مرد اور مردوں کی مشابہت کرنے والی عورتیں)

نسفی کے نسخہ میں (باب إخراجهم الخ) ہے اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں بھی یہی ہے۔

- 5885حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ تَابَعَهُ عَمْرٌو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ

.طرفاه 5886، - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اور ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں، لعنت فرمائی۔

- 62 باب إِخْرَاجِ الْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ مِنَ الْبُيُوتِ (زنانے مردوں سے بھی پردہ ہے)

- 5886حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلاَتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ قَالَ فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فُلاَنًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلاَنًا

.طرفاه 5885، - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے مخنث مردوں اور مردانہ عورتوں پر لعنت فرمائی اور کہا انہیں اپنے گھروں سے نکال دو، کہتے ہیں نبی اکرم نے فلاں کو نکال دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے فلاں کو نکال دیا تھا۔

ہشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں اسے ابوداؤد طیالسی نے اپنی مسند میں شعبہ اور ہشام سے اکھٹے عن قتادہ عن عکرمہ نقل کیا گویا انہوں نے روایتِ ہشام کو روایتِ شعبہ پر محمول کیا ہے شعبہ کی قتادہ سے روایت سابقہ باب میں مذکور الفاظ کے ساتھ ہے جبکہ ہشام عن یحی کی روایت ان الفاظ کے ساتھ جو اس باب میں مذکور ہوئے، اسے بخاری اور ابوداؤد نے سنن میں مسلم عن ابراہیم سے تخریج کیا احمد نے اسے اسماعیل بن علیہ، یحی قطان اور یزید بن ہارون یہ سب ہشام عن یحی بن ابوکثیر سے، کے حوالوں سے تخریج کیا۔ (والمترجلات الخ) ابوداؤد نے یزید بن ابوزیاد عن عکرمہ سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فقلت له ما المترجلات من النساء ؟ قال المتشبهات بالرجال)۔ (فأخرج النبی الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی (فلانة) ہے ابن بطال کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ باقیوں کے ہاں (فلانا) ہے احمد کے ہاں بھی یہی ہے طبرانی نے اور تمام رازی نے اپنی فوائد میں واثلہ سے ابن عباس کی حدیث کے مثل نقل کیا اس میں ہے: (و أخرج النبی ﷺ أنجبشة و أخرج عمر فلانا) انجشہ وہ غلامِ اسود جو خواتین کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتا تھا، اس کی تفصیل کتاب الادب میں آئے گی، عہدِ نبوی کے کئی مخنثین کا تذکرہ گزر چکا ہے کسی روایت میں مجھے حضرت عمر کے اس نکالے گئے شخص کا نام نہیں ملا حتی کہ ابوالحسن مدائنی کی کتاب (المُغَرَّبین) متعدد ان مخنثین وغیرہم کا ذکر ملا جنہیں حضرت عمر نے مدینہ سے جلا وطن کیا تھا، اس کا ذکر کتاب الحدود کے آخر میں کروں گا۔

اسے ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

5887 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَنَّ عُرْوَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُخَنَّثٌ ، فَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ أَخِي أُمِّ سَلَمَةَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنْ فُتِحَ لَكُمْ غَدًا الطَّائِفُ فَإِنِّي أَدُلُّكَ عَلَى بِنْتِ غَيْلَانَ فَإِنَّهَا تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيْكُنَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَرْبَعَ عُكَنِ بَطْنِهَا فَهِيَ تُقْبِلُ بِهِنَّ وَقَوْلُهُ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَطْرَافَ هَذِهِ الْعُكَنِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّهَا مُحِيطَةٌ بِالْجَنْبَيْنِ حَتَّى لَحِقَتْ وَإِنَّمَا قَالَ بِثَمَانٍ وَلَمْ يَقُلْ بِثَمَانِيَةٍ وَوَاحِدُ الْأَطْرَافِ وَهُوَ ذَكَرٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ ثَمَانِيَةَ أَطْرَافٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۳۴۷) .طرفاه 4324، - 5235

زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں۔ (و فی البیت مخنث) اس کا ضبط وتسمیہ کتاب النکاح میں گزرا باقی شرح حدیث بھی۔ (علیکن) اکثر کے ہاں یہی ہے اور یہی اوجہ ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (علیکم) ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ عورتوں کے ساتھ ساتھ ان کے ہاں رہنے والے بچوں اور غلاموں کو بھی جمع کیا تو تغلیبا جمع مذکر کا لفظ استعمال کیا، ان احادیث سے ہر ایسے شخص کی جلاوطنی کی مشروعیت ثابت ہوئی جو لوگوں کی ایذاء رسانی کا باعث بنتا ہے حتی کہ توبہ کر لے اور اپنی روش سے باز آجائے۔

63 - باب قَصِّ الشَّارِبِ (مونچھ کترنا)

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُحْفِي شَارِبَهُ حَتَّى يُنْظَرَ إِلَى بَيَاضِ الْجِلْدِ وَيَأْخُذُ هَذَيْنِ يَعْنِي بَيْنَ الشَّارِبِ وَاللِّحْيَةِ .

(ابن عمرؓ اس حد تک اپنی مونچھیں کاٹتے کہ جلد کی سفیدی دکھائی دینے لگتی اور ان دونوں یعنی داڑھی اور مونچھوں کے درمیان سے بال صاف کر دیتے)

اس ترجمہ سے لے کر اواخر کتاب اللباس تک کے تراجم کا لباس کے ساتھ تعلق زینت و آرائش میں جہتِ اشتراک سے ہے، اولا شعور (یعنی بال) و ما شاکلھا سے متعلق تراجم لائے پھر تطییب پھر تحسینِ صورت پھر تصاویر کی بابت کیونکہ یہ کبھی کپڑوں میں بنی ہوتی ہیں اور آخر میں متعلق بالارتداف کے ساتھ ختم کیا، اس کا اس کے ساتھ تعلق خفی ہے البتہ کتاب الادب کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے، اصلِ قص تتبع الاثر ہے (یعنی نشان تلاش کرنا) ابن سیدہ نے المحکم میں اسے رات کے ساتھ مقید کیا قص کا معنی کسی ایسے شخص پر ایرادِ خبر جو وہاں حاضر نہ تھا، بھی ہے کسی شئ سے کسی خاص آلہ کے ساتھ کچھ قطع کرنے کو بھی قص کہتے ہیں یہاں مراد اوپر دالے ہونٹوں پر اگنے والے بال اس طور قطع کرنا کہ استیصال نہ ہو (یعنی جڑ سے ہی ختم نہ ہو جائیں) اسی طرح ناخنوں کا بالائی حصہ قطع کرنا بغیر استیصال کے۔

(و کان ابن عمر الخ) ابو ذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے اور یہی معتمد ہے باقیوں کے ہاں: (و کان عمر) ہے بقول ابن حجر یہ خطا ہے کیونکہ حضرت عمر کی بابت مشہور ہے کہ انہوں نے گھنی مونچھیں رکھی ہوئی تھیں۔ (یحفی) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح مستعمل ہے مراد ازالہ ہے۔ (حتی یری الخ) اسے ابوبکر اثرم نے عمر بن ابی سلمہ عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے

ابن عمر کو دیکھا کہ اپنی مونچھوں کو اوپر اور نیچے کی جانب سے صاف کرتے تھے، اس سے بعض کی اس تاویل کا رد ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ابن عمر صرف ہونٹوں کی جانب سے صاف کرتے تھے۔ (و یأخذ هذين الخ) یہ تفسیر اصل میں اسی طرح واقع ہے، رزین نے اپنی جامع میں نافع عن ابن عمر کے طریق سے اسی تفسیر پر جزم نقل کیا بیہقی نے بھی اس کا نحو نقل کیا۔ (بین) سب کے ہاں یہ لفظ موجود ہے مگر عیاض کے مطابق محمد بن ابوصفرہ نے اسے (من) کے ساتھ روایت کیا ہے جو کہ تبعیضیہ ہے اول ہی معتمد ہے۔

- 5888حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ أَصْحَابُنَا عَنِ الْمَكِّيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مِنَ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ .طرفه - 5890

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا مونچھیں کترنا فطرت سے ہے۔

مراد یہ کہ مکی نے حنظلہ جو کہ ابن ابی سفیان جمحی ہیں، سے (عن نافع عن النبی) ذکر کرتے ہوئے مرسلاً نقل کیا اور سند میں ابن عمر کا واسطہ ذکر نہیں کیا غیرِ بخاری نے مکی سے ابن عمر کے واسطہ کے ساتھ موصولاً نقل کیا ہے، یہی ان کے قول: (قال أصحابنا) سے مراد ہے یہی معتمد ہے اور اسی پر ہمارے شیخ ابن ملقن مرحوم نے جزم کیا لیکن کہا مجھے لگتا ہے کہ یہ اس طریق میں نافع پر موقوف ہے، اسے انہوں نے حمیدی سے تلقی کیا جنہوں نے الجمع میں اسی پر جزم کیا اور یہ محتمل ہے البتہ کرمانی کا خیال ہے کہ روایتِ ثانیہ منقطع ہے اس میں مکی اور ابن عمر کے مابین کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا، لکھتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ بخاری نے کہا ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو منقطعاً نقل کیا ہے انہوں نے (حدثنا مكي عن ابن عمر) ذکر کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان کے راوی کا ترک کیا ہے بقول ابن حجر اگرچہ بخاری کی ظاہرِ کلام سے یہی مفہوم پیدا ہوتا ہے لیکن ائمہ کی کلام سے متبین ہوتا ہے کہ یہ مکی اور ابن عمر کے درمیان موصول ہے، زرکشی لکھتے ہیں ناظرین کو چاہئے کہ اس مقام پر خاص توجہ دیں اور تامل کریں کہ (قال أصحابنا الخ) سے کیا مراد لے رہے ہیں تو محتمل ہے کہ کبھی اپنے شیخ عن نافع سے مرسلاً روایت کیا ہو اور کبھی اپنے اصحاب عن مکی سے ابن عمر کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے مرفوعاً اور یہ احتمال بھی ہے کہ بعض نے ابن عمر سے راوی مکی کو قرار دے دیا اھ، ابن حجر لکھتے ہیں اسی آخری بات پر کرمانی نے جزم کیا لیکن یہ مردود ہے پھر زرکشی لکھتے ہیں اول احتمال کیلئے یہ امر شاہد ہے کہ بخاری کبھی مکی سے بالواسطہ بھی تخریج کرتے ہیں جیسا کہ البیوع میں ایک روایت گزری، ان کی کتاب میں اس کی متعدد مثالیں ہیں آگے باب (الجعد) میں مالک بن اسماعیل کے حوالے سے ایک روایت آ رہی ہے جس کی سند میں کہا: (حدثنا مالك الخ) پھر آخر میں لکھا: (قال بعض أصحابي عن مالك بن اسماعيل) تو ان کے حوالے سے متن میں ایک زیادت ذکر کی اسی طرح کتاب الاستئذان کے باب (قوموا إلى سيد كم) کے تحت (حدثنا أبو الوليد) کے واسطہ سے حدیث نقل کی اور آخر میں کہا: (أفهمني بعض أصحابي عن أبي الوليد) تو متن میں ایک کلمہ ان بعض اصحاب کے حوالے سے ذکر کیا اسی طرح المناقب کے باب (ذكر أسامة بن زيد) میں (حدثنا سليمان بن عبدالرحمن) کے حوالے سے ایک حدیث تخریج کی اور اس کے آخر میں کہا: (حدثني بعض أصحابنا عن سليمان) تو متن میں ایک زیادت ذکر کی ابن حجر کہتے ہیں ان مقامات اور حدیثِ باب کے مابین فرق یہ ہے کہ یہاں اختلاف وصل وارسال کی بابت واقع ہوا ہے جب کہ دیگر مقامات میں متن میں ایک زیادت کا معاملہ ہے، اگلے باب میں یہی حدیث اسحاق بن سلیمان عن حنظلہ کے حوالے سے موصولاً

مرفوعا نقل کی ہے لیکن اس میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، مکی کا یہ طریق ابو امیہ طرسوی کی مسندِ ابن عمر میں بھی منقول ہے کہتے ہیں: (حدثنا مكى الخ) تو موصولا مرفوعا ذکر کیا، وہاں مونچھوں اور ناخنوں کے قص کے ذکر کے بعد (وحلق العانة) بھی ہے بیہقی نے بھی شعب میں ایک اور حوالے کے ساتھ مکی سے اسی طرح ذکر کیا بقول ابن حجر مزی اطراف میں اس حدیث سے غافل رہے تو حنظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں اسے ذکر نہیں کیا نہ مکی کے طریق سے اور نہ اسحاق بن سلیمان کے طریق سے، لکھتے ہیں یہ سب لکھے جانے کے بعد محدثِ حلب شیخ برہان الدین حلبی نے مجھے بیان کیا کہ ہمارے شیخ بلقینی نے انہیں کہا کہ (قال أصحابنا) کے قائل بخاری ہیں اور مکی سے مراد حنظلہ بن ابی سفیان جمحی ہیں (نہ کہ مکی بن ابراہیم) کیونکہ وہ مکی ہیں، کہتے ہیں دونوں سندیں متصل ہیں، موضعِ اختلاف اس امر کا بیان ہے کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی تو حنظلہ کا نام لیا اور جب اصحابِ بخاری نے انہیں اس کی تحدیث کی تو ان کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کہا مکی نے ہمیں بیان کیا، کہتے ہیں تو اول سند (مكى عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) ہے جب کہ دوسری (أصحابنا عن المكى عن نافع عن ابن عمر) ہے (اور یہاں مکی سے مراد حنظلہ ہیں) کہتے ہیں اس کی فہم دشوار ہوئی ہے گویا وہ (يتبجح بذلك) (یعنی اس پہ اترا رہے تھے) ابن حجر تائید کرتے ہیں کہ واقعی فہم مشکل ہوئی ہے، اس کا مقتضا یہ ہے کہ بخاری کے اصحاب کی ایک جماعت نے حنظلہ سے ملاقات کی ہے مگر ایسا نہیں، جس نے بھی حنظلہ سے یہ حدیث سنی ہے بخاری ان سے بالواسطہ ہی نقل کرتے ہیں اور وہ ہیں اسحاق بن سلیمان رازی، ان کی وفات بخاری کے طلبِ حدیث میں نکلنے سے پیشتر ہوگئی تھی بقول ابن سعد ۱۹۹ھ میں، ابن نافع اور ابن حبان کے مطابق ۲۰۰ھ میں فوت ہوئے، ابو مسعود نے اطراف میں اِفصاح بالمراد کیا چنانچہ حنظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں حدیث: (سن الفطرة حلق العانة و تقليم الأظافر و قص الشارب)، اللباس میں (عن احمد بن ابى رجاء عن اسحاق بن سليمان عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) اور (و عن مكى بن ابراهيم عن حنظلة عن ابن عمر) ذکر کی پھر کہا: (و قال أصحابنا عن مكى عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) تو اس سے صراحت ہوئی کہ بخاری کے بعض اصحاب کے حوالے سے مکی ذکر کرنے سے مراد مکی بن ابراہیم ہیں اور ان کے قول (ابن عمر) سے مراد یہی مذکورہ سند ہے یعنی (عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر)

حاصلِ کلام وہی جو پہلے بیان کیا کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی ارسال کیا اور جب غیر بخاری کو اس کی تحدیث کی تو موصول کر کے بیان کیا۔

- 5889حَدَّثَنَا عَلِیٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِیُّ حَدَّثَنَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ رِوَايَةً الْفِطْرَةُ خَمْسٌ -أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ -الْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ .

طرفاه 5891، - 6297

ترجمہ: پانچ اشیاء فطرت سے ہیں: ختنہ، زیرِ ناف بالوں کی صفائی، بغل تلے سے بال اکھیڑنا، ناخن کاٹنا اور مونچھیں کترنا۔

مزی نے تیقن سے شیخ بخاری کو ابن مدینی قرار دیا ہے۔ (عن أبى هريرة رواية) یہ راوی کے قول: (قال رسول الخ)

وغیرہ سے کنایہ ہے مسدد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (يبلغ به النبى ﷺ) ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں (قال رسول الخ) ہے احمد نے اپنی روایت میں بیان کیا کہ سفیان کبھی کنایۃً تحدیث کرتے تھے اور کبھی تصریحاً، فنِ حدیث میں یہ بات طے ہے کہ راوی کا (روايةً) یا (يرويه) یا (يبلغ به إلى النبى) کہنا اس کے مرفوع ہونے پر محمول ہے، آمدہ باب میں ابراہیم بن سعد عن زہری کے طریق سے: (سمعت رسول الله) ذکر ہوگا محمد بن ابوحفصہ عن زہری کی روایت کی سند میں سعید بن مسیّب کے ساتھ ابوسلمہ کا واسطہ بھی مذکور ہے اسے ابوالشیخ نے تخریج کیا۔ (الفطرة خمس أو الخ) یہاں یہی واقع ہوا، مسلم اور ابوداؤد کے ہاں بھی اسی طرح شک کے ساتھ جو سفیان کی طرف سے ہے احمد کے ہاں بغیر شک کے: (خمس من الفطرة) ہے ترمذی اور نسائی کی روایتِ معمر عن زہری میں بھی یہی ہے ابراہیم بن سعد کی روایت میں اس کے برعکس ہے، یہ اگلے باب میں ذکر ہوگی اس میں ہے: (الفطرة خمس) مسلم اور نسائی کی یونس بن یزید عن زہری کی طریق میں بھی یہی ہے، یہ اولی پر محمول ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہاں (من) کی تبعیض پر دلالت اس روایت کی حصر پر دلالت سے اظہر ہے دیگر روایات میں اس پر زیادت بھی ثابت ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ اس میں حصر غیر مراد ہے، اس صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کی حکمت میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے رفعِ دلالت کا کہا اور یہ کہ مفہومِ عدد یہاں حجت نہیں بعض نے کہا اولاً آپ کو ان پانچ کا علم دیا گیا تھا پھر زیادتِ علم ہوئی، بعض نے کہا اس میں جو اختلافِ عدد ہے وہ حسبِ مقام ہے تو ہر موضع مخاطبین کے جو لائق تھا، ذکر کیا، ایک قول ہے کہ حصر سے مراد مبالغہ ہے ان مذکورہ پانچ کی تاکیدِ امر کے لئے جیسے آپ کا یہ فرمان بھی اسی پر محمول ہے: (الدين النصيحة) اور (الحج عرفة) اور اس قسم کے اقوال! تاکید پہ دال وہ روایت جسے ترمذی اور نسائی نے حضرت زید بن ارقم سے مرفوعاً روایت کیا اس میں ہے: (من لم يؤخذ شاربه فليس منا) اس کی سند قوی ہے، احمد نے یزید بن عمرو معافری سے اس کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (حلق العانة و تقليم الأظافر) آگے ختنہ کی بحث میں اس کے وجوب کے قائلین کی دلیل ذکر ہوگی

ابن عربی نے ذکر کیا ہے کہ خصالِ فطرت تیس تک پہنچتی ہیں تو اگر ان کی مراد خاص وہ جو لفظِ فطرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں تو معاملہ ایسا نہیں اور اگر ان کی مراد اس سے اعم ہے تو یہ تیس نہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ ہیں، سب سے قلیل خصالِ فطرت کا ذکر اسی حدیثِ ابن عمر میں ہوا ہے کہ اس میں فقط تین ہی مذکور ہیں اگلے باب میں آئے گا کہ یہ بلفظ الفطرة اور (من الفطرة) کے ساتھ وارد ہے، اسماعیلی نے اپنی ایک روایت میں (ثلاث من الفطرة) نقل کیا اسے ایک اور روایت میں (من الفطرة) کے ساتھ نقل کیا تو تین یہ اور ساتھ میں ختنہ نقل کیا، مسلم کی حضرت عائشہ سے روایت میں (عشر من الفطرة) ہے تو سوائے ختنہ کے پانچ یہ جن کا حدیثِ ابو ہریرہ میں ذکر ہوا، بیان کئے اور مزید یہ: (إعفاء اللحية و السواك و المضمضة والاستنشاق و غسل البراجم والا ستنجاء) (یعنی داڑھی بڑھانا، مسواک وکلی کرنا، ناک جھاڑنا، انگلیوں کے جوڑوں اور انکی پشت کو دھونا اور استنجاء کرنا) اسے مصعب بن شیبہ عن طلق بن حبیب عن عبداللہ بن زبیر عنہا سے بھی تخریج کیا لیکن اس کے آخر میں ہے کہ راوی دسویں کو بھول گیا ہاں ہوسکتا ہے وہ مضمضہ (یعنی کلی) ہو، اسے ابوعوانہ نے اپنی مستخرج میں (عشرة من السنة) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا اور استنشاق کی بجائے استنثار (اول کا معنی ہے: ناک میں پانی داخل کرنا اور ثانی کا معنی ہے: پانی ڈال کر باہر جھاڑنا) ذکر کیا، نسائی نے سلیمان تیمی کے

طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے طلق بن حبیب کو سنا دس(من الفطرة) کا ذکر کرتے تھے تو اسی کا مثل ذکر کیا البتہ کلی کی بابت کہا:(و شككت في المضمضمة)اسے انہوں نے ابو بشر عن طلق سے بھی تخریج کیا ان کے الفاظ ہیں:(من السنة عشر) تو یہی ذکر کئے البتہ (غسل البراجم) کی جگہ ختنہ کا ذکر کیا،نسائی نے مقطوع روایت کو موصول و مرفوع پر ترجیح دی ہے! میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ یہ قادح علت نہیں اس کے راوی مصعب بن شیبہ کو ابن معین اور عجلی وغیرہما نے ثقہ جب کہ احمد اور ابو حاتم وغیرہما نے لین قرار دیا ہے تو ان کی حدیث حسن کے درجہ میں ہے، ابو ہریرہ وغیرہ سے اس کے شواہد بھی مروی ہیں تو اس حیثیت سے اس کی صحت کا حکم سائغ ہے، سلیمان تیمی کا قول:(سمعت طلق بن حبيب يذكر عشرا من الفطرة) میں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ انہوں نے انہیں سنا کہ اپنی جانب سے انکا ذکر کرتے تھے جیسا کہ نسائی کی ظاہرِ فہم ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ مراد یہ ہو کہ سند کے ساتھ ان کا ذکر کیا تو سند کا ذکر حذف کر دیا احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عمار بن یاسر سے حضرت عائشہ کی حدیث کی مانند مرفوعا نقل کیا اس میں ہے:(من الفطرة المضمضمة والاستنشاق و السواك و غسل البراجم و الانتضاح)(انتضاح یعنی پانی چھڑکنا، یہاں مراد وضوء کے بعد شرمگاہ پر پانی چھڑکنا تاکہ پیشاب کے قطرے گرنے کا وسواس نہ ہو) حدیثِ ابو ہریرہ میں مذکور پانچ ذکر کئے، سیاق ابن ماجہ نے نقل کیا ہے البتہ ابو داؤد نے حدیثِ عائشہ پر احالہ کر دیا پھر لکھا اس کا نحو ابن عباس سے بھی مروی ہے اور کہا پانچ کا تعلق تو سر کے ساتھ ہے ان میں فرق (یعنی مانگ نکالنا) کا ذکر کیا، اعفائے لحیہ ذکر نہیں کیا

بقول ابن حجر گویا وہ عبدالرزاق کی اپنی تفسیر میں اور طبری کی نقل کردہ صحیح سند کے ساتھ طاؤس عن ابن عباس سے روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان:(وَ إِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ)[البقرة : ۱۲۴] کی تفسیر میں، کہتے ہیں اللہ نے طہارت کے ساتھ ان کی آزمائش کی اور پانچ سر میں اور پانچ باقی جسم میں ہیں، ابن حجر کے بقول تو حدیثِ عائشہ کی مثل نقل کیا جیسا کہ اس روایت میں ہے جس کا ذکر میں نے ابو عوانہ کے حوالے سے کیا ہے ان کے ہاں مضمضمہ کی بابت شک بھی نہیں انہوں نے بجائے اعفائے لحیہ کے مانگ کا ذکر کیا اسے ابن ابو حاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں استنجاء کی بجائے روزِ جمعہ کے غسل کا ذکر کیا تو ان احادیث میں مذکور کل خصال کی تعداد پندرہ بنتی ہے! ابو شامہ نے اپنی کتاب (كتاب السواك و ما أشبه ذلك) میں ان میں سے بارہ پر اقتصار کیا نووی نے شرحِ مسلم میں ایک کا اضافہ کیا، اس حدیثِ متفق علیہ کی شرح میں خوض سے قبل میرا خیال بنا کہ ان اضافی دس کی شرح کی طرف اشارہ کر دوں تو جہاں تک وضوء، استنشاق، استنثار، استنجاء، مسواک اور روزِ جمعہ کے غسل کا تعلق ہے تو ان کا مفصل ذکر کتاب الطہارۃ میں ہو چکا اعفائے لحیہ کا ذکر اگلے باب میں آ رہا ہے مانگ کی بحث بھی چند ابواب کے بعد آئے گی اور جو غسلِ براجم ہے یہ بُرجُمة کی جمع ہے اور یہ (عُقَد الأصابع في ظهر الكف) ہے (یعنی کف کی پشت پر انگلیوں کے جوڑ) خطابی کہتے ہیں ان جگہوں میں میل جمع ہو جاتی ہے بالخصوص ان حضرات کے ہاتھوں میں جو طری البدن والے نہ ہوں (یعنی جن کے بدنوں میں خشکی ہوتی ہے) غزالی لکھتے ہیں عرب کھانے کے بعد ہاتھ نہ دھوتے تھے تو ان حصوں میں میل جمع ہوتی رہتی تو ان کے دھونے کا حکم دیا، نووی لکھتے ہیں یہ ایک علیحدہ سنت ہے وضوء کے ساتھ مختص نہیں یعنی وضوء، غسل یا ویسے صفائی کرتے وقت انہیں بھی دھونا چاہئے، انہی کے ساتھ ملحق ہے کانوں کی پشت اور اندرونی جگہوں میں مجتمع ہونے والی میل کچیل کی صفائی، اس کی وجہ

سے سماعت متاثر ہوجاتی ہے، ابن ابی عدی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی پاک نے وضوء کرتے ہوئے براجم کا خیال رکھنے کی تاکید فرمائی کیونکہ ان میں بسرعت میل جمع ہوجاتی ہے، ترمذی حکیم کی عبداللہ بن بشر سے مرفوع حدیث میں ہے: (قصوا أظفار کم و ادفنوا قُلاماتکم و نقوا براجمکم) (یعنی اپنے ناخن کاٹو اور کٹے ناخنوں کو دفن کردو اور اپنے براجم کی صفائی کرو) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے احمد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبرائیل کی آمد میں تاخیر ہوئی آپ نے فرمایا ان کی آمد میں تاخیر کیوں نہ ہو؟ اور تم نہ مسواک کرتے ہو نہ اپنی مونچھیں چھوٹی کراتے ہو اور نہ اپنے رواجب صاف کرتے ہو، رواجب راجبۃ کی جمع ہے ابوعبید کے بقول براجم اور رواجب اصولِ اصابع کے مفاصل ہیں (یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ) ابن سیدہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک اندرونی جوڑ کو برجمہ کہتے ہیں جب کہ رواجب انگلیوں کے اصول کے جوڑوں کا اندرون ہیں بعض نے (قصب الأصابع) کہا (یعنی انگلیوں کے پورے) ایک قول (ظهور السلامیات) کا ہے (یعنی ہڈیوں کی پشت) ابن اعرابی کے نزدیک راجبہ (البقعة الملساء التی بین البراجم) (یعنی انگلیوں کے بیرونی جوڑوں کی ٹوپیاں سی) اور براجم (المسبحات من مفاصل الأصابع) ہیں (یعنی انگلیوں کے ہوروں کی اندرونی جانب جہاں تسبیحات شمار کرتے ہیں) ہر انگلی میں تین برجمات ہیں البتہ انگوٹھے میں دو ہیں جوہری لکھتے ہیں رواجب: (مفاصل الأصابع التی تلی الأنامل ثم البراجم ثم الأشاجع اللاتی علی الکف)

جہاں تک انتصاح کا تعلق ہے تو ابوعبید ہروی کہتے ہیں اس سے مراد وضوء کے بعد تھوڑا سا پانی لے کر شرمگاہ پر چھڑک دینا، اس کا مقصد نفیِ وسواس ہوتا ہے (کہ پیشاب کا قطرہ نہ گرگیا ہو) بقول خطابی (انتضاح الماء) یعنی اس کے ساتھ استنجاء کرنا، اس کا اصل نضح سے ہے جو تھوڑے سے پانی کو کہتے ہیں اس پر یہ اور استنجاء ایک ہی خصلت ہوئی ہاں اول معنی پر یہ اس سے دیگر ہے، اس کی شاہد اصحاب سنن کی حکم بن سفیان ثقفی یا سفیان بن حکم عن ابیہ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ وضوء فرمایا پھر ایک پیالے سے پانی لے کر انتصاح کیا، بیہقی نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص ابن عباس کے پاس آیا اور کہا میں جب نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہوں تو (أجد بَللا) (یعنی شرمگاہ میں تریاہٹ سی پاتا ہوں) انہوں نے کہا: (انضح بماء) اگر یہ وسواس ہو تو کہو یہ وہی پانی ہے (جو چھڑکا تھا)

جہاں تک اس معنی میں وارد دیگر خصال ہیں جن کے ساتھ فطرۃ کا لفظ مذکور نہیں ہوا تو وہ بکثرت ہیں ان میں ترمذی کی ابو ایوب سے مرفوع روایت میں جن کا ذکر ہوا، اس میں ہے: (أربعٌ مِن سنن المرسلین: الحیاء و التعطُّر والسواك و النکاح) حیاء کے ضبط میں اختلاف ہے بعض نے حاء اور یاء کی زبر کا کہا، صحیحین میں ثابت ہے کہ حیاء ایمان سے ہے بعض نے اسے (حِنّاء) پڑھا، تو اول پر یہ معنوی خصلت ہے جو تحسینِ خلق سے متعلق ہے اور ثانی پر حسی خصلت ہے جو تحسینِ بدن سے متعلق ہے، بزار اور معجم الصحابہ میں بغوی نے اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں فلیح بن عبداللہ خطمی عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا کہ (خمس مِن سنن المرسلین) تو چار تو یہی مذکور ماسوائے نکاح کے ذکر کیں مزید حلم اور حجامت (یعنی سنگی لگوانا) بھی، احادیث میں تتبع کرنے سے کثیر تعداد سامنے آئے گی جیسا کہ پہلے اشارہ کیا، ان خصال کے ساتھ دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہیں تتبع سے جن کا ادراک ہوسکتا ہے، مثلاً ان میں سے تحسینِ ہیئت، اجمالی اور تفصیلی تحسینِ بدن، طہارتوں میں احتیاط، ساتھیوں کے ساتھ حسنِ سلوک کہ مثلاً انہیں (جسم و منہ کی) بدبو

سے اذیت نہ دے، مجوس، یہود ونصاری اور بت پرستوں جیسے کفار کے شعارات کی مخالفت، شارع کے اوامر کا امتثال اور اس امر پر محافظت جس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ)[غافر: ۶۴] کہ ان خصال کی محافظت اور انہیں اپنانے کے ساتھ اس کی مناسبت ہے گویا کہا ہم نے تمہیں اچھی شکلوں سے نوازا ہے تم قبیح کرنے والے امور وافعال کے ساتھ انہیں خراب مت کرو یا اس حسنِ صورت کے استمرار یا اسکا سبب بننے والے افعال وامور اپنائے رکھو کہ یہی مروت اور تآلفِ مطلوب کا تقاضہ ہے کیونکہ اگر انسان خوبصورت ہیئت میں ہوگا (یعنی ستھرا اور صاف لباس پہنا ہوگا، بال صاف اور کنگھی کیے گئے اور دانت وغیرہ صاف ہیں) تو یہ اس کی طرف انبساطِ نفس کا ایک بڑا محرک ثابت ہوگا اس کی بات پر توجہ اور اس کی آراء کو وقعت دی جائے گی اور اگر اس کا عکس ہے تو برعکس معاملہ ہوگا

جہاں تک فطرت کا مفہوم ہے تو خطابی نے کہا اکثر علماء کی رائے میں یہاں فطرت سے مراد سنت ہے، دیگر نے بھی یہی کہا، کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ یہ انبیاء کرام کی سنن (یعنی طور وطریقے) ہیں ایک گروہِ علماء کی رائے ہے کہ فطرت کا معنی دین ہے ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا، نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں ماوردی اور الشیخ ابواسحاق نے جزم کیا ہے کہ فطرت سے اس حدیث میں مراد دین ہے، ابن صلاح نے خطابی کے ذکر کردہ معنی کو باعثِ اشکال قرار دیا اور کہا معنائے فطرت معنائے سنت سے بعید ہے لیکن شائد مراد یہ ہو کہ یہ مضاف کے حذف پر ہے ای (سنة الفطرة)، نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا خطابی نے جو نقل کیا وہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا: (مِن السنة قص الشارب و نتف الإبط و تقليم الأظفار) کہتے ہیں اس حدیث کی صحیح ترین تفسیر وہی ہوسکتی ہے جو کسی دیگر حدیث میں ہو بالخصوص بخاری کی حدیث میں، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی اس میں ان کے ہمنوا ہیں مگر ان کی ذکر کردہ یہ حدیث مجھے کسی نسخہِ بخاری میں نہیں ملی بلکہ ابن عمر کی روایت میں (الفطرة) کا ہی لفظ ہے اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی ہاں البتہ حضرت عائشہ کی ابوعوانہ کے ہاں ایک روایت میں فطرت کے لفظ کی بجائے سنت کے لفظ کے ساتھ تعبیر واقع ہوئی ہے اور ایک اور میں بلفظ الفطرۃ ہی جیسا کہ مسلم اور نسائی وغیرہما نے نقل کیا، راغب لکھتے ہیں اصلِ فطر فاء کی زبر کے ساتھ، طول میں شق کرنا (یعنی پھاڑنا) وحی، اختراع اور ایجاد پر اس کا اطلاق ہے فطرت ایسی ایجاد جو کسی سابق مثال ونمونہ پر نہ ہو ابو شامہ کے بقول فطرت کا اصل معنی (الخلقة المبتدأة) ہے (یعنی اولین خلقت) اسی سے قرآن میں: (فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ) ہے ای (المبتدئ خلقهن)(یعنی اولین جس نے یہ خلقت کی) آنجناب کا فرمان: (كُل مولودٍ يُوْلَد على الفطرة ، أي على ما ابتدأ الله خلقه عليه)(یعنی اللہ نے جو اسکی ابتدائے خلقت کی) اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[الروم: ۳۰] معنی یہ کہ اگر ہر ایک کو اس کے وقتِ پیدائش سے اس کی مؤدائے نظر پر چھوڑ دیا جائے تو دینِ حق یعنی توحید کی طرف ہی آئے گا، اس کی تائید ماقبل کی یہ آیت بھی کرتی ہے: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللّٰهِ الخ) اور اسی طرف حدیث کا بقیہ حصہ بھی اشارت کناں ہے: (فأبواهُ يُهَوِّدَانِهِ الخ) حدیثِ باب میں فطرت سے مراد یہ ہے کہ جب یہ افعال اختیار کر لیئے جائیں تو ان کا فاعل اس فطرت کے ساتھ متصف ہوگا جس پر اللہ تعالی نے لوگوں کو پیدا فرمایا اور ان پر انہیں ترغیب دلائی اور انہیں ان کیلئے پسند کیا تا کہ وہ اکمل اور اشرف صفات پر گامزن ہوں، اھ قاضی

بیضاوی نے حدیثِ باب میں مذکور فطرت کو ان تمام کی طرف راجع کیا ہے جو اس کے معنی میں وارد ہیں مثلا اختراع، جبلت، دین اور سنت! کہتے ہیں یہی وہ سنتِ قدیمہ ہے جو انبیاء نے اختیار کی اور اس پر شرائع متفق ہوئیں گویا یہ جبلی امر ہے جس پر وہ مفطور کیے گئے، آپ کے قول (خمس من الفطرة) میں نکرہ کے ساتھ ابتداء سائغ ہے کہ یہ موصوفِ محذوف کی صفت ہے ای (خصال خمس الخ) یا یہ مبنی بر اضافت ہے ای (خمس خصال) اور جائز ہے کہ جملہ مبتدا محذوف کی خبر اور تقدیرِ کلام ہو: (الذی شرع لکم خمسٌ من الفطرة)

حدیثِ ہذا کے بعض طرق میں فطرۃ کی بجائے سنت کے ساتھ تعبیر سے مراد طریقہ ہے نہ کہ وہ سنت جو واجب کے مقابل ہے الشیخ ابو حامد اور ماوردی وغیرہما نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر پر ہے: (علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین) قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب لکھا میرے خیال میں اس حدیث میں مذکور پانچ خصال واجب ہیں کہ اگر آدمی ان کا ترک کر دے تو آدمیوں کی شکل وصورت پر باقی نہ رہے، یہ بات انہوں نے شرحِ مؤطا میں لکھی ابو شامہ نے تعاقب کیا اور کہا وہ اشیاء جن کا مقصود تحسینِ خلق ہے جو کہ نظافت ہے اس میں شارع کی جانب سے کسی امرِ ایجاب کی ضرورت نہیں اس میں دواعی الانفس (یعنی نفس کی پکار اور میلان) پر ہی اکتفاء ہے تو انکی طرف مجرد ندب ہی کافی ہے، ابن دقیق العید بعض علماء سے ناقل ہیں کہ حدیث فطرت بمعنی دین پر دال ہے اور جو کسی شیٔ کی طرف مضاف کیا جائے اس میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے ارکان میں سے ہو نہ کہ اس کے زوائد میں سے حتی کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل ہو، حضرت ابراہیمؑ کی اتباع کرنے کا امر وارد ہوا ہے اور ثابت ہے کہ حضرت ابراہیم کو یہ خصال اختیار کرنے پر مامور کیا گیا تھا اور ہر وہ جس کی اتباع کا اللہ حکم دے تو وہ مامورین کی نسبت واجب ہوتی ہے، تعاقب کیا گیا کہ اس میں وجوبِ اتباع ہر متبوع کے وجوب کو مقتضی نہیں ہوتی بلکہ (عمومی انداز میں) امتثال کے ساتھ اتباع تام ہے، اگر یہ متبوع پر بھی واجب ہو تو تابع پر بھی واجب ہوگی اگر مندوب ہے تو اس پر بھی مندوب ہے تو امتِ محمدیہ پر ان خصال کا واجب ہونا اس امر پر متوقف ہے کہ سیدنا ابراہیمؑ پر ان کا وجوب ثابت ہو۔

(الختان) ختن ای قطع کا مصدر، ختن جائے مفتوح اور تائے سکن کے ساتھ، کسی عضوِ مخصوص کا بعض مخصوص حصہ قطع کرنا، مسلم کے ہاں یونس کی روایت میں: (الاختتان) ہے، ختان فعلِ خاتن کیلئے اسم ہے اور موضعِ ختان کیلئے بھی جیسے ایک حدیثِ عائشہ میں ہے: (إذا التقی الختانان) یہاں مراد اول ہے! ماوردی کہتے ہیں ختان الذکر اس جلدہ (یعنی لوتھڑے) کا قطع کرنا جو حشفہ (یعنی عضوِ تناسل کی سپاری) کو ڈھانپے ہوئے ہوتا ہے، مستحب یہ ہے کہ اسے حشفہ کے شروع سے کلیۃً ہی کاٹ دیا جائے بہرحال اتنا ضرور کہ حشفہ ڈھانپا ہوا نہ رہے، امام الحرمین کہتے ہیں مردوں میں مستحق قطعِ قلفہ ہے، یہ وہ جلدہ جو حشفہ کو ڈھانپے ہوئے ہوتی ہے حتی کہ اس سے کوئی ٹکڑا لٹکتا نہ رہے، ابن صباغ کہتے ہیں حتی کہ پورا حشفہ ننگا ہو، رافعی ابن کج سے ناقل ہیں کہ واجب ادا ہو جائے گا جب حشفہ کے اوپر سے کچھ شیٔ کاٹ کر علیحدہ کر دی جائے خواہ تھوڑی سی ہی بشرطے کہ اس سے آلۂ تناسل کا سرا ننگا ہو جائے بقول نووی یہ قول شاذ ہے اول ہی معتمد ہے امام (یعنی امام الحرمین) لکھتے ہیں عورتوں کے ختان میں مستحب یہ ہے کہ جس پر اسم کا اطلاق ہو سکے بقول ماوردی عورت کا ختان یہ ہے کہ وہاں سے اس جلدہ کا قطع کر دینا جو اس کی شرمگاہ کے مدخل پر ہے گٹھلی کی مانند یا جیسے مرغ کی کلغی ہو اور واجب

اس سے ابھرے ہوئے ٹکڑے کو قطع کر دینا، استئصال مطلوب نہیں ابو داؤد نے ام عطیہ سے روایت کیا کہ مدینہ کی ایک عورت ختنے کیا کرتی تھی تو نبی اکرم نے اسے ہدایت فرمائی کہ : (لا تنهكي فإن ذلك أحظى للمرأة)(یعنی عورت کی شرمگاہ میں موجود سب لوتھڑوں کو نہ کاٹو کہ وہ بوقتِ جماع ان کے سبب زیادہ لذت محسوس کرتی ہے) کہتے ہیں یہ قوی نہیں بقول ابن حجر حضرت انس اور ام ایمن کی حدیث سے اس کے دو شاہد بھی ہیں جنہیں ابوالشیخ نے کتاب العقیقہ میں تخریج کیا ایک اور ضحاک بن قیس سے بھی جسے بیہقی نے نقل کیا، نووی کہتے ہیں مرد کے ختنہ کو اِعذار اور عورت کے ختنہ کو خفض کہتے ہیں ابو شامہ کہتے ہیں اہلِ لغت کی کلام ہر دو کو اِعذار کہنے کو مقتضی ہے جبکہ خفض مؤنث کے ساتھ مختص ہے، بقول ابوعبیدہ (عذرتُ الجاريةَ و الغلامَ و أعْذرْتُهما) یہ (خَتَنَ و أُخْتَنَ) کے ہم وزن ومعنی ہیں، جوہری کہتے ہیں اکثر (خفضت الجارية) ہے، کہتے ہیں عربوں کا خیال تھا کہ لڑکے کی پیدائش اگر قمر میں ہو (یعنی چاند کی روشنی میں) تو وہ پیدائشی مختون ہوتا ہے شافعیہ نے پیدائشی مختون کی بابت مستحب قرار دیا ہے کہ ختنہ کی جگہ پر استرا گزارا جائے بقول ابو شامہ اس قسم کے بچوں کا مکمل ختنہ نہیں ہوا ہوتا بلکہ حشفہ کا ایک کنارا ہی عیاں ہوتا ہے اگر ایسے ہو تو تکمیلِ ختنہ ضروری ہے

ابوعبداللہ بن الحاج المدخل میں لکھتے ہیں خواتین کی بابت اختلاف ہے کہ آیا بھی کا ختنہ کیا جائے گا یا مشرقی اور مغربی عورتوں کے درمیان تفرقہ ہوگا کہ مشرقی خواتین کا ختنہ کیا جائے مغربی کا نہیں کیونکہ ان کے ہاں وہ زائد حصہ نہیں لگا ہوتا جس کا قطع کرنا مشروع ہے (مغربی سے مراد جو عالمِ عرب کا مغرب ہے جس میں آج کل تین بڑے ممالک ہیں: الجزائر، مراکش اور تیونس لیبیا بھی اسی طرف واقع ہے) کہتے ہیں جن حضرات کی رائے ہے کہ پیدائشی مختون کی ختنہ کی جگہ پر بھی استحباباً استرا گزارا جائے تاکہ امتثالِ امر ہو تو یہی رائے انہوں نے عورتوں کے حق میں بھی دی ہے

اس باب میں مذکور خصال میں سے صرف ختنہ کے وجوب کو امام شافعی اور ان کے جمہور اصحاب نے اختیار کیا ہے قدماء میں سے عطاء نے بھی یہی کہا حتی کہ کہا اگر بڑی عمر میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا اسلام تبھی تام ہوگا اگر ختنہ کرائے، احمد اور بعض مالکیہ سے بھی اس کے وجوب کا قول منقول ہے ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ سنت ہے اس کے ترک سے گناہگار ہوگا شوافع سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کیلئے واجب نہیں، یہی رائے صاحب المغنی نے احمد سے نقل کی ہے اکثر علماء اور بعض شافعیہ کی رائے میں یہ واجب نہیں ان کی حجت شداد بن اوس کی یہ مرفوع روایت ہے :(الختان سنة للرجال مكرمة للنساء)(یعنی ختان مردوں کیلئے سنت اور خواتین کی نسبت ایک عمدہ چیز ہے) اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ متقرر ہے کہ حدیث میں وارد سنت کے لفظ سے وہ مراد نہیں جو واجب کے مقابل ہے لیکن جب مردوں اور عورتوں کے درمیان تفرقہ واقع ہوا ہے تو یہ دونوں کے افتراقِ حکم دال ہوا کہ مردوں کے حق میں بنسبت عورتوں کے آکد ہو یا مردوں کیلئے یہ مندوب اور عورتوں کیلئے مباح ہے علاوہ ازیں یہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ یہ حجاج بن ارطاۃ کی روایت سے ہے اور وہ قابلِ احتجاج نہیں اسے احمد اور بیہقی نے تخریج کیا لیکن طبری کی مسند الشامیین میں سعید بن بشر عن قتادہ عن جابر بن زید عن ابن عباس کے طریق سے اس کا شاہد بھی ہے، سعید مختلف فیہ راوی ہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ وجوب میں ہی منحصر نہیں، اسے ابوالشیخ نے اور بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا

بیہقی نے اسے حضرت ابو ایوب سے بھی تخریج کیا، اس امر سے بھی ان کا احتجاج ہے کہ جن خصال کا ختنہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے وہ واجب نہیں مگر بعض شاذ رائے کے حاملین کے ہاں لہذا ختنہ بھی واجب نہیں، جواب دیا گیا کہ کوئی مانع نہیں کہ حدیث میں فطرت اور سنت کے ساتھ وہ قدرِ مشترک مراد لی جائے جو وجوب اور ندب کے مابین جامع ہے اور وہ ہے طلبِ مؤکد تو یہ عدم وجوب پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس کے ثبوت پر تو دیگر روایات سے طلبِ دلیل کی جائے پھر یہ بھی کہ کوئی مانع نہیں کہ مختلف حکم والے افعال کو ایک ہی لفظِ امر کے ساتھ جمع کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:(كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖۤ اِذَاۤ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ)[الأنعام: ۱۴۱] تو ایتائے حق واجب جبکہ اکل مباح ہے (تو دونوں کو ایک ہی انداز سے بیان کیا) ایک جماعت نے اس کے ساتھ یہی تمسک کیا ہے، فاکہانی نے شرح عمدہ میں اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ آیت اور حدیث کے مابین فرق یہ ہے کہ حدیث ایک لفظ کو متضمن ہے جو سب میں مستعمل ہوا جس سے متعین ہوا کہ دو میں سے کسی ایک امر پر اسے محمول کیا جائے یا وجوب پر یا ندب پر بخلاف آیت کے کہ اس میں صیغۂ امر متکرر ہے اور ظاہرِ (امر) وجوب ہے تو کسی ایک میں دلیل کے ساتھ اسے مصروف کیا جائے گا دوسرا اصل پر باقی رہے گا، یہ تعقب ان حضرات کے طریقہ پر ہے جو ایک لفظ کو دو معانی میں استعمال کرنے سے مانع ہیں مگر جو اس کے مجوزین ہیں جیسے شافعیہ تو یہ ان کا رد نہیں کرتا، موجبینِ ختنہ نے کئی ادلہ کے ساتھ استدلال کیا اول یہ کہ قلفہ نجاست کو روکے رکھتا ہے جو صحتِ نماز کو مانع ہے جیسے (مثلا) کوئی اپنے منہ (یا کسی بھی جگہ مثلا جیب) میں نجاست رکھ کر نماز پڑھنا شروع کر دے، یہ اس بات سے متعقب ہے کہ منہ حکمِ ظاہر میں ہے اور اسکی دلیل یہ کہ اگر روزے دار نے منہ میں کوئی کھانے کی چیز رکھ لی تو اس سے اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا بخلاف اندرون قلفہ کے کہ یہ حکمِ باطن میں ہے (اب پیٹ کے اندر ہمہ وقت نجاست موجود ہے جس سے نماز میں کوئی فرق نہیں پڑتا) ابو طیب طبری نے تصریح کی کہ یہ قدر ہمارے ہاں مغتفر (یعنی نظر انداز شدہ) ہے، دوسری دلیل وہ روایت جسے ابو داؤد نے عثیم بن کثیر کے دادا کلیب سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں فرمایا: (اَلْقِ عنك شَعْرَ الكفر و اخْتَتِنْ) اور یہ امر متقرر ہے کہ کسی ایک سے مخاطب ہو کر نبی پاک کا کوئی حکم دینا سب کو شامل ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی دلیلِ خصوصیت ہو، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اس کی سند ضعیف ہے اور ابن منذر کہہ چکے ہیں کہ اس میں کوئی روایت ثابت نہیں

سوم مختون کی کشفِ عورۃ کا جواز، آگے ذکر ہوگا کہ یہ (یعنی ختنہ) بالغ یا جو بلوغت کے قریب ہو، کیلئے مشروع ہے اسی طرح ختنہ کرنے والے کی اس کی طرف نظر اور یہ دونوں حرام ہیں تو اگر ختنہ کرانا واجب نہ ہوتا تو یہ مباح نہ ہوتے، اس دلیل کے ساتھ سب سے پہلے ابو عباس بن سریج نے احتجاج کیا تھا خطابی وغیرہ نے یہ نقل کیا، نووی لکھتے ہیں انہوں نے ابن سریج کی طرف منسوب کتاب الودائع میں یہ پڑھا ہے، کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ یہ بات ان سے ثابت ہو، ابو شامہ کہتے ہیں ان کے بعد متعدد مصنفین نے مختلف عبارات کے ساتھ اسے بیان کیا جیسے ابو حامد (یعنی غزالی) قاضی حسین، ابو الفرج سرخسی اور مہذب میں الشیخ، عیاض نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ مصلحتِ جسم کیلئے کشفِ عورۃ اور مداوات (یعنی علاج) کی غرض سے اس کی طرف دیکھنا مباح ہے، یہ اجماعاً واجب نہیں اگر دنیوی مصلحت کے پیشِ نظر یہ جائز ہے تو دینی مصلحت کیلئے تو بالاولی ہوا، قاضی حسین کو اس کا احساس ہوا تو لکھا اگر کہا جائے کبھی بغیر واجب ترکِ واجب کیا جاتا ہے جیسے اثنائے خطبہ پہنچ کر انصات للخطبہ کا واجب ترک کر کے تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں میں مشغول

ہونا یا جیسے سجدہ تلاوت آجانے پر نماز میں قیام کا واجب ترک کر کے ادائیگی سجدہ کرنا اور علاج کی غرض سے کشفِ عورۃ کرنا، پہلی دو باتوں کا تو جواب دیا مگر تیسری کا نہیں، نووی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہر مداوات کیلئے کشفِ عورہ جائز نہیں لہذا امراو تام نہیں، ابو شامہ نے اس ایراد کو قوی قرار دیا اس امر کے ساتھ کہ میت کو غسل دینے والے کیلئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کے زیرِ ناف بال صاف کر سکتا ہے اور ظاہر ہے یہ کام وہ دیکھے اور چھوئے بغیر نہیں کر سکتا جو دونوں حرام ہیں مگر یہاں ایک امرِ مستحب کیلئے جائز قرار دئے گئے، چہارم: ابو حامد اور ان کے اتباع جیسے ماوردی نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ قطع عضو ہے جو جسم سے تعبداً مستخلف نہیں لہذا واجب ہے جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، تعاقب کیا گیا کہ قطعِ ید ایک جرمِ عظیم کے مقابلہ میں مباح کیا گیا ہے لہذا قیاس تام نہیں، پانچواں قول ماوردی کا ہے جو کہتے ہیں ختنہ میں نفس پر عظیم الم کا ادخال ہے جو مشروع نہیں ماسوائے تین خصال کے: برائے مصلحت، برائے عقوبت اور برائے وجوب، اول دو منتفی ہیں لہذا تیسرا ثابت ہوا ابو شامہ نے تعقب کیا کہ ختنہ میں متعدد مصالح ہیں مثلاً مزید طہارت اور نظافت کیونکہ قلفہ عربوں کے نزدیک مستقذرات میں سے تھا ان کے اشعار میں بکثرت اقلف کی ذم ملتی ہے اسی طرح ختنہ کی ان کے ہاں قدر تھی اس کی مناسبت سے ایک خاص دعوت کا اہتمام کیا کرتے تھے اسلام نے اسے برقرار رکھا، چھٹا قول خطابی کا ہے جنہوں نے وجوبِ ختان سے احتجاج کیا اور یہ کہ یہ شعارِ دین سے ہے اسی سے مسلمان کی کافر سے تمیز ہے حتی کہ اگر غیر مختون میتوں میں اگر کوئی میت مختون پائی جائے تو اس کا جنازہ بھی پڑھا جائے گا اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، ابو شامہ نے اس کا تعاقب کیا اور کہا دین کے سب شعار تو واجب نہیں اور جو میتوں کے مابین ایک مختون میت کی بات کی یہ بھی مردود ہے کیونکہ یہودی اور بہت سے نصاریٰ بھی ختنہ کراتے ہیں لہذا ان کے مذکور کو قرینہ کے ساتھ مقید کیا جائے، بقول ابن حجر ان کی دلیل باطل ہے، ساتواں قول بیہقی نے ذکر کیا لکھتے ہیں سب سے احسن حجت یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع سے احتجاج کیا جائے جس میں ہے کہ حضرت ابراہیم نے اسی برس کی عمر میں اپنا ختنہ کیا اور اللہ کا فرمان ہے: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ)[النحل: ۱۲۳] ابن عباس سے منقول ہے کہ جن کلمات کے ساتھ حضرت ابراہیم کی آزمائش کی گئی اور وہ پورا اترے وہ خصالِ فطرت ہیں ان میں ختنہ بھی تھا اور ابتلاء عموماً انہی کے ساتھ ہوتی ہے جو واجب امور ہوں

تعاقب کیا گیا کہ ان کے مذکور سے لازم نہیں کہ حضرت ابراہیم نے علی سبیل الوجوب ختنہ کیا ہو! جائز ہے کہ ان کا یہ فعل علی سبیل الندب ہو تو انکے فعل کے وفق ان کی اتباع سے امتثالِ امر ہو جائے گا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے حق میں کہا: (وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) [الأعراف: ۱۵۸] اور اصول میں متقرر ہے کہ آپ کے افعال مجرداً وجوب پر دال نہیں نیز باقی کلماتِ عشر بھی واجب نہیں، ماوردی کہتے ہیں حضرت ابراہیمؑ اس عمر میں اللہ کے امر ہی سے یہ کام کر سکتے تھے ابن حجر کہتے ہیں یہ جو انہوں نے بحثاً کہا یہ منقولاً وارد ہے چنانچہ ابو الشیخ نے العقیقہ میں موسی بن علی بن رباح عن ابیہ سے نقل کیا کہ جب حضرت ابراہیمؑ کو ختنہ کرنے کا حکم دیا گیا تب ان کی عمر اسی برس تھی انہوں بعجلت اس کی تعمیل کرتے ہوئے قدوم کے ساتھ ختنہ کر لیا جب تکلیفِ گراں محسوس ہوئی تو بارگاہِ خداوندی میں دعا کی، جواب آیا تم نے عجلت کی اور آلہ کی بابت ہمارے حکم کا انتظار نہ کیا، عرض کی اے رب میں نے برا جانا کہ تیرے امر کو موخر کروں، ماوردی کہتے ہیں قدوم جو دالِ مشدد اور مخفف دونوں طرح ہے کلہاڑے کو کہتے ہیں، دیگر کا خیال ہے کہ یہ جگہ کا نام ہے

ابو عبید ہروی الغریبین میں لکھتے ہیں کہا جاتا ہے یہ ان کے قیلولہ کرنے کا مقام تھا بعض نے کہا شام کی ایک قریہ کا نام ہے بقول ابو شامہ ان کی آخری آرام گاہ سے قریب ایک جگہ کا نام تھا بعض نے حلب کے قریب کہا، کئی ایک نے جزم کیا ہے کہ دالِ مخفف کے ساتھ آلہ ہے ابن سکیت نے تصریح کی کہ یہ مشدد نہیں، بعض نے ہر ایک میں دونوں وجہیں ثابت کیں اس کے بعض مباحث احادیث الانبیاء میں اس حدیث کی اثنائے شرح بیان ہو چکے ہیں، ابو الشیخ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ واقع ہے کہ حضرت ابراہیم کی عمر بوقتِ ختنہ ایک سو بیس برس تھی بعد ازاں مزید اسی برس جئے، اول اشہر ہے کہ ختنہ کے وقت عمر اسی برس تھی اور اس کے بعد چالیس برس اور جئے! غرض یہ کہ اس کے ساتھ استدلال۔ جیسا کہ گزرا۔ اس امر پر متوقف ہے کہ یہ حضرت ابراہیم کے حق میں واجب تھا تو اگر یہ ثابت ہے تبھی استدلال مستقیم ہوگا وگرنہ محلِ نظر ہے

ختنہ کے مشروع وقت کی بابت اختلافِ اقوال ہے ماوردی لکھتے ہیں اس کے لئے دو اوقات ہیں ایک وقتِ وجوب اور ایک وقتِ استحباب تو وقتِ وجوب بالغ ہونے پر جبکہ وقتِ استحباب اس سے قبل (کسی بھی وقت)، مختار یہ ہے کہ پیدائش کے بعد ساتویں روز ہو، ایک قول ہے کہ یومِ ولادت سے اگر تاخیر ہو جائے تو چالیس دن میں کر دیا جائے اگر اس سے بھی تاخیر ہو تو ساتویں برس اگر وہ بالغ تو ہو گیا مگر نحیف و نزار ہے اور معلوم یہ پڑتا ہے کہ اگر ختنہ کیا گیا تو اسکی جان کو خطرہ ہے تب وجوب ساقط ہو جائے گا، مستحب یہ ہے کہ وقتِ استحباب سے کسی عذر کی بنا پر ہی تاخیر کی جائے قاضی حسین نے ذکر کیا کہ دس سال کا ہونے تک ختنہ نہ کیا جائے کیونکہ اسی عمر میں حکم ہے کہ نماز ترک کرنے پر مارا جائے اور ختنہ کرنے کی الم مار کی الم سے بڑھ کر ہے تو یہ اولیٰ بالتاخیر ہے، نووی نے شرح المہذب میں اسے مزیف (یعنی ضعیف) کہا، امام الحرمین کہتے ہیں بلوغت سے قبل واجب نہیں کیونکہ نابالغ بدنی عبادات کے اہل میں سے نہیں تو الم کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کہتے ہیں نابالغ بچی کیلئے وجوبِ عدت کے ساتھ اس کا رد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں تو کوئی تعب و مشقت نہیں بلکہ محض ایک مدت کا گزارنا ہے، ابو الفرج سرخسی لکھتے ہیں چھوٹے بچے کا ختنہ کرانے میں مصلحت یہ ہے کہ بڑا ہونے پر اس کی جلد سخت اور موٹی ہو جاتی ہے تو اس وجہ سے ائمہ نے چھوٹی عمر میں ختنہ کرانا جائز قرار دیا ہے، ابن منذر حسن اور مالک سے ساتویں دن ختنہ کی کراہت نقل کرتے ہیں کیونکہ یہ فعلِ یہود ہے مالک کہتے ہیں سامنے والے دانت اکھڑنے پر ختنہ کرنا حسن ہے اور یہ عمر کے تقریبا ساتویں سال ہوتا ہے، لیث کے بقول سات تا دس برس کی عمر میں مستحب ہے، احمد کہتے ہیں میں نے اس بابت کچھ نہیں سنا، طبرانی نے اوسط میں ابن عباس سے نقل کیا کہ بچے کی بابت سات سنتیں ہیں ایک یہ کہ ساتویں دن اس کا نام رکھا جائے اور ختنہ کیا جائے، میں کتاب العقیقہ میں اس کا ذکر کر چکا ہوں اور یہ ضعیف ہے ابو الشیخ نے ولید بن مسلم کے طریق سے زہیر بن محمد عن ابن المنکدر ر وغیرہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حسنین کریمین کے ساتویں روز ختنے کرائے تھے، ولید کہتے ہیں میں نے اس بارے مالک سے سوال کیا تو کہا میں نہیں جانتا لیکن ختنہ طھرۃ (یعنی پاکی کا باعث) ہے جتنا جلدی کر لیا جائے مجھے پسند ہے، بیہقی نے حضرت جابر سے نیز موسی بن علی عن ابیہ سے روایت نقل کی کہ حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسحاقؑ کا ساتویں روز ختنہ کرا دیا تھا، کتاب الولیمہ کے ابواب النکاح میں ختنہ کی مناسبت سے دعوت کا اہتمام کرنے کی مشروعیت کا ذکر کیا تھا احمد نے جو حسن عن عثمان بن ابو العاص سے نقل کیا کہ انہیں ختنہ کی مناسبت سے کی گئی دعوت میں بلایا گیا تو کہا ہم عہدِ نبوی میں ختنہ میں نہ جاتے اور نہ اس کے لئے دعوت دئے جاتے، اسے

ابوالشیخ نے بھی تخریج کیا اور اپنی روایت میں تبیین کی کہ یہ لڑکی کا ختنہ تھا، ابوعبداللہ بن الحاج المدخل میں لکھتے ہیں سنت یہ ہے کہ لڑکے کے ختنہ کو علی الاعلان اور لڑکی کے ختنہ کو مخفی کیا جائے۔

(والاستحداد) یہ حدید سے استفعال ہے مراد جسم کی کسی خاص جگہ کے بال صاف کرنے کیلئے استرا استعمال کرنا، بعض نے قرار دیا کہ اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے میں شرم وحیاء والے امور سے کنایہ کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کرنے کی مشروعیت کا ثبوت ملا اگر بغیر تصریح کئے حصولِ فہم ہوتا ہو، ظاہر یہ ہے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، نسائی کی حضرت ابوہریرہ سے روایت میں یہ تعبیر (حلق العانة) کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسی طرح مسلم کے ہاں حضرات عائشہ اور انس کی روایات میں بھی، نووی لکھتے ہیں عانہ سے مراد وہ بال جو آدمی کے آلہ تناسل کے اور اس کے اردگرد ہوتے ہیں (بعض نے غلط طور پر ناف سے لے کر نیچے ذکر تک اور زانوؤں کے بال بھی اس میں داخل سمجھے انہیں یہ غلط فہمی ہمارے ہاں مستعمل زیرِ ناف بال، کی اصطلاح سے ہوئی) اسی طرح عورت کی شرمگاہ کے گرد بال، ابن سریج سے منقول ہے کہ اس کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو حلقۂ دبر کے گرد ہوں تو اس کے مجموع سے آگے پیچھے کے سب بال صاف کرنے کا استحباب ثابت ہوا،

کہتے ہیں حلق (یعنی بال کسی لوہے کے تیز دھار آلہ کے ساتھ صفا چٹ کرنا) کا ذکر اس لئے کہ عموما سب یہی کرتے ہیں وگرنہ نُورہ (چونے کا پتھر اور بال صفا پاؤڈر) کے ساتھ ازالہ اور نتف (یعنی اکھیڑنا) وغیرہما بھی جائز ہے، ابوشامہ کہتے ہیں عانہ وہ بال جو رکب پر ہوتے ہیں، یہ راء اور کاف کی زبر کے ساتھ ہے پیٹ کے زیریں حصہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا ہر فخذ (یعنی زانو) کو رکب کہتے ہیں بعض نے ظاہرِ فرج اور بعض نے عینِ فرج قرار دیا، کہتے ہیں مستحب ہے کہ قبل ودبر سے بال صاف کئے جائیں بلکہ دبر سے صاف کرنا بنسبت قُبل کے اولیٰ ہے کہ مبادا وہاں نجاست لگی رہ جائے جو پانی کے ساتھ ہی صاف کرنا ممکن ہوتی ہے ڈھیلے کے ساتھ نہیں (اور اس زمانہ میں پانی کی قلت کی وجہ سے عموما ڈھیلے ہی استعمال کئے جاتے تھے) کہتے ہیں تنوُّر (یعنی نُورہ سے صفائی کرنا) اور نتف وقَص (یعنی اکھیڑنا اور قینچی کے ساتھ چھوٹے کر لینا) بھی حلق کے قائم مقام ہیں احمد سے قینچی کے ساتھ یہ بال صاف کرنے کی بابت پوچھا گیا تو کہا امید کرتا ہوں یہ مجزیٔ ہوگا، کہا گیا نتف کے بارہ میں کیا رائے ہے؟ کہا کیا یہ کوئی کر سکتا ہے؟ بقول ابن دقیق العید اہلِ لغت کہتے ہیں عانہ فرج پر اگنے والے بال ہیں بعض نے کہا یہ (منبت الشعر) ہے، کہتے ہیں حدیث میں یہی مراد ہیں، ابن عربی لکھتے ہیں عانہ کے بال ازالہ کے سب سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ یہ سخت ہو جاتے اور ان میں میل جم جاتی ہے بخلاف بغل کے بالوں کے، کہتے ہیں جہاں تک دبر کے گرد موجود بالوں کا تعلق ہے تو ان کا حلق مشروع نہیں، فاکہی نے شرحِ عمدہ میں ان کے حلق کو غیر جائز قرار دیا بقول ابن حجر منع کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی ابوشامہ کا مستند قوی ہے بلکہ بعض کے حق میں تو اس کا وجوب متعین ہو سکتا ہے جیسے مثلا کوئی استنجاء کیلئے پانی نہیں پاتا تو اسے خطرہ ہے کہ دبر کے بالوں میں نجاست لگی رہ جائے گی بقول ابن دقیق جن حضرات نے دبر کے بالوں کے حلق کا استحباب ثابت کیا انہوں نے اسے بطریق القیاس ذکر کیا ہے، کہتے ہیں یہاں ازالۂ شعر میں اتباعاً اولیٰ حلق ہے البتہ نتف بھی جائز ہے بخلاف بغل کے وہاں اس کے برعکس ہے (یعنی نتف افضل ہے) کہ اس کے نیچے بخارات جمع ہو جاتے ہیں بخلاف عانہ کے اور نوچنے سے بغل کے بال آخر کار کمزور ہو جاتے ہیں جبکہ حلق سے مضبوط، تو ہر جگہ کیلئے وہ حکم آیا جو اس کے مناسب تھا، نووی وغیرہ کہتے ہیں زیر

ناف بالوں کی بابت مرد وعورت کیلئے سنت یہ ہے کہ حلق ہو، حضرت جابر سے مروی صحیح حدیث میں اچانک رات کو گھر والوں کے پاس آنے سے نہی وارد ہے تا کہ:(و لتستحد المغیبة) (یعنی استحداد کا لفظ استعمال ہوا جو استرے کے ساتھ بال صاف کرنے کو کہتے ہیں) النکاح میں اس کی شرح گزری ہے لیکن ہر مزیل کے ساتھ ان کے ازالہ کے ساتھ اصلِ سنت ادا ہو جائے گی ،نووی یہ بھی لکھتے ہیں کہ مرد کے حق میں اولیٰ حلق اور عورت کے حق میں اولیٰ نتف ہے اس میں اشکال یہ ظاہر کیا گیا کہ یہ خواتین کیلئے باعثِ الم اور اس میں شوہر پر استرخائے محل کا ضرر ہے اور اطباء متفق ہیں کہ بال اکھیڑنا اس جگہ کو ڈھیلا کر دے گا لیکن ابن عربی نے کہا اگر نوجوان خاتون ہے تو اس کے حق میں نتف اولیٰ ہے کیونکہ وہ نتف والی جگہ میں تناؤ پیدا کرتا ہے اور بڑی عمر کی ہونے کی صُورت میں حلق بہتر ہے کیونکہ نتف (اس کی نسبت سے) جگہ ڈھیلی کر دے گا، اگر کہا جائے کہ عورت کے حق میں مطلقاً تنوُّر اولیٰ ہے تو یہ بعید نہ ہوگا ،نووی نے عورت کی نسبت وجوبِ ازالہ کے ضمن میں اگر اس کا اس سے مطالبہ کیا جائے ، دو وجہیں نقل کی ہیں دونوں میں سے اصح وجوب ہے، نتفِ ابط اور حلقِ عانہ کی بابت اس امر سے بھی حکم مفترق ہے کہ بغل کے بال اجنبی بھی اکھیڑ یا مونڈ سکتا ہے (جیسے کسی زمانہ میں لوگ یہ کام حجام سے کرایا کرتے تھے) بخلاف حلقِ عانہ کے کہ اس کی نسبت یہ حرام ہے مگر اس کے حق میں جس کے لئے مس ونظر مباح ہے مثلاً شوہر اور بیوی! تنوُّر کی بابت احمد سے سوال کیا گیا تو اسے جائز قرار دیا اور ذکر کیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں، اس میں ام سلمہ سے ایک حدیث بھی ہے جسے ابن ماجہ اور بیہقی نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں لیکن اسے معلول بالارسال کیا، احمد نے اس کی صحت کا انکار کیا، اس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ إذا طلی ولی عانته بیده) (یعنی بذاتِ خود اپنا یہ کام کرتے تھے) اس کے مقابل یہ حدیثِ انس ہے کہ: (أن النبی ﷺ کان لا یتنوّر و کان إذا کَثُرَ شَعْرُہ حَلَّقَ) لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

(و نتف الإبط) کشمیہنی کے نسخہ میں (الآباط) ہے، ابط ہمزہ اور باء کی زیر اور اس کے سکون کے ساتھ ہے یہی مشہور اور جوالیقی نے اس کی تصویب کی ہے یہ مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے (تأبَّطَ الشیء)یعنی بغل کے نیچے کوئی شئ رکھ لینا ، مستحب داہنے سے آغاز کرنا ہے اصلِ سنت حلق کے ساتھ ادا ہو جائے گی خصوصاً جسے نتف تکلیف دیتا ہے ابن ابی حاتم نے مناقب الشافعی میں یونس بن عبد الاعلی سے نقل کیا کہتے ہیں میں امام شافعی کے ہاں گیا دیکھا کہ ایک شخص ان کی بغلوں کا حلق کر رہا ہے کہنے لگے میں جانتا ہوں کہ سنت نتف ہے لیکن مجھے اس کی تکلیف برداشت نہیں ہوتی ، غزالی کہتے ہیں تکلیف ابتدا میں ہوتی ہے مگر عادی ہو جانے پر یہ سہل ہے کہتے ہیں حلق کفایت کرنے والا ہے کیونکہ اصل مقصد تو صفائی ہے، تعاقب کیا گیا کہ نتف میں حکمت یہ ہے کہ یہ بدبو کا چونکہ محل ہے جو وہاں جمع شدہ میل کچیل اور پسینہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس کیلئے نتف مشروع کیا گیا جس کے سبب بدبو (آخر کار) کم ہو جاتی ہے بخلاف حلق کے کہ اس سے بال مضبوط اور ابھرے ابھرے ہو جاتے ہیں جس سے بدبو اور زیادہ ہوگی ، ابن دقیق لکھتے ہیں جو لفظ کو مدنظر رکھے وہ نتف پر ہی اکتفاء کرے گا اور جو مقصد و مفہوم کو پیش نظر رکھے وہ ہر بال صاف کرنے کے طریقہ کو جائز قرار دے گا لیکن بیان کیا کہ من جهت المعنی نتف مقصود ہے تو ما سبق ذکر کیا، کہتے ہیں یہ معنی ظاہر ہے جسے نظرانداز نہ کیا جائے گا، موردِ نص جب مناسب معنی کی محتمل ہو تو امکان ہوتا ہے کہ وہی مقصود فی الحکم ہو جسے ترک نہ کیا جائے، اس ضمن میں نتف کے قائم مقام تنوُّر ہے لیکن وہ جلد کو رقیق کر دے گا جس سے اسے اذیت ہوگی بالخصوص اگر پہلے سے اس کی جلد رقیق ہے کہتے ہیں مستحب یہ ہے کہ دائیں بغل سے بائیں ہاتھ کی

انگلیوں کے ساتھ آغاز کرے اس کے بال اکھیڑے پھر بائیں بغل کے اگر بائیں انگلیوں کے ساتھ اس کے بال اکھیڑنا ممکن نہیں تو دائیں کے ساتھ کر لے۔

(و تقليم الأظفار) یہ قلم سے تفعیل ہے جس کا معنی ہے قطع کرنا، ابن عمر کی حدیث میں (قص الأظفار) ہے جیسے حدیثِ باب میں، آمدہ باب کی ان سے روایت میں تقلیم کا لفظ ہے حدیثِ عائشہ وانس میں بھی قص ہے، تقلیم اعم ہے، اظفار ظفر کی جمع ہے فاء پر پیش اور سکون دونوں جائز ہیں ابوزید نے ظاء پر زیر پڑھی ابن سیدہ نے اس کا انکار کیا ہے ایک قول کے مطابق یہ حسن کی قراءت ہے ابوسماک سے منقول ہے کہ انہوں نے اول وثانی دونوں پر زیر پڑھی مراد ان کے اوپر کا وہ حصہ الگ کر دینا جو انگلی کے سرے سے زائد ہو جائے کیونکہ نہ کاٹنے کی صورت میں وہاں میل جمع ہو جاتی ہے جس سے وہ مستقذر ہو جائے گا کبھی اس حد تک کہ غسلِ طہارت میں نیچے تک پانی نہ پہنچے اصحابِ شافعی نے اس میں دو وجہیں ذکر کی ہیں چنانچہ متولی نے قطعیت کے ساتھ لکھا کہ اگر ناخن بڑے ہوں تو وضوء درست نہیں ہوگا غزالی نے احیاء میں قرار دیا کہ اس قسم کے امور نظر انداز کر دینے کے قابل ہیں اس امر سے احتجاج کیا کہ عموما اعرابی قسم کے لوگ اس کا خیال نہیں رکھ سکتے اس کے باوصف کہیں منقول نہیں کہ اس وجہ سے کسی کو اعادہ نماز کا حکم دیا گیا ہو، یہ ظاہر ہے بیہقی نے شعب میں قیس بن ابو حازم سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے نماز پڑھائی تو (أُوهِمَ فيها) (یعنی مشابہ لگا) پوچھا گیا تو فرمایا میں کیونکر اس کا شکار نہ بنوں جبکہ تم میں سے کئی کے ناخنوں میں میل کچیل جمع رہتی ہے، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ مرسل ہے، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے موصولا نقل کیا، رفغ راء پر پیش اور زبر کے ساتھ فاء، ساکن ہے اس کی جمع ارفاغ ہے، یہ مغابن الجسد جیسے بغلیں، خصیتین کے مابین، زانوؤں کے درمیان اور جسم کی ہر وہ جگہ جہاں میل جمع ہو جاتی ہے، یہ (تسمية الشيء باسم مَا جَاوَرَه) ہے (یعنی ساتھ والی چیز کے نام کے ساتھ تسمیہ) تقدیرِ کلام ہے: (وسخ رفغ أحد كم) مفہوم یہ کہ تم اپنے ناخن نہیں کاٹتے پھر ان کے ساتھ اپنے ارفاغ میں خارش کرتے ہو جس کے سبب میل ان میں جمع ہو جاتی ہے، بقول ابوعبید یہ بات لمبے ناخن ہونے اور انہیں نہ کاٹنے پر بطورِ انکار کہی بقول ابن حجر اس میں تمام مغابن کی صفائی رکھنے کے ندب کا بھی اشارہ ہے، ناخنوں کو اس حد تک کاٹنا چاہئے کہ انگلیوں کو ضرر نہ پہنچے (صرف اوپری حصے جن کا رنگ دیگر حصوں سے مختلف ہوتا ہے) احمد نے مسافر کیلئے مستحب قرار دیا کہ کچھ حصہ باقی رکھ لے تا کہ ضرورت پڑنے پر مدد لے (یعنی اگر گانٹھیں وغیرہ کھولنی ہوں) ناخن کاٹنے کے ضمن میں احادیث میں کسی ترتیب کا ذکر موجود نہیں لیکن نووی نے شرحِ مسلم میں جزم کیا ہے کہ آغاز دائیں ہاتھ کی سباحہ انگلی سے کرنا مستحب ہے پھر درمیانی پھر چھنگلی کے ساتھ والی (یعنی بنصر) پھر خنصر (یعنی چھنگلی) اور آخر میں انگوٹھا جبکہ بائیں ہاتھ میں چھنگلی سے آغاز کیا جائے پھر ترتیب کے ساتھ آگے کی انگلیاں، دائیں پاؤں میں چھنگلی سے آغاز کرے ترتیب کے ساتھ آگے بڑھا جائے اور بائیں میں انگوٹھے سے آغاز کر کے ترتیب کے ساتھ چھنگلی تک پہنچا جائے، انہوں نے اس استحباب کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا شرح مہذب میں غزالی کے حوالے سے ایک منقول اور مازری کا اس پر انکار ذکر کر کے لکھتے ہیں غزالی نے جو لکھا اس میں حرج نہیں ماسوائے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی تاخیر، اولیٰ یہ ہے کہ دائیں کو بکمالہا بائیں پر مقدم کیا جائے، کہتے ہیں جہاں تک وہ حدیث جسے غزالی نے (اس ضمن میں) ذکر کیا اس کی کوئی اصل نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جو حضرات ناخن کاٹنے میں ہاتھوں کے پاؤں پر تقدیم کے استحباب کے قائل ہیں انہیں اس کی کوئی دلیل پیش کرنا

چاہیئے، اطلاق اس کا انکار کرتا ہے بقول ابن حجر وضوء اور جامع تنظیف پر قیاس سے اسکا اخذ ممکن ہے اور دائیں کے ساتھ ابتدا کی توجیہہ اس حدیثِ عائشہ کے مدنظر جو کتاب الطہارۃ میں گزری جس میں کہتی ہیں کہ نبی پاک کو وضوء، کنگھی کرنا وغیرہ تمام کاموں میں دائیں طرف سے ابتدا کرنا پسند تھا، پھر سباحہ انگلی کے ساتھ آغاز اس لئے کہ وہ اشرف الاصابع ہے کیونکہ آلۂ تشہد ہے پھر اس کے بعد درمیانی اس لئے کہ اکثر ناخن کاٹنے والے کف کی پشت کی طرف سے کاٹتے ہیں تو درمیانی انگلی اس کے جہتِ یمین میں ہوتی ہے حتی کہ وہ چھنگلی پر ختم کرتا پھر انگوٹھے کا ناخن کاٹ کر تکمیل کرتا ہے، جہاں تک بائیں ہاتھ کا تعلق ہے تو جب چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی تو لازم ہے کہ دائیں جہت انگوٹھے تک جاری رہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں چاہیئے تھا کہ دائیں کے انگوٹھے کو موخر کرتا تاکہ اس پر ختم ہو تب وہ داہنی جانب منتقل ہونے میں مستمر رہتا، شائد اول ترتیب بیان کرنے والوں نے ہاتھوں کا ایک دوسرے سے فصل ملحوظ رکھا ہاتھوں کے ضمن میں یہ توجیہہ پاؤں کی بابت انکی نقل کردہ توجیہہ کیلئے معکر ہے الا یہ کہ کہا جائے کہ اکثر حضرات پاؤں کے ناخن کاٹنے میں پاؤں کی ہتھیلیوں کی طرف سے ایسا کرتے ہیں تب یہ توجیہہ لاگو ہے،

صاحب الاقلید لکھتے ہیں اس ضمن میں اخذ بالتیامُن کا قضیہ یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں دونوں میں داہنی چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی جائے حتی کہ بائیں چھنگلی تک پہنچے گویا انہوں نے یہ بات ملحوظ رکھی کہ قص کا یہ عمل ہتھیلیوں کی اندرونی جانب سے بھی واقع ہوتا ہے، دمیاطی نے ذکر کیا کہ انہوں نے بعض مشائخ سے سنا کہ جس نے مخالفاً قصِ اظفار کیا اسے کبھی آشوبِ چشم نہ ہوگا اور انہوں نے ایک طویل مدت اس کا تجربہ کیا ہے، احمد نے مخالفاً قص کے استحباب پر منصوص کیا ہے یہ ان کے اصحاب میں سے ابوعبداللہ بن بطہ نے بیان کیا کہتے ہیں داہنی چھنگلی سے آغاز کرے پھر درمیانی پھر انگوٹھا پھر بنصر پھر تشہد کی انگلی، اور بائیں انگوٹھے سے آغاز کرے دائیں ہاتھ کے برعکس، ابن دقیق العید نے اس ہیئت کا انکار کیا جس کا ذکر غزالی نے کیا کہتے ہیں اس سب کی کوئی اصل نہیں اور اس ادعائے استحباب پر کوئی دلیل نہیں، میری رائے میں یہ ایک عالم کے شایان شان نہیں، اگر کوئی متخیل تخیل کرے کہ دائیں ہاتھ کی تشہد کی انگلی سے ابتدا اس کے شرف کے سبب ہے تو بقیہ ہیئت میں یہ تخیل نہیں ہوسکتا ہاں دائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے ساتھ آغاز کرنے کی اصل ہے وہ یہ کہ آنجناب کو تیامُن پسند تھا اور جمعرات کے روز ناخن کاٹنے کی بابت بھی حدیث ثابت نہیں اسے جعفر مستغفری نے مجہول سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، مسلسلات التیمی میں بھی انہی کے طریق سے مذکور ہوئی، اس ضمن میں میرے زیر مطالعہ اقرب روایت جسے بیہقی نے مرسلِ ابوجعفر باقر سے نقل کیا یہ ہے کہ نبی اکرم کو جمعہ کے دن ناخن اور مونچھیں کاٹنا پسند تھا حضرت ابوہریرہ سے اس کا موصول شاہد بھی ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے اسے بیہقی نے شعب میں نقل کیا، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا جمعہ کے روز قبل از زوال مسنون ہے، ان سے ایک قول جمعرات کا اور ایک قول یہ ہے کہ جب چاہے، یہی آخری معتمد ہے کہ جب اس کی ضرورت محسوس کرے مسلم نے جو حضرت انس سے روایت کیا کہ مونچھیں کاٹنے، ناخن کاٹنے، بغل کے بال نوچنے اور حلقِ عانہ کے ضمن میں ہمیں حکم ملا کہ چالیس دن سے زائد نہ گزرنے پائیں انہوں نے (وُقِتَ لنا الخ) صیغۂ مجہول استعمال کیا، اسے اصحابِ سنن نے (وقت لنا رسول اللہ الخ) کے الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے عقیلی نے اشارہ کیا کہ جعفر بن سلیمان اس کے ساتھ متفرد ہیں اور ان کا حافظہ قوی نہ تھا ابن عبدالبر نے اسکی تصریح کی اور کہا ان کے غیر نے یہ روایت نہیں کیا اور وہ حجت نہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اسے صدقہ بن موسی

عن ثابت سے تخریج کیا ہے، صدقہ میں اگر چہ مقال ہے لیکن اس سے یہ تو متبین ہوا کہ جعفر اس کے ساتھ متفرد نہیں، ابن ماجہ نے علی بن زید بن جدعان عن انس کے حوالے سے اس کا نحو نقل کیا علی میں بھی ضعف ہے اسے ابن عدی نے ایک تیسرے طریق سے عبداللہ بن عمران جو مصری شیخ تھے، کے حوالے سے ثابت عن انس سے روایت کیا لیکن اس میں مستغرب الفاظ نقل کئے، کہتے ہیں زیرِ ناف بال ہر چالیس دن بعد صاف کر لے، بغل کے بالوں کا اکھیڑنا جب وہ نمودار ہوں اور مونچھیں جب بھی لمبی ہوں کاٹ لے اور ہر جمعہ ناخن کاٹے،

عبداللہ اور ان سے اس کے راوی مجہول ہیں، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں چالیس دن کا ذکر انتہائی مدت کی تجدید ہے ہر جمعہ یہ کام کر لینا منع نہیں اس ضمن میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، نووی نے بھی اسی پر صاد کیا، شرح مہذب میں لکھتے ہیں اختلافِ احوال واشخاص کے مدنظر یہ معاملہ مختلف ہو جاتا ہے، اس ضمن میں اور تمام خصالِ مذکورہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، بقول ابن حجر ہر جمعہ اس کا تفقُّد (یعنی چھان بین) منع نہیں کیونکہ صفائی کے سلسلہ میں مبالغہ مشروع ہے، سوالاتِ مھنا میں ہے کہ میں نے امام احمد سے پوچھا اپنے بال اور ناخن دفن کرے یا ایسے ہی کہیں پھینک دے؟ کہنے لگے دفن کر دے! میں نے کہا کیا اس بابت کوئی اثر آپ تک پہنچا ہے؟ کہنے لگے ابن عمر دفن کرتے تھے، روایت ہے کہ نبی اکرم نے بال اور ناخن دفن کر دینے کا حکم دیا اور فرمایا تاکہ بنی آدم کے جادوگر ان کا استعمال نہ کر سکیں، بقول ابن حجر بیہقی نے وائل بن حجر سے اس کا نحو تخریج کیا ہے، ہمارے اصحاب نے ان کا دفن کرنا اس لئے بھی مستحب قرار دیا ہے کہ یہ آدمی کے اجزاء ہیں (اور آدمی کو آخر دفن ہی ہونا ہے) بعنوانِ فرع لکھتے ہیں اگر سب ناخن کاٹنے والے تھے مگر بعض کو کاٹا اور بعض کو نہ کاٹا تو ابن دقیق العید نے ایک جوتا پہننے اور دوسرے پاؤں کو ننگا رکھنے کی ممانعت کے مدنظر اسے بھی احتمالی طور پر منع کہا ہے۔

(و قص الشارب) شارب وہ بال جو بالائی ہونٹ پر اگتے ہیں، اس کے جانبین (یعنی کناروں کے بالوں) میں اختلاف ہے جو سبالان کہلاتے ہیں تو کہا گیا وہ بھی شارب کا حصہ ہیں اور اس کے ساتھ ان کا قص بھی مشروع ہے، بعض نے کہا وہ داڑھی کا حصہ ہیں جہاں تک قص ہے تو اکثر احادیث میں وہی جو یہاں مذکور ہوا، مسلم کے ہاں حدیثِ عائشہ اور حدیثِ انس میں بھی یہی ہے اسی طرح حنظلہ عن ابن عمر کی حدیث میں جو باب کے شروع میں گزری، حدیث حلق کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے اور یہ نسائی نے محمد بن عبداللہ بن یزید عن ابن عیینہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ نقل کی ہے جمہور اصحابِ ابن عیینہ نے اسے قص کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسی طرح ان کے شیخ زہری سے تمام روایات میں، نسائی کے ہاں سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے (تقصیر الشارب) مروی ہے، البتہ امرِ واقع سے معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ حلق محفوظ ہے جیسے علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت جس میں ہے: (جزوا الشوارب) اور حدیثِ ابن عمر مذکور جو آمدہ باب میں آئے گی جس میں (أحفُوا الشوارب) مذکور ہوگا اس سے اگلے باب میں (انھکوا الشوارب) ہے تو یہ سب الفاظ دال ہیں کہ مطلوب ازالہ میں مبالغہ ہے کیونکہ جز بال اور اون کو اس طور صاف کرنا کہ جلد نمایاں ہو جائے، پر بولتے ہیں اور احفاء بھی اسی کو کہتے ہیں، اسی سے ہے: (حتی أحفَوہُ بالمسألة) (یعنی سوال کر کے زچ کر دیا) ابو عبید ہروی لکھتے ہیں اس کا معنی ہے: (ألزِقوا الجز بالبشرة) (یعنی اتنا کاٹنا کہ کھال دکھائی دے) بقول خطابی یہ بمعنی استقصاء ہے، نہک کا معنی بھی مبالغہ فی الازالہ ہے اسی سے ختان کی بابت نبی اکرم کا خاتنہ کو یہ قول مذکور ہوا: (أشمي ولا تنھکي) أي لا

تبالغي في الإزالہ (یعنی ازالہ میں مبالغہ نہ کرو) ہے اسی پر اہلِ لغت نے صاد کیا ہے ابن بطال کہتے ہیں نہک تاثیر فی الشیء ہے اور یہ غیرِ استئصال (یعنی جڑ سے کاٹنا) ہے، نووی لکھتے ہیں قصِ شارب کے ضمن میں مختار یہ ہے کہ اس حد تک ترشوائے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہو جائے، یہ نہیں کہ بالکل ہی مونڈھ لے، جہاں تک (أحفوا) کی روایت ہے تو اس کا معنی ہے وہ بال کاٹ دو جو ہونٹوں پر آ رہے ہوں، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں نہیں جانتا آیا یہ مذہب سے نقل کیا یا اپنی طرف سے مذہبِ مالک کیلئے مختار ذکر کیا؟ بقول ابن حجر شرح مہذب میں تصریح کی ہے کہ یہی ہمارا مذہب ہے، طحاوی لکھتے ہیں میں نے شافعی سے اس بارے کوئی نص نہیں دیکھی، ان کے وہ اصحاب جنہیں ہم نے دیکھا جیسے مزنی اور ربیع وہ احفاء کیا کرتے تھے اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ انہی سے اس کا اخذ کیا ہوگا، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ احفاء تقصیر سے افضل ہے، ابن قاسم مالک سے ناقل ہیں کہ میرے نزدیک مونچھوں کا احفاء ان کا مثلہ کرنے کے مترادف ہے اور حدیث سے مراد مونچھیں کاٹنے میں مبالغہ کرنا حتی کہ حرفِ شفتین (یعنی ہونٹوں کے کنارے) عیاں ہو، اشہب کہتے ہیں میں نے مالک سے احفائے شارب کرنے والے کی بابت پوچھا کہنے لگے میری رائے ہے کہ اسے کوئی سزا دی جائے، مونچھیں حلق کرانے والے کی بابت کہا یہ بدعت ہے جو لوگوں میں ظاہر ہوگئی ہے اھ،

ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی سے نقل کیا کہ مونچھوں کا حلق مستحب ہے یہ ان کے اصحاب کے ہاں معروف نہیں، طحاوی کہتے ہیں حلق تو ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا مذہب ہے، اثرم لکھتے ہیں احمد نہایت احفاء کیا کرتے تھے ان کی نص ہے کہ احفاء قص سے اولی ہے! قرطبی کہتے ہیں قصِ شارب یہ ہے کہ جو بال لب پر آئیں انہیں کاٹ دیا جائے تاکہ کھانے پینے میں نہ پڑیں اور نہ ان میں میل جمع ہو، کہتے ہیں جز اور احفاء یہی قصِ مذکور ہیں مالک کے ہاں استئصال مراد نہیں، کہتے ہیں کوفیوں کے خیال میں یہ استئصال ہے، بعض علماء کے نزدیک اس ضمن میں تخییر ہے بقول ابن حجر یہ طبری ہیں انہوں نے مالک اور کوفیوں کے اقوال نقل کئے اور اہلِ لغت کے حوالے سے بیان کیا کہ احفاء استئصال ہے پھر لکھا سنت دونوں امر پر دال ہے کوئی تعارض نہیں کیونکہ قص اخذِ بعض پر جبکہ احفاء اخذِ کُل پر دال ہے، دونوں ثابت ہیں تو جو چاہے اختیار کرے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں احفاء اخذِ کل کو محتمل ہے اور قص مفسرِ مراد ہے اور مفسَر مجمَل پر مقدم ہوتا ہے اور طبری کے قول کو یہ امر راجح ثابت کرتا ہے کہ مرفوع احادیث میں دونوں امر معاً ثابت ہیں جہاں تک قص پر اقتصار ہے تو یہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہتے ہیں: (ضفت النبی ﷺ و کان شاربی وفیٌّ فقصّہ علی سواك) (یعنی میں نبی پاک کے پاس آیا اور میری مونچھیں گھنی تھیں جنہیں آپ نے مسواک رکھ کر کاٹ دیا) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا، (علی سواك) سے مراد میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ہونٹ پر مسواک رکھا مونچھ کے نیچے پھر قینچی کے ساتھ مسواک کے اوپر آئے بال کاٹ دئے، بعض نے کہا أی (قصہ علی أثر سواك) یعنی مسواک کرنے کے بعد کاٹ دیں، اول کی تائید بیہقی کے اسی روایت میں نقل کردہ یہ الفاظ کرتے ہیں: (فوضع السواك تحت الشارب و قص علیہ) بزار نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو دیکھا جس کی مونچھیں طویل تھیں تو فرمایا میرے پاس قینچی اور مسواک لاؤ، تو مسواک اس کے حرف (یعنی ہونٹ کے کنارے) پر رکھا اس سے جو بال متجاوز تھے کاٹ دئے، ترمذی نے ابن عباس سے حسن کا حکم لگاتے ہوئے حدیث نقل کی کہ نبی اکرم اپنی مونچھیں قص کیا کرتے تھے بیہقی اور طبرانی نے شرجیل بن مسلم خولانی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے پانچ اصحابِ رسول کو دیکھا کہ وہ اپنی

مونچھوں کو ترشواتے تھے (یہ ہیں) ابوامامہ باہلی، مقدام بن معدیکرب کندی، عتبہ بن عوف سلمی، حجاج بن عامر ثمالی اور عبداللہ بن بسر

جہاں تک احفاء کا معاملہ ہے تو میمون بن مہران عن عبداللہ بن عمر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مجوس کا ذکر کیا اور فرمایا وہ اپنی سبال (یعنی مونچھوں کے کنارے) چھوڑتے اور داڑھیاں منڈواتے ہیں تم ان کے برعکس کرو، کہتے ہیں ابن عمر (یستقرض سبلته فیجز ھا کما یجز الشاۃ□والبعیر) (یعنی ایسے مونچھیں مقراض یعنی قینچی کے ساتھ، کاٹتے تھے جیسے بکری یا اونٹ۔ کی اون۔ صاف کی جائے) اسے طبری اور بیہقی نے تخریج کیا انہوں نے عبداللہ بن ابورافع سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوسعید خدری، جابر بن عبداللہ، ابن عمر، رافع بن خدیج، ابواسید انصاری، سلمہ بن رکوع اور ابورافع کو دیکھا(ینھکون شواربھم کالحلق) (یعنی حلق کی مانند مونچھیں ترشواتے تھے) یہ الفاظ طبری کے ہیں بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں(یقصون شواربھم مع طرف الشفة)(یعنی ہونٹ کے کنارے کے ساتھ مونچھیں ترشتے تھے) طبری نے کئی طرق کے ساتھ عروہ، سالم، قاسم اور ابوسلمہ کی بابت نقل کیا کہ وہ شوارب کا حلق کیا کرتے تھے، باب کے شروع میں ابن عمر کا اثر گزرا کہ وہ احفائے شارب کیا کرتے تھے حتی کہ جلد کی سفیدی نظر آتی لیکن اس سب سے یہ محتمل ہے کہ مراد اوپر والے ہونٹ پر اگنے والے تمام بالوں کا استئصال ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ صرف ان بالوں کا استئصال جو ہونٹ کے اوپری کنارے سے ملحق ہوتے ہوں بقیہ سب کا استیعاب مراد نہ ہو اس کی مشروعیت کا مقصد پیش نظر رکھتے ہوئے اور یہ مجوس کی مخالفت اور کھانے پینے کی چیزوں میں بال نہ پڑنے کی احتیاط ہے، یہ سب ہمارے ذکر کردہ کے ساتھ حاصل ہے، اس سے اس ضمن میں تمام متفرق وارد روایات کے مابین جمع وتطبیق ہو جاتی ہے! داؤدی نے بھی ابن عمر کے اثرِ مذکور کی شرح میں اسی پر جزم کیا یہی بخاری کے تصرف کا مقتضا ہے کیونکہ اولا ابن عمر کا اثر وارد کیا پھر اس کے بعد انہی کی اور حضرت ابوہریرہ کی قصِ شارب بارے حدیث نقل کی گویا اشارہ کیا کہ حدیث میں یہی مراد ہے، شعبی کی بابت منقول ہے کہ اپنی مونچھ کا قص کرتے حتی کہ اوپر والے اونٹ کا کنارہ ظاہر ہوتا، کچھ مزید بھی صاف کرتے اور ہونٹ کے دونوں کناروں سے قریب کے بال اکھاڑتے، اس سے زائد نہ کرتے بقول ابن حجر یہ اعدل الآثار ہے جو میرے مطالعہ میں آئے،

ابن عربی نے مونچھوں کے بال ہلکے کرانے کا ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے لکھتے ہیں ناک سے بہنے والا پانی بالوں کے ساتھ چپک جاتا ہے اور دھوتے وقت ان کی صفائی مشکل ہے اور وہ حاسہِ شریفہ یعنی شم (یعنی سونگھنے کی حس والا عضو) کے سامنے ہے تو ان کا ہلکا کرنا مشروع کیا گیا تا کہ جمال اور اس کے ساتھ منفعت کا تمام ہو، بقول ابن حجر اس کا حصول مونچھیں ہلکی کرانے کے ساتھ ہو جاتا ہے ان کا احفاف لازم نہیں اگرچہ یہ ابلغ ہے، طحاوی نے حلق کو قص پر ترجیح دی کیونکہ نبی اکرم نے نسک میں حلق کو تقصیر پر مفضل قرار دیا تھا ابن تین نے حلق کو آپ کے اس فرمان کے مدنظر واہی قرار دیا: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ حلق) حدیث کے ساتھ یہ دونوں احتجاج فی غیر ما ورد فیہ ہیں (یعنی اسکے مدلول کے مطابق نہیں) بالخصوص دوسری حدیث، ابن عربی نے جو آخر الذکر بات کہی اس سے ناک کے اندرون کی صفائی کی مشروعیت اخذ کی جاسکتی ہے اور اس کے بالوں کو اکھیڑنا جب وہ لمبے ہو جائیں اور باہر سے نظر آنے لگیں، مالک نے زید بن اسلم سے نقل کیا کہ حضرت عمر جب غصہ کی حالت میں ہوتے تو اپنی مونچھوں کو بل دینے لگتے اس سے دلالت ملی کہ ان کی مونچھیں گھنی تھیں، ابن دقیق العید نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ جنگ میں دشمن پر رعب ڈالنے کی غرض سے بڑی بڑی مونچھیں رکھنے میں حرج نہیں

آخرِ بحث فصل کے عنوان سے اس حدیث کے کچھ فوائد تحریر کرتے ہیں پہلا جو نووی نے لکھا کہ مستحب ہے کہ قصِ شارب کرتے ہوئے دائیں طرف سے آغاز کیا جائے، دوم یہ کہ اسے اختیار ہے کہ خود مونچھیں کاٹے یا کسی سے یہ کام کرا لے، اس میں کوئی ہتکِ مروت یا ارتکابِ حرمت نہیں بخلاف حلق العانہ کے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کا محل تب اگر ضرورت نہیں لیکن جو خود اچھے طریقہ سے حلق نہیں کرسکتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ اگر اس کی بیوی نہیں جو اچھے طریقہ سے حلق کر سکے کہ وہ کسی سے بقدرِ حاجت استعانت لے لےلیکن اس کی ضرورت تب ہوگی اگر تنوّر (یعنی استرے کے سوا کوئی اور شیٔ جس سے بال صاف ہوسکیں جیسے آج کل بال صفا پاؤڈر ملتا ہے تو گویا مردوں کیلئے بھی وقتِ ضرورت اسکا استعمال جائز ہے) کرنے کی کوئی چیز نہیں پاتا جو حلق سے اسے مستغنی کر دے اور اس کے ساتھ مقصود حاصل ہو اسی طرح وہ جو نتف پر قادر اور متمکن من الحلق نہیں تو اگر وہ کسی سے حلق میں مدد لے لے تو یہ ضرورت کے پیش نظر ہتکِ مروت نہیں جیسا کہ شافعی کے حوالے سے گزرا، یہ اس کے لئے جو تنوّر پر قادر نہیں اس سبب کہ نورہ رقیق جلد جیسے بغل کی ہوتی ہے، کیلئے باعثِ ایذاء ہے یہی معاملہ حلق العانہ میں ان مغابن (یعنی جسم کے پوشیدہ حصے) کی جہت سے ہے جو زانو اور خصیتین کے درمیان ہیں، جہاں تک مونچھ کا تعلق ہے تو اس میں فرق کرنا چاہئے ایسوں کے مابین جو خود سے اچھی طرح کاٹ سکتے ہیں اس طور کہ خراب نہ کرلیں اور ان کے مابین جو ایسا نہیں کر سکتے تو یہ کسی سے مدد لے سکتے ہیں، اسی کے ساتھ ملتحق ہے وہ جس کے پاس آئینہ نہیں کہ جس میں مونچھیں کاٹتے وقت اپنا چہرہ دیکھ سکے، تیسرا فائدہ بھی نووی نے پیش کیا لکھتے ہیں قینچی وغیرہ کے ساتھ مونچھیں کاٹ کر اصلِ سنت ادا ہو جائے گی ابن دقیق العید نے (فی قرضہ بالسن) (یعنی ناخن کے ساتھ بال کاٹنے) میں توقف کیا پھر لکھا جس کی نظر لفظ پر ہے وہ منع کرتا ہے اور جس کی نظر معنی پر ہے اس نے جائز قرار دیا، چوتھا فائدہ ابن دقیق العید نے یہ بیان کیا کہ میں کسی کو نہیں جانتا جو قصِ شارب کے وجوب کا کہتا ہو، اسکے ساتھ کسی عارض کے سبب اس کے وجوب سے احتراز کیا جب ایسا کرنا متعین ہو جیسا کہ ابن عربی کی کلام سے اشارہ ملا گویا وہ اس بابت ابن حزم کی کلام پر مطلع نہ ہو پائے جنہوں اسے اور اعفائے لحیہ کو واجب قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (قص الشارب) کے تحت رقم کرتے ہیں کہ قص کا معنی ہے (اردو میں لکھا): کم کرنا، کترنا اس کا معنی نہیں اگرچہ مصداق میں دونوں قریب قریب ہیں طحاوی کہتے ہیں ان کے ماموں مزنی قصِ شارب کرتے تھے اسکے اصل سے جسے نہک واحفاء کہتے ہیں، میرا نہیں خیال مگر یہ کہ اسے انہوں نے شافعی سے سیکھا ہوگا ابوحنیفہ کے صاحبین بھی یہی کرتے تھے پھر قص محتمل ہے کہ وہ حلق کے ساتھ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ قینچی کے ساتھ مبالغہ فی القص کے ساتھ ہو، مالک سے منقول ہے کہ وہ حلق کو مثلہ قرار دیتے تھے اسی لئے میں حلق سے منع کرتا ہوں اور قینچی کے ساتھ کاٹنے کا فتوی دیتا ہوں، جہاں تک قص إلى الإطار ہے تو وہ بھی جائز ہے اگرچہ افضل قص ہے، یہ عرض میں، جہاں تک طول کا معاملہ ہے تو حضرت عمر کی بابت منقول ہے کہ اپنی سبالتین چھوڑے رکھتے تھے اور ان کا قص نہ کرتے تھے اس میں اس امر کا ایماء ہے کہ عامۃ الناس کا عمل ان کے برخلاف تھا (کہ تبھی خصوصیت سے ان کی بابت اس کا ذکر آیا) میں کہتا ہوں ہمیں حضرت عمر کے عمل کی اقتداء کرنی چاہئے لہذا سبالتین کا قص نہیں کرنا چاہئے، (ویأ خذ هذين) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد شدقین (یعنی جبڑے) ہیں نہ کہ فنکین (انسان کے جبڑوں کے ملنے کی جگہ) تو نچلے ہونٹ کے وسط پر موجود بالوں کو کاٹنا بدعت ہے، اسے ریش بچہ (یعنی بچہ داڑھی) کہا جاتا ہے۔

64 - باب تَقْلِيمِ الأَظْفَارِ (ناخن کاٹنا)

اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، تیسری کا ناخن کے ساتھ تعلق نہیں وہ تو مونچھ اور داڑھی سے متعلق ہے تو ممکن ہے ان کی مراد اس ترجمہ میں اور سابقہ میں (تقلیم الأظفار و ما ذُکِرَ معها) اور (قص الشارب و ما ذُکِر معه) ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اشارہ کرتے ہوں کہ پہلے نمبر کی حدیثِ ابن عمر اور تیسرے نمبر پر نقل کردہ ان کی حدیث واحد ہے، بعض نے مطولا اور بعض نے بالاختصار تحدیث کی۔

5890 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ حَنْظَلَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مِنَ الْفِطْرَةِ حَلْقُ الْعَانَةِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ

(سابقہ حوالہ) .طرفه - 5888

شیخ بخاری احمد بن عبد اللہ بن ایوب ہروی ہیں اسحاق سے ابن سلیمان رازی اور حنظلہ سے مراد ابن سفیان جمحی ہیں۔ (أن رسول الله الخ) سب کے ہاں یہی ہے ابومسعود نے اطراف میں دعوی کیا کہ بخاری نے اس طریق سے اسے موقوفا ذکر کیا ہے پھر ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابوسعید اشج نے اسے اسحاق بن سلیمان سے مرفوعا نقل کیا ہے حمیدی نے ابومسعود کی کلام کا تعقب کیا اور خوب کیا۔ (من الفطرة) سب نے یہی ذکر کیا نووی کی بات گزری ہے کہ اس کے ایک طریق میں (من السنة) ہے۔ (و قص الشارب) اسماعیلی کی روایت میں (و أخذ الشارب) ہے ایک اور میں (و قص الشارب) ہے کہتے ہیں: (و قال مرّة: الشارب) جیانی کہتے ہیں ان کی کلام میں واقع ہوا کہ یہ عِظَمِ شوارب کی بنا پر ہے بعض نے تفرقہ کیا اور ہر جانب کی مونچھ کو (شارب) کہا پھر (شوارب) پر جمع کیا، ابن سیدہ بعض سے ناقل ہیں کہ (شاربان) یعنی تثنیہ کا صیغہ کہنا غلط ہے، شاربان وہ ہیں جو سبلہ (یعنی کناروں) کی طرف سے لمبی ہوں، کہتے ہیں بعض تمام سبلہ کو شارب کہتے ہیں اس کی تائید حضرت عمر کا ایک اثر کرتا ہے جسے مالک نے نقل کیا اس میں ہے کہ جب غصہ میں ہوتے تو مونچھ مروڑتے اور مونچھ کے وہی بال مروڑے جاسکتے ہیں جو سبال کے ہوں تو اسے شارب کہا۔

5891 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْفِطْرَةُ خَمْسٌ الْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَنَتْفُ الآبَاطِ

(سابقہ) .طرفاه 5889، - 6297

5892 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفِّرُوا اللِّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ

وَ كَانَ ابنُ عُمَرَ إِذَا حَجَّ أَوِ اعْتَمَرَ قَبَضَ عَلَى لِحْيَتِهِ فَمَا فَضَلَ أَخَذَهُ .طرفه - 5893

ترجمہ: ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا مشرکین کی مخالفت کرو اور داڑھی بڑھاؤ اور مونچھیں کترو، راوی کہتے ہیں ابن عمر جب حج یا عمرہ کیلئے جاتے تو اپنی داڑھی کو مٹھی سے پکڑتے اور جو زائد ہوتی اسے کاٹ لیتے۔

(عن عمر بن محمد بن زيد) یعنی ابن عبداللہ بن عمر۔(خالفوا المشركين) مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (خالفوا المجوس) ابن عمر کی حدیث میں بھی وہی مراد ہیں کیونکہ وہی داڑھیاں ترشواتے تھے بعض تو منڈواتے تھے (یعنی عرب کے مشرکین ایسا نہ کرتے تھے)۔(أحفوا الشوارب) اکثر کے ہاں یہ اِحفاء سے یعنی ہمزہ قطعی کے ساتھ، ابن درید نے (حفى شاربه حفواً) بھی نقل کیا (یعنی ثلاثی) جب استصالِ شعر کرے اس پر یہ ہمزہ وصلی ہے۔ (و وفروا اللحى) وفروا، توفير سے ہے جو بمعنی اِبقاء ہے ای (اتركوها وافرةً) (یعنی اسے وافر چھوڑو) آمدہ باب کی عبیداللہ بن عمر عن نافع سے روایت میں (أعفوا) ہے آگے اس کا بیان آئے گا، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں (أرجئوا) ہے ای (أخروا) یہ جیم اور ہمزہ کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اور خاء کے ساتھ بلا ہمز ای (أطِيلُوها) (یعنی اسے لمبا کرو) ان کی ایک روایت میں (أوْفُوا) ہے ای (أتْرُكُوها وافِيَةً) (یعنی اسے پوری رکھو) نووی کہتے ہیں یہ سب روایات ہم معنی ہیں، لحی لامِ مکسور کے ساتھ ہے اس پر پیش بھی منقول ہے اسی طرح مقصور اور ممدود دونوں طرح ہے، لحیۃ کی جمع ہے، ان بالوں کو کہتے ہیں جو رخساروں اور تھوڑی پر اگیں۔

(و كان ابن عمر الخ) یہ نافع تک اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مالک نے مؤطا میں نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كان ابن عمر إذا حلق رأسه في حجٍّ أوْ عمرةٍ أخَذَ مِنْ لِحيتهِ و شاربه) حدیثِ باب میں اس ماخوذ کی مقدار مذکور ہوئی۔(فضل) فاء اور ضاد کی زبر کے ساتھ ہے، ضاد پر زیر بھی جائز ہے عَلِمَ کے وزن پر، اشہر زبر ہے ابن تین نے یہ لکھا، کرمانی کہتے ہیں شائد ابن عمر نسک میں حلق و تقصیر کا جمع کرنا چاہتے ہوتے تھے تو سر تو سارا حلق کر لیتے اور داڑھی کی تقصیر کر لیتے تا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے عموم میں داخل ہوں: (مُحَلِّقِيْنَ رُؤُوسَكُمْ وَ مُقَصِّرِيْنَ)[الفتح: ٢٧] اور اسے آپ کے فرمان: (وَفِرُوا اللحى) کے عموم سے خاص کیا اور اسے حالتِ نسک پر محمول کیا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ ابن عمر نسک کے ساتھ اس کی تخصیص نہ کرتے تھے بلکہ اعفاء کے امرِ نبوی کو اس حالت پر محمول کرتے تھے کہ ایسا کرنے سے داڑھی کے بے بہا طول یا عرض کے سبب چہرہ بدنما نہ ہو جائے (یعنی چہرہ کی بناوٹ اور اس کے طول و عرض کے مطابق داڑھی رکھنا چاہئے) طبری نے لکھا ہے کہ ایک قوم نے ظاہرِ حدیث سے اخذ کیا تو داڑھی کے طول و عرض سے کوئی سے بھی بال کاٹنا مکروہ قرار دیا جبکہ بعض نے کہا ایک مٹھی سے زائد کو کاٹ لینا جائے پھر اپنی سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے یہی کیا حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک شخص کے ساتھ یہی کیا، حضرت ابو ہریرہ کی بابت بھی نقل کیا کہ یہی کیا، ابو داؤد نے بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں: (كنا نُعفِي السبال إلا في حج أو عمرة) (کہ ہم سبال کو چھوڑا کرتے تھے مگر حج اور عمرہ میں) نعفی ضمِ نون اور تشدیدِ فاء کے ساتھ ہے ای (نترکه وافرا) یہ ابن عمر سے منقول کی تائید کرتا ہے، سبال سَبلة کی جمع ہے اور یہ (ما طالَ مِن شَعْرِ اللحية) (یعنی داڑھی بڑھے ہوئے بال) تو حضرت جابر نے اشارہ کیا کہ وہ نسک (یعنی حج و عمرہ کے مواقع) میں ان کی تقصیر کر لیا کرتے تھے

پھر طبری نے اس بابت اختلاف کا حال بیان کیا کہ داڑھی ترشوانے کی کوئی حد ہے یا نہیں؟ تو ایک جماعت سے مٹھی بھر سے زائد کاٹ لینے کا جواز مسند کیا حسن بصری کی بابت منقول کیا کہ طول وعرض سے اس قدر کاٹ لیتے کہ (ما لم یفحش)(یعنی تھوڑی سی) عطاء سے بھی اس کا نحو منقول ہے کہتے ہیں ان حضرات نے نہی کو اس طرز کے منع پر محمول کیا جو اعاجم داڑھیاں ترشوانے اوان میں کمی کرنے کے ضمن میں کرتے تھے، کہتے ہیں دیگر نے داڑھی سے کسی قسم کے تعرض کو مکروہ قرار دیا (یعنی جوں کی توں چھوڑے رکھی جائے) مگر حج یا عمرہ کے مواقع پر، اسے ایک جماعت سے مسنداً نقل کیا انہوں نے عطاء کا قول اختیار کیا اور لکھا کہ آدمی اگر داڑھی کو جوں کا توں چھوڑے اور اس کے طول وعرض سے کچھ تعرض نہ کرے تو گویا اپنے آپ کو مذاق بنوالے، عمرو بن شعیب کی عن ابیہ عن جدہ سے روایت سے استدلال کیا جس میں ہے: (أن النبی ﷺ کان یأخذُ مِنْ لحیته مِنْ عَرْضِها و طُولِها) (یعنی آپ داڑھی کے طول و عرض سے کچھ بال پکڑتے یعنی ترشتے تھے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور بخاری سے نقل کیا کہ عمر بن ہارون کی روایت کی بابت کہا میں ان کی کسی حدیث کو منکر خیال نہیں کرتا ما سوائے اس حدیث کے، ایک جماعت نے عمر بن ہارون کو مطلقاً ہی ضعیف قرار دیا ہے عیاض کہتے ہیں داڑھی کا منڈوانا، کترنا اور تخفیف کرنا مکروہ ہے البتہ اگر گھنی ہو جائے تو اس کے طول وعرض سے کچھ اخذ کر لینا (یعنی سیٹنگ کر لینا) حسن ہے بلکہ اسے زیادہ گھنی اور بھاری بنا کر مشہور ہونا ایسے ہی مکروہ ہے جیسے اس کی تقصیر کر کے یہی کرنا، نووی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ حدیثِ نبوی جس میں امر بالتوفیر ہے، کے ظاہر کے خلاف ہے کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ داڑھی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور کسی تقصیر وغیرہ کے ساتھ اس سے تعرض نہ کیا جائے بقول ابن حجر گویا ان کی مراد غیرِ نسک احوال سے ہے کیونکہ شافعی کی نسک میں ایسا کر لینے کے استحباب پر نص ہے (اور نووی شافعی المسلک ہیں) نووی نے غزالی سے نقل کیا اور وہ اس بات میں ابو طالب مکی کی کتاب القوت کے تابع ہیں، کہ داڑھی کی بابت دس خصال مکروہ ہیں: سیاہ خضاب لگانا ما سوائے جہاد کے، غیرِ سواد کے ساتھ خضاب لگانا ایہاماً للصلاح لا لقصد الاتباع (یعنی صلاح کا ایہام دیتے ہوئے نہ کہ اتباع کا قصد کرتے ہوئے)، شیخوخت کا استعجال کرتے ہوئے اسے سفید کرنا (ایسا کون کرتا ہوگا؟) اس غرض سے کہ ہم عصروں پر رعب پڑے، مرودت (یعنی لڑکپن) کے ابقاء کیلئے اس کے بال نوچنا، اسی طرح اس کی تحذیف (یعنی ہموار کرنا علیحدہ کرنے کا معنی بھی ہے) اور سفید بال اکھاڑنا، نووی نے اس کی تحریم ہونا راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس سے زجر ثابت ہے آگے اس کا ذکر ہوگا، اسی طرح تصنعاً اور مخیلۃً (یعنی شوخی اور فخریہ انداز میں) اسے طاقۃً طاقۃً (یعنی بالوں کو مُٹھوں میں تقسیم کر کے، جیسے عورتوں کی مینڈیاں ہوتی ہیں) کنگھی کرنا نیز اس کی ترجیل بھی اور طول وعرض کی جانب سے چھوٹے بڑے بالوں کو سیٹ کرنا، زہد کا ایہام دیتے ہوئے اسے بکھرا رہنے دینا، فخر واعجاب سے اسے دیکھنا، نووی نے مزید کہا اس کا عقد (یعنی گرہ بندھنا) کیونکہ حدیثِ رویفع ہے: (مَنْ عَقَدَ لحیته فإنَّ محمداً منه بریء) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا خطابی کہتے ہیں ایک قول ہے کہ جنگ میں گرہ باندھنا مراد ہے کیونکہ یہ اعاجم کی زی (یعنی طرز وروش) سے ہے جبکہ بعض نے کہا بالوں کو اس طرح سے سیٹ کرنا کہ (لینعقد) (یعنی کنج کے رکھنا) کیونکہ یہ اہلِ تانیث (یعنی زنانے لوگوں) کا فعل ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن تین نے ابن عمر سے اس منقول کے ظاہر کا انکار کیا لکھتے ہیں یہ نہیں مراد کہ بس وہ مٹھی بھر ہی داڑھی رکھتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ پکڑ کر جو اکا دکا بال آگے نکلے ہوتے انہیں کاٹ دیتے تو وہ تھوڑی کے نیچے اپنی چار انگلیوں کے ساتھ ملتصق

کر کے پکڑتے تو اس سے نیچے کے بالوں کو کاٹ دیتے تا کہ داڑھی کا طول متساوی ہو جائے، ابو شامہ لکھتے ہیں اب بعض لوگ ایسے موجود ہیں جو اپنی داڑھیاں منڈواتے ہیں ان کی یہ روش تو مجوسیوں سے بھی اشد ہے جن کی بابت منقول ہے کہ ڈاڑھیاں چھوٹی کرتے تھے نووی کہتے ہیں اعفائے لحیہ کے اس حکم سے عورتیں مستثنیٰ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کے داڑھی کے بال اگ آئیں تو انہیں منڈوا لینا مستحب ہے اسی طرح ان کی اگر مونچھ یا عنفقہ (یعنی بچہ داڑھی) اگ آئے، اس بارے باب المتنمصات میں بحث آئے گی۔

علامہ انور (وكان ابن عمر إذا حج الخ) کی بابت کہتے ہیں ترمذی کے ہاں روایت میں ہے کہ نبی اکرم داڑھی مبارک کے طول وعرض سے بال اخذ کر لیا کرتے تھے، اس کے رجال ثقات ہیں (فتح میں اس کے برعکس ہے) پھر لفظِ حدیث میں (فی الإبط النتف) مگر شافعی سے منقول ہے کہ ہمیں بال اکھیڑنے سے تکلیف ہوتی ہے لہذا ہم حلق کے عامل ہیں۔

65 - باب إِعْفَاءِ اللِّحَى (داڑھی بڑھانا)

اسی طرح رباعی کا صیغہ استعمال کیا یہ بمعنی ترک ہے، (عفوا الخ) اس کے ساتھ سورہ اعراف کی آیت: (حَتَّىٰ عَفَوْا وَ قَالُوْا قَدْ مَسَّ آبَاءَ نَا الضَّرَّاءُ وَ السَّرَّاءُ)[الأعراف : ۹۵] کی تفسیر مراد ہے کتاب التفسیر میں حوالہ مذکور ہوا تھا تو یا تو اصل مادہ کی طرف اشارہ کیا ہے یا اس بات کی طرف کہ لفظِ حدیث یعنی (أعفوا اللحى) دو معانی کے ساتھ وارد ہے، اول پر ہمزہ قطعی اور ثانی پر وصلی ہے، اسے شارحین کی ایک جماعت نے نقل کیا ان میں ابن تین بھی ہیں جو کہتے ہیں ہمزہ قطعی اکثر ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اعضاء کی تکثیر کے ساتھ تفسیر اقامتِ سبب مقامِ مسبب ہے کیونکہ حقیقتِ اعفاء ترک ہے اور داڑھی کا ترک (یعنی جوں کا توں چھوڑے رکھنا) اس کی تکثیر کو مستلزم ہے، ابن السید نے استغراب سے کام لیا جب لکھا بعض نے (أعفوا اللحى) کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اس کے طول وعرض سے آگے بڑھے ہوئے بالوں کو کاٹ لیا جائے، زہیر (ابن ابی سلمی مشہور جاہلی شاعر جس کے بیٹے کعب زمرۂ صحابہ میں شامل ہیں) کے اس شعر سے استشہاد کیا: (على آثارِ مَنْ ذهب العفاء) اکثر کی رائے ہے کہ یہ بمعنی (وَفِّرُوْا أو كَثِّرُوا) ہے یہی درست ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ آپ کے قول (أعفوا اللحى) میں امر سے وہ ان کے اس شیٔ کے ساتھ معالجہ کا جائز ہونا سمجھا ہو جو اسے گھنا اور بھاری بنائے جیسے بعض لوگ کرتے ہیں، کہتے ہیں گویا اس سے صارف بقیہ حدیث میں آپ کے قول (و أحفوا الشوارب) میں قرینہ سیاق ہے اور بقول ابن حجر اس کا اخذ بقیہ طرق کے الفاظِ حدیث سے ممکن ہے جو مجرد ترک پر دال ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں آپ کے قول (أعفوا) اور (أحفوا) میں بدیع کی تین انواع ہیں: جناس، مطابقہ اور موازنہ۔

5893 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْهَكُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى

(سابقہ) .طرفه - 5892

شیخِ بخاری محمد سے مراد ابن سلام جبکہ عبدہ، ابن سلیمان ہیں۔

علامہ انور (و أعفوا اللحى) کے تحت لکھتے ہیں لحیہ وہ جو لَحیین (یعنی جبڑوں) پر ہو، ہندی میں داڑھی کہتے ہیں یعنی جو بال

داڑھ پر اگیں، جو بال رخسار پر اگتے ہیں لغۃً وہ داڑھی کا حصہ نہیں اگر چہ فقہاء نے انہیں منڈوانا اور کاٹنا مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ اگر اس کام میں لوہے کا استعمال کریں تو اس سے رخساروں میں خشونت آجاتی ہے اور اگر اکھاڑیں تو نظر کمزور ہو جاتی ہے۔

- 66 باب مَا يُذْكَرُ فِي الشَّيْبِ (بڑھاپے کے بارہ میں)

یعنی کیا ایسے ہی رہنے دیا جائے یا خضاب لگایا جائے؟

- 5894حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَخَضَبَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لَمْ يَبْلُغِ الشَّيْبَ إِلَّا قَلِيلاً

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۱) .طرفاه 3550، - 5895

(سألت أنسا الخ) اس سے اگلی روایت میں مبہم سائل کی معرفت ہوئی (کہ وہ ابن سیرین ہیں مگر یہ لازم نہیں ثابت کی روایت میں کسی اور موقع کی بات ہو سکتی اور سائل کوئی اور ہو سکتے ہیں) اسی طرح اس روایت میں یہ عبارت: (لم يبلغ من الشيب إلا قليلا) کی تفسیر دوسری روایت کے یہ الفاظ کر رہے ہیں: (لم يبلغ ما يخضب) یہ اس لئے کہ عموماً سفید بال اگر تھوڑی تعداد میں داڑھی میں ظاہر ہوں تو خضاب لگانے میں جلدی نہیں کی جاتی اس ضمن میں قلت اور کثرت کا مرجع عرف ہے احمد نے ہشام بن حسان عن محمد بن سیرین کے طریق سے اسی حدیث میں یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ لیکن ابوبکر و عمر نے آپ کے بعد مہندی اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے اور اسکی جڑ کو جوش دے کر روشنائی بناتے ہیں) کے ساتھ خضاب لگایا اور حضرت ابوبکر فتح مکہ کے دن اپنے والد ابو قحافہ کو اٹھائے آئے حتی کہ نبی اکرم کے سامنے لا رکھا (اٹھایا اس لئے کہ نہایت بوڑھے ہو چکے تھے) اور انہوں نے اسلام قبول کر لیا ان کی داڑھی اور سر سفیدی میں کالثغامۃ (ایک قسم کا سفید پھولوں والا درخت) تھے، اس طرف باب (الخضاب) میں اشارہ آئے گا مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کے طریق سے ابن سیرین کی اس روایت کا نحو ہے مزید یہ کہ (و لم يخضب و لكن خضب أبو بكر و عمر)۔

- 5895حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ عَنْ خِضَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ مَا يَخْضِبُ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَعُدَّ شَمَطَاتِهِ فِي لِحْيَتِهِ

.طرفاه 3550، - 5894

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت انسؓ سے نبی پاک کے خضاب کے بارہ میں پوچھا گیا تو کہا آپ کو اسکی نوبت ہی نہیں آئی اگر چاہتا تو آپکی داڑھی مبارک کے سفید بال گن لیتا۔

(شمطاته) اس سے مراد وہ بال جن میں سفیدی ظاہر ہو چکی ہو گویا سفید بالوں کو اپنے پڑوس کے سیاہ بالوں سمیت (ثوب أشمط) کے ساتھ تشبیہ دی، اشمط وہ کپڑا جس میں سفیدی اور سیاہی کا اختلاط ہو، (لو) کا جواب محذوف ہے ای (لعددتها) (یعنی میں گن لیتا) یہ ان کی قلت پر دال ہے، کتاب المناقب کے باب (صفة النبیؐ) میں اس ضمن کی مختلف احادیث کی تطبیق گزری۔

علامہ انور (إنه لم يبلغ ما يخضب) کی بابت کہتے ہیں اس کا ترجمہ ہے (اردو میں): رنگ دینا، نہ کہ: سیاہ کرنا۔

- 5896 حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ أَرْسَلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ وَقَبَضَ إِسْرَائِيلُ ثَلَاثَ أَصَابِعَ مِنْ فِضَّةٍ فِيهِ شَعَرٌ مِنْ شَعَرِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ إِذَا أَصَابَ الْإِنْسَانَ عَيْنٌ أَوْ شَيْءٌ بَعَثَ إِلَيْهَا مِخْضَبَهُ فَاطَّلَعْتُ فِي الْجُلْجُلِ فَرَأَيْتُ شَعَرَاتٍ حُمْرًا .

طرفاه 5897، - 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں نے حضرت ام سلمہ کے پاس پانی کا چاندی کا ایک پیالہ دے کر بھیجا، یہ کہتے ہوئے اسرائیل نے اپنی تین انگلیاں سمیٹیں، یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ چھوٹی سی تھی اس میں نبی پاک کے چند موئے مبارک تھے جب کسی کو کوئی نظر وغیرہ لگ جاتی تو وہ ایک برتن میں پانی بھر کر حضرت ام سلمہ کے پاس بھیجتا اور وہ اس میں نبی پاک کے بال مبارک ڈبو کر واپس کرتیں، کہتے ہیں میں نے اس برتن میں دیکھا تو چند سرخ بال دکھائی دئے۔

شیخ بخاری کے دادا کا نام عثمان نہدی ہے اسرائیل سے مراد ابن یونس بن ابی اسحاق جبکہ عثمان بن عبد اللہ، تیمی مولی آلِ طلحہ ہیں بخاری میں ان کی دو روایات ہیں دوسری الحج وغیرہ میں گزری۔ (أرسلني أهلي الخ) ان کے اہل کا نام نہ مل سکا اہل سے یہاں مراد آقا اور اس کے گھر والے یعنی میرے مالکوں نے مجھے بھیجا البتہ محتمل ہے کہ اہل سے مراد ان کی زوجہ ہوں۔ (من قصة الخ) قصہ کے ضبط میں اختلاف ہے کہ یہ قاف مضموم اور صاد کے ساتھ ہے یا فائے مکسور یا ضاد کے ساتھ؟ (و قبض إسرائيل الخ) میں اس کے صغر کا اشارہ ہے، کرمانی کا زعم ہے کہ یہ عثمان کے حضرت ام سلمہ کی طرف ارسال کی تعداد سے عبارت ہے مگر یہ بعید ہے، (فيها) کی ضمیر معنائے قدح کیلئے ہے کیونکہ اگر قدح (جو مذکر ہے) میں کوئی مانع ہو تو وہ کاس کہلائے گا اور کاس کا لفظ مؤنث ہے یا پھر ضمیر کا مرجع قصہ ہے آگے اس کی توجیہہ آتی ہے، جہاں تک کشمیہنی کی روایت میں مذکر ضمیر ہے تو وہ واضح ہے، اگر یہ (من فضة) ہو تو یہ جنسِ قدح کا بیان ہوا بقول کرمانی تب یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ یہ (مُمَوَّہ بِفضة) تھا (یعنی چاندی کا نکل کیا ہوا تھا) یہ نہیں کہ بنا ہوا چاندی کا تھا، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ اس امر پر مبنی ہے کہ ام سلمہ چاندی کے برتنوں کو غیر اکل وشرب میں استعمال کرنا جائز نہ سمجھتی تھیں علماء کی ایک جماعت نے چاندی کے چھوٹے برتن کو غیرِ اکل وشرب میں استعمال کرنا جائز قرار دیا ہے، اور اگر یہ قاف کے ساتھ ہے تب یہ صفتِ شعر سے ہے البتہ عبارت میں قلق واضطراب ہے اسی لئے کرمانی نے (ہاتھ اٹھا دئے اور) کہا: (عليك توجيهه) (یعنی تم خود اس کی توجیہہ کر لو) بظاہر (من) سببیہ ہے یعنی مجھے پانی کا قدح دے کر بھیجا قصہ کے سبب جس میں بال مبارک تھے، یہ سب اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ (قصة) کا لفظ محفوظ ہے، حمیدی نے الجمع بین الصحیحین میں ایسے لفظ کے ساتھ اسے ذکر کیا جو دال ہے کہ یہ فاء اور ضاد کے ساتھ ہے ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أرسلني أهلي إلى أم سلمة بقدح مِنْ ماءٍ فجاءَ تْ بجلجلٍ مِنْ فضة فيه شَعُر الخ) اسرائیل کا قول ذکر نہیں کیا گویا ناقلینِ بخاری پر (فجاء ت بجلجل الخ) ساقط ہوا اور اسی کے ساتھ کلام منتظم ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ (فضة) ہے اور یہ جلجل کی صفت ہے نہ کہ قدح کی جسے عثمان لے کر آئے، ابن دحیہ کہتے ہیں اکثر رواۃ کے ہاں

قاف اور صاد ہی ہے جبکہ محققین کے نزدیک صحیح (فضة) ہے، وکیع نے اپنی مصنف میں اسے اسرائیل کے حوالے سے تخریج کرنے کے بعد واضح کیا اور لکھا: (کان جلجلا من فضة صِیغَ صوانا لِشَعراتٍ کانتْ عند أم سلمة مِنْ شَعْر النبی ﷺ) (کہ یہ چاندی کی جلجل۔یعنی ایک ظرف۔تھی جسے حضرت ام سلمہ کے پاس موجود آنجناب کے مبارک چند بالوں کو محفوظ رکھنے کی غرض سے بنایا گیا تھا)۔

(أو شیء) یعنی کوئی سی بھی مرض، یہ عثمان کے مذکورہ قول کا حصہ ہے۔(مخضبہ) برتنوں میں سے ایک تھا اس کا بیان کتاب الطہارۃ میں گزرا، مراد یہ کہ جس کسی کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا وہ کوئی برتن کسی کے ہمراہ حضرت سلمہ کے ہاں بھیجتے وہ اس میں آنجناب کے بال مبارک رکھ کر اس میں پانی ڈالتیں پھر برتن کو پانی سمیت واپس کر دیتیں برتن والا اسے پی لیتا یا (مزید پانی ملا کر اس سے) غسل کر لیتا اس کی برکت سے طلبِ شفاء کرتے ہوئے۔

(فاطلعت فی الجلجل) اکثر کے ہاں دو مضموم جیموں کے ساتھ ہی ہے جن کے مابین لام ہے اور آخر میں بھی، یہ شبہ الجرس (یعنی گھنٹی سے مشابہ) ہے کبھی اس سے متحرک کنکریاں نکال لی جاتی ہیں اور اس میں کوئی شئ محفوظ رکھنے کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے، (فاطلعت) کے قائل عثمان ہیں، کہا گیا ہے کہ بعض روایات میں (الجحل) ہے اسے (السقاء الضخم) (یعنی بھاری مشک) کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے، میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے کیونکہ اگر موئے مبارک حفاظت سے رکھنے کیلئے اسے اختیار کیا گیا تھا جیسے اس روایت کے ایک راوی وکیع نے جزم کیا تو اس غرض کیلئے مناسب چھوٹا سا برتن ہی تھا نہ کہ بڑا برتن، صاحب المشارق اور نہ صاحب النہایۃ نے جلجل کی تفسیر کی گویا مشہور ہونے کے سبب چھوڑ دیا لیکن عیاض نے بیان کیا ہے کہ ابن سکن کے ہاں جلجل کی بجائے مخضب کا لفظ ہے۔(شعرا حمرا) آمدہ روایت میں (مخضوبا) بھی ہے، اس بارے بحث آتی ہے۔

علامہ انور (و قبض إسرائیل ثلاث أصابع الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں قصہ کا ترجمہ چھپایا یہاں مناسب نہیں، مراد یہ کہ بالوں کی مقدار تین انگلیوں (جتنی جگہ) کے برابر تھی۔

اسے ابن ماجہ نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

- 5897 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سَلاَّمٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَأَخْرَجَتْ إِلَيْنَا شَعَرًا مِنْ شَعَرِ النَّبِيِّ ﷺ مَخْضُوبًا .

طرفاہ 5896، 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت ام سلمہ کے ہاں گیا تو انہوں نے ہماری طرف چند خضاب لگے بال نکالے جو نبی پاک کے تھے۔

- 5898 وَقَالَ لَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا نُصَيْرُ بْنُ أَبِي الأَشْعَثِ عَنِ ابْنِ مَوْهَبٍ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَرَتْهُ شَعَرَ النَّبِيِّ ﷺ أَحْمَرَ .

(سابقہ) طرفاہ 5896، - 5897

(سلام) بالاتفاق (لام کی) تشدید کے ساتھ ہے ابو نصر کلاباذی نے جزم کیا کہ یہ ابن مسکین ہیں جمہور نے مخالفت کی اور کہا

یہ ابن ابی مطیع ہیں ابن سکن اور جیانی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن ماجہ کی یونس بن محمد سے اسی روایت میں ابن ابی مطیع کی تصریح موجود ہے ابن ابی خیثمہ نے بھی اسے موسی شیخ بخاری سے نقل کرتے ہوئے: (حدثنا سلام بن أبی مطیع) کہا۔(مخضوبا) یونس نے (بالحناء و الکتم) بھی مزاد کیا ابن ابی خیثمہ نے بھی، اسی طرح احمد کی عفان اور عبدالرحمن بن مہدی کلاھما عن سلام سے روایت میں بھی، ان کی ابو معاویہ شیبان بن عبدالرحمن سے روایت میں ہے: (شعرا أحمر مخضوبا بالحناء و الکتم) اسماعلی کی ابو اسحاق عن عثمان مذکور کے طریق میں ہے: (کان مع أم سلمة من شعر لحیة النبی ﷺ فیه أثر الحناء و الکتم) یعنی آپ کی داڑھی مبارک کے یہ بال تھے، حناء معروف ہے، کتم کاف اور تاء کی زبر کے ساتھ، کی تفسیر آگے آتی ہے! اسماعیلی لکھتے ہیں اس میں یہ بیان نہیں کہ آنجناب نے خضاب لگایا بلکہ محتمل ہے کہ بعد ازاں یہ بال خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے ہوں کہتے ہیں اگر یہ توجیہہ درست ہے تو حضرت انس کا کہنا کہ نبی اکرم کو خضاب لگانے کی نوبت نہیں آئی اصح ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں جس کا انہوں نے احتمالا اظہار کیا اس کا مفہوم باب (صفة النبیؐ) میں حضرت انس تک موصولا گزر چکا ہے اور انہوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ بال مبارک خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے تھے، کہتے ہیں اکثر جو بال جسم سے علیحدہ ہو چکے ہیں طولِ عہد کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتے ہیں اور جس ترجیح کو لکھا ہے وہ اس طبری کی ذکر کردہ تطبیق کے خلاف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے جزم کیا کہ آنجناب نے خضاب استعمال فرمایا تھا جیسا کہ حدیثِ ام سلمہ کا ظاہر ہے اور جیسے ابن عمر کی سابق الذکر روایت میں گزرا کہ آپ نے صفرة (زردی) کے ساتھ خضاب لگایا، یہ مشاہدہ کی بات کہی ہے اور ایسا آپ نے بعض اوقات کیا اور جس نے نفی کی جیسے حضرت انس تو یہ اکثر و اغلب حالت پر محمول ہے مسلم، احمد، ترمذی اور نسائی نے حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے سر مبارک اور داڑھی میں چند ہی سفید بال تھے جب آپ تیل لگاتے تو یہ نظر نہ آتے تو محتمل ہے جنہوں نے اثبات خضاب کیا ان کی نظر ان چند سفید بالوں پر پڑی ہو پھر جب تیل لگانے کی وجہ سے یہ نمایاں نہ ہوئے تو خیال کیا کہ آپ نے خضاب لگایا ہے۔

(و قال أبو نعیم الخ) غیرِ ابی ذر کے ہاں اس کے موصول ہونے کی صراحت ہے ان میں ہے: (و قال لنا)، (نصیر) مصغراً ہے، ابن ابی اشعث کو صرف اشعث بھی کہا گیا ہے، نصیر کا بخاری میں صرف اسی جگہ تذکرہ ہے۔

- 67 باب الْخِضَابِ (خضاب)

یعنی سر اور داڑھی کے لونِ شیب (یعنی بڑھاپے کے رنگ) کی تغییر کر لینا۔

- 5899 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لاَ يَصْبُغُونَ فَخَالِفُوهُمْ .

طرفه - 3462

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا یہود و نصاریٰ بالوں کو خضاب نہیں کرتے لہٰذا تم ان کے برخلاف کرو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن أبی سلمة و سلیمان الخ) دونوں کے مابین جمع کر کے نقل کیا، اوزاعی نے بھی

زہری سے اس میں ان کی متابعت کی ہے اسے نسائی نے تخریج کیا صالح بن کیسان ، یونس اور معمر نے اسے زہری سے روایت کرتے ہوئے صرف ابوسلمہ کا واسطہ ذکر کیا صالح کی روایت احادیث الانبیاء میں گزری ہے باقی دو کی روایتیں نسائی نے اسحاق بن راہویہ عن سفیان کے طریق سے نقل کیں (أنهما سمعا أبا هريرة) کے الفاظ کے ساتھ دونوں سے تخریج کی ہے۔

(إن اليهود الخ) اسی طرح مطلقا نقل کیا احمد کی بسند حسن ابوامامہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا گزر انصار کے چند شیوخ سے ہوا جن کی واڑھیاں سفید تھیں فرمایا اے معشرِ انصار (حَمِّرُوا و صَفِّرُوا وخالِفُوا أهل الكتاب) (یعنی سرخی اور زردی استعمال کرو اور اہلِ کتاب کی مخالفت کرو) طبرانی نے اوسط میں نحوہ حضرت انس سے اور الکبیر میں حضرت عتبہ بن عبد سے روایت کیا کہ نبی اکرم داڑھی کی تغییر (یعنی خضاب سے رنگ بدلنے کا) کا حکم دیتے تھے تا کہ اعاجم کی مخالفت ہو،

اس سے سیاہ خضاب جائز قرار دینے والوں نے تمسک کیا، احادیث الانبیاء کے باب (ذكر بني إسرائيل) میں سیاہ خضاب لگانے کے اس مسئلہ سے استثناء کا ذکر حضرت جابر اور ابن عباس کی حدیثوں کے پیش نظر گزرا ہے بعض علماء نے جہادی مہمات میں جبکہ بعض نے مطلقا ہی اس کی رخصت دی ہے مگر اولی اس کا مکروہ ہونا ہے، نووی اس کراہت کے تحریمی ہونے کی طرف مائل ہیں سلف کے ایک گروہ نے بھی (سیاہ خضاب لگانے کی) رخصت دی ان میں سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، حسن، حسین، جریر اور کئی ایک ہیں کتاب الخضاب میں ابن ابی عاصم نے بھی یہی میلان ظاہر کیا، ابن عباس کی اس مرفوع حدیث: (يكون قوم يخضبون بالسواد لا يجدون ريح الجنة) کا جواب یہ دیا کہ اس میں سیاہ خضاب لگانے کی کراہت پر دلالت نہیں بلکہ یہ بعض ان حضرات کی صفت ذکر کی جو جنت کی خوشبو نہ پاسکیں گے حضرت جابر کی حدیث: (جنبوا السواد) کا یہ جواب دیا کہ یہ ایسے شخص کے حق میں ہے جس کے سر کا بڑھاپا نہائت پھیل چکا ہے ہر ایک کیلئے یہ حکم نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ جو کچھ کہا سیاقِ حدیثین کے متبادر کے برخلاف ہے ہاں ان کا ابن شہاب سے نقل کردہ یہ اثر اس کا شاہد ہے جو کہتے ہیں ہم جب چہرہ جدید ہوتا (یعنی ابھی بڑھاپے کے آثار یعنی جھریاں وغیرہ اس میں عیاں نہ ہوتیں) تو ہم سیاہ خضاب استعمال کیا کرتے تھے اور جب (نغض الوجه والأسنان) (یعنی چہرے میں جھریاں نمودار ہو جاتیں اور دانت ہل جاتے) تو اسے ترک کر دیتے طبرانی اور ابن ابوعاصم نے حضرت ابودرداء سے مرفوعا نقل کیا: (مَنْ خضب بالسواد سَوَّدَ اللهُ وجهه يوم القيامة) (یعنی جو سیاہ خضاب لگائے روزِ قیامت اللہ اسکا چہرہ سیاہ کرے) اس کی سند کمزور ہے، بعض نے مرد و عورت کا تفرقہ کیا اور عورت کیلئے سیاہ خضاب لگانا جائز قرار دیا ہے حلیمی کا یہ مختار ہے جہاں تک ہاتھوں اور پاؤں کو خضاب لگانے (یعنی مہندی) کا تعلق ہے تو یہ مردوں کیلئے جائز نہیں مگر بغرضِ تداوی وعلاج۔

(فخالفوهم) مسلم کی روایت میں ہے: (فخالفوا عليهم و اصبغوا) نسائی کی حدیثِ ابن عمر مرفوع میں ہے: (غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود) (یعنی بڑھاپے کو بدلو اور یہود کی مشابہت نہ کرو) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن اس میں ہشام بن عروہ پر اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ نسائی نے ذکر کیا اور کہا یہ غیر محفوظ ہے اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت عائشہ سے (و النصارىٰ) کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، اصحابِ سنن کی۔ ترمذی نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوذر سے مرفوع حدیث میں ہے سب سے احسن خضاب جس کے ساتھ تم بڑھاپا تبدیل کر سکتے ہو، مہندی اور کتم ہے، یہ محتمل ہے کہ علی التعاقب ہو (یعنی کبھی یہ اور کبھی وہ) اور

یہ بھی محتمل ہے کہ مکس کر کے! مسلم نے حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے مہندی اور کتم کا خضاب لگایا جبکہ حضرت عمر نے صرف مہندی کا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ حضرت ابوبکر دونوں کو خلط کر کے خضاب لگاتے تھے، کتم یمن کی ایک بوٹی ہے جو سیاہ سرخی رنگ جماتی ہے مہندی کا رنگ سرخ ہوتا ہے تو دونوں کو خلط کر کے سیاہی اور سرخی کے درمیان کا رنگ چڑھے گا، ابن ابی عاصم نے (جنبوا السواد) سے استنباط کیا کہ سیاہ خضاب لگانا عربوں کے ہاں عام تھا ابن کلبی نے ذکر کیا کہ عربوں میں سب سے پہلے سیاہ خضاب عبدالمطلب نے لگایا، اور مطلقا سب سے اولین جس نے اسے استعمال کیا وہ فرعون ہے،

خضاب لگانے اور اس کے ترک میں اختلافِ آراء ہے حضرات ابوبکر وعمر تو لگایا کرتے تھے جیسا کہ گزرا جبکہ حضرات علی، ابی بن کعب، سلمہ بن اکوع، انس اور ایک جماعت اس کے ترک کی عامل تھی طبری نے یہ تطبیق دی کہ جنہوں نے لگایا وہ اسی کے لائق تھے یعنی ان کا بڑھاپا بہت پھیل گیا تھا اور جنہوں نے ترک کیا ان کی یہ صورتحال نہ تھی اسی پر مسلم کی حدیثِ جابر میں قصہِ ابی قحافہ کے ضمن میں جب نبی اکرم نے ان کے سر کو ثغامہ جیسا سفید پایا تو آپ کے فرمان: (غیروا ھذا و جنبوہ السواد) کو محمول کیا جائے گا اسی کی مثل حدیثِ انس ہے جس کی طرف باب (ما یذکر فی الشیب) میں اشارہ گزرا، طبری اور ابن ابی عاصم نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فذھبوا بہ و حَمَّرُوْہ) (یعنی انہیں لے گئے اور سرخ خضاب لگایا) ثُغامہ نہایت سفید رنگ کے پھول وثمر والی ایک بوٹی ہے کہتے ہیں جو حضرات ابوقحافہ جیسے بوڑھے ہو جائیں ان کے لئے خضاب مستحب ہے کیونکہ (اس عمر میں) کسی کو اس کے ساتھ غرور حاصل نہیں ہوتا اور جو ابھی اس قدر بوڑھے نہیں ہوئے تو ان کے حق میں مستحب نہیں لیکن خضاب مطلقاً اولیٰ ہے کہ اس میں اہلِ کتاب کی مخالفت کے امر کا امتثال ہے پھر غبار وغیرہ سے سر کے بالوں کی حفاظت بھی ہے الا یہ کہ کسی خاص اہلِ شہر کے ہاں خضاب لگانا معمول نہ ہو (یعنی سبھی ترک کرتے ہیں) تو کسی کا وہاں لگا لینا عجیب سا لگے گا اور وہ منفرد نظر آئے گا لہذا وہاں احتراز بہتر ہے، طبری نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حدیثِ مرفوع: (مَنْ شابَ شَیْبَۃً فھی لہ نورٌ إلی أنْ ینتفھا أو یخضبھا) (یعنی جو بوڑھا ہوا یعنی اسکے بال سفید ہوئے یہ اس کیلئے نور ہے حتی کہ انہیں نوچ دے یا خضاب لگا لے) نقل کی اسی طرح ابن مسعود کی حدیث کہ نبی اکرم کو چند خصال ناپسند تھیں ان میں تغییرِ شیب کا بھی ذکر کیا، پھر لکھتے ہیں بعض کی رائے ہے کہ یہ کراہت حدیثِ باب کے ساتھ مستحب ہے

(شائد یہاں کتابت کی غلطی سے بجائے: نسخت کے: تستحب لکھا گیا، آگے کی عبارت میری مؤید ہے) پھر تطبیق ذکر کی اور کہا دعوائے نسخ پر کوئی دلیل نہیں، ابن حجر کے بقول طحاوی نسخ کی طرف میلان رکھتے ہیں آگے مذکور ایک حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم ان امور میں جن کی بابت وحی نازل نہ ہوئی ہوتی، اہلِ کتاب کی موافقت پسند فرماتے تھے پھر (روش تبدیل کر لی اور) ان کی مخالفت کرنے لگے اور مسلمانوں کو بھی اس کی ترغیب دینے لگے، آگے باب (الفرق) میں اس کی تقریر ذکر ہوگی، عمرو بن شعیب کی مشار الیہ حدیث کی ترمذی نے تخریج وتحسین کی ہے اس کے کسی طریق میں مجھے یہ مذکورہ استثناء نہیں ملا، ابن عربی کہتے ہیں نتف سے اس لئے منع فرمایا خضب سے نہیں کہ اس میں خلقت کی مِن اصلھا تغییر ہے بخلاف خضب کے کہ اس میں ناظر کیلئے خلقت کی تغییر نہیں ہوتی (یعنی اسے خضاب لگا ہوا نظر آتا ہے جبکہ اگر بال اکھیڑ لیں تو ایہام دیا کہ ابھی سفید نہیں ہوئے) احمد سے منقول ہے کہ یہ

واجب نہیں، ان سے ایک قول وجوب کا بھی ہے اگرچہ زندگی میں ایک ہی مرتبہ ہوان ۔ سے یہ بھی منقول ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ کوئی خضاب کا ترک کرے اور اس طرح اہلِ کتاب سے مشابہ ہو، سیاہ خضاب بارے ان سے شافعیہ کی طرح دو روایتیں ہیں مشہور یہ کہ مکروہ ہے بعض نے حرام کیا مدلس کیلئے ممانعت موکد ہے (یعنی جو جوان نظر آنے اور دوسروں کی دھوکہ دہی کیلئے اس کا استعمال کرے)۔

اسے تمام اصحابِ صحاح نے تخریج کیا۔

- 68 باب الْجَعْدِ (گھونگھریالے بال)

جعد بالوں کی صفت ہے کہا جاتا ہے: (شَعر جَعْدٌ) جعد کی عین پر سکون اور زیر دونوں صحیح ہیں، اس کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

علامہ انور باب (الجعد) کے تحت لکھتے ہیں مرد کیلئے مکروہ قرار دیا گیا ہے کہ اپنے بالوں کو ضفائر (کی شکل میں) بنالے، اگر بدون ضفر تقسیم کرلے تو جائز ہے جیسے نبی اکرم نے فتح مکہ کے موقع پر کیا۔

- 5900حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْبَائِنِ وَلاَ بِالْقَصِيرِ وَلَيْسَ بِالأَبْيَضِ الأَمْهَقِ وَلَيْسَ بِالآدَمِ وَلَيْسَ بِالْجَعْدِ الْقَطَطِ وَلاَ بِالسَّبْطِ بَعَثَهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعِينَ سَنَةً فَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ سِتِّينَ سَنَةً وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عِشْرُونَ شَعَرَةً بَيْضَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۷۷) .طرفاه 3547، - 3548

یہ المناقب میں مشروحا گزری مقصود ترجمہ اس کا جملہ: (و ليس بالجعد القطط ولا بالسبط) ہے یعنی آپ کے بال مبارک جعودت اور سبوطت کے درمیان تھے المناقب میں اس کا بیان گزرا، جعدہ جیسے اہلِ سوڈان کے بال اور سبط سیدھے جیسے ہنود کے بال ہوتے ہیں۔ (ليس في لحيته عشرون الخ) المناقب میں عددِ مذکور کی تعیین بارے اختلاف کا بیان گزرا وہاں طبرانی کی ہیثم بن دہر کی روایت کا ذکر رہ گیا تھا جس میں مذکور ہے کہ آنجناب کے سفید بال تیس عدد تھے، اس کی سند ضعیف ہے معتمد یہی کہ بیس سے کم تھے۔

- 5901حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِي عَنْ مَالِكٍ إِنَّ جُمَّتَهُ لَتَضْرِبُ قَرِيبًا مِنْ مَنْكِبَيْهِ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ سَمِعْتُهُ يُحَدِّثُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ مَا حَدَّثَ بِهِ قَطُّ إِلاَّ ضَحِكَ .تَابَعَهُ شُعْبَةُ شَعَرُهُ يَبْلُغُ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں) .طرفاه 3551، - 5848

شیخ بخاری ابوغسان نہدی ہیں۔ (قال بعض أصحابي عن مالك الخ) مالک سے مراد ابن اسماعیل مذکور ہیں، یہ بعض اصحاب: یعقوب بن سفیان ہیں انہوں نے بھی اس کی مالک بن اسماعیل سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی اس میں زیادت بھی ہے۔ (أن جمته) یہ جیم کی پیش اور میم مشدد کے ساتھ ہے یعنی ایسے بال جو لمبائی میں کندھوں کے قریب تک پہنچتے ہوں جوہری حرف الواء میں لکھتے ہیں وفرہ وہ بال جو شحمہِ اذن (یعنی کانوں کی لو) تک ہوں پھر جمہ اور پھر لمہ ہیں جو (ألمّتُ إلى المنكبين)یعنی کندھوں تک پہنچ رہے ہوں مگر حرف الجیم میں اس کے برخلاف یہ لکھا کہ اگر کندھوں تک پہنچیں تو وہ جمہ ہیں اور لمہ جو شحمہِ اذن سے متجاوز ہوں ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں جوہری کی یہ دوسری بات اہلِ لغت کی کلام کے موافق ہے، ابن بطال نے حدیث میں مذکور دونوں مختلف المعنی لفظوں کے درمیان یہ تطبیق دی کہ یہ دو الگ الگ اوقات کی بابت اِخبار ہے جب کبھی بال کٹوانے میں ذرا تاخیر کرتے تو وہ کندھوں تک پہنچ جاتے اور جب کٹواتے تو کانوں سے متجاوز نہ ہوتے، دیگر نے یہ تطبیق دی کہ ثانی کیفیت آپ کی تب جب عمرہ کیلئے تشریف لے جاتے اور اول باقی احوال میں بقول ابن حجر اس میں بُعد ہے پھر یہ تطبیق تب درست ٹھہرے اگر احادیث مختلف ہوں، یہاں تو ایک ہی حدیث میں جو متحد المخرج ہے یہ دونوں الفاظ وارد ہوئے ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ مقاربت پر محمول کیا جائے آگے مذکور حدیثِ انس میں بھی یہی مذکور ہے جو حدیثِ براء میں ہوا۔

(لتضرب قريبا الخ) آگے شعبہ کی معلق روایت میں ہے: (يبلغ شحمة أذنيه) المناقب میں گزرا کہ یوسف بن اسحاق بن ابواسحاق کی روایت میں ایسی عبارت مذکور ہے جس سے دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (له شعر يبلغ شحمة أذنيه إلى منكبيه) حاصل یہ کہ جو طویل ہوتے وہ کندھوں تک اور دیگر شحمہِ اذن تک ہوتے۔ (قال شعبة شعره الخ) ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے دیگر نسخوں میں ہے: (تابعه شعبة: شعره الخ) اسے بخاری نے باب (صفة النبیؐ) میں شعبہ عن ابی اسحاق عن براء کے طریق سے موصول کیا، کرمانی نے اکثر کی روایت کے مطابق شرح کی اور اشارہ کیا کہ بخاری نے شعبہ کے شیخ کا ذکر نہیں کیا چنانچہ لکھا محتمل ہے کہ وہ ابواسحاق ہوں کیونکہ وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں۔

- 5902حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أُرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فَرَأَيْتُ رَجُلاً آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ قَدْ رَجَّلَهَا فَهْيَ تَقْطُرُ مَاءً مُتَّكِئًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَوْ عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۷۱اور۱۷۲).أطرافه 3440، 3441، 6999، 7026، 7128 -

احادیث الانبیاء میں یہ مشروح ہے بعض نے غلط طور پر اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ دجال مکہ یا مدینہ میں داخل ہوگا، نبی

اکرم کے خواب میں اسے مکہ میں دیکھنے سے لازم نہیں کہ وہ حقیقۃً بھی مکہ آیا ہو اگر (بالفرض) یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ آپ کے زمانہ میں کبھی وہ مکہ میں دیکھا گیا (یعنی یہ معلوم ہوئے بغیر کہ وہ دجال ہے) تو اس سے لازم نہیں آتا کہ جب آخر الزمان میں اس کا خروج ہوگا تب بھی وہ مکہ میں داخل ہوگا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ ابن صیاد دجال نہیں کیونکہ وہ تو (ساری عمر) مدینہ میں رہا اس کے باوجود حضرات عمر اور جابر قسم اٹھایا کرتے تھے کہ وہ دجال ہے، کتاب الفتن کے آخر میں اس کا بیان آئے گا۔

علامہ انور (یطوف بالبیت) کے تحت لکھتے ہیں دجال کے اس طواف سے مراد طوافِ مصطلح (یعنی معروف طواف) نہیں بلکہ راوی نے اس کے کعبہ کے گرد دوران کو طواف سے تعبیر کیا، فقہیاً یہ طواف نہ تھا ہاں حضرت عیسیٰ یہی معہود طواف کر رہے تھے اور دجال (ویسے ہی) ان کے پیچھے پیچھے چکر کاٹ رہا تھا تاکہ ان کا تجسّسِ حال کرے وہ آپ کے پیچھے تھا کیونکہ لا یدان له أن یتقدمه (یعنی آپ سے آگے بڑھنے کی تو اس میں تاب نہ تھی) اگر آگے ہوتا تو پگھل جاتا، کہتے ہیں میرے وجدان کا روایت کی بابت آخری حکم یہ ہے کہ ذکرِ طواف راوی کا وہم ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے ذکر کیا، نووی نے اسے نقل کیا، پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں، (إذا انحدرَ في الوادي يُلَبِّيْ) کے تحت کہتے ہیں شارحین نے اسے امرِ ماضی کے استحضار پر محمول کیا ہے جبکہ میں اسے حقیقت پر محمول سمجھتا ہوں نبی اکرم نے حقیقۃً انہیں تلبیہ کرتے دیکھا جیسے حضرت موسیٰ نے آپ کو شب معراج میں نماز پڑھتے دیکھا (فیض کی عبارت ہے: کما رآہ موسیٰ لیلة المعراج یصلي، اس کا ترجمہ وہی جو کر دیا مگر شائد صحیح یہ ہے حضرت موسیٰ نے آپ کو نماز میں مشغول نہیں دیکھا تھا بلکہ آپ نے براق پر سوار بیت المقدس کی طرف جاتے ہوئے سرخ ٹیلے کے پاس بنی قبر میں حضرت موسیٰ کو نماز پڑھتے دیکھا تھا جیسا کہ یہ روایت گزری) پہلے کہہ چکا ہوں کمل (کامل کی جمع) کی ارواح قبور میں بھی عبادات سے معطل نہیں ہوتیں۔

- 5903 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَضْرِبُ شَعَرُهُ مَنْكِبَيْهِ. طرفه - 5904

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی اکرم کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے۔

حدیثِ انس جسے متعدد طرق کے ساتھ قتادہ عنہ کے حوالے سے تخریج کیا پہلی روایت میں ہے: (یضرب شعرہ منکبیه) دوسری میں ہے: (کان شعرہ بین أذنیه و عاتقه) اس کی وہی توجیہہ جو حدیثِ براء کے ضمن میں گزری، مسلم اور ابوداؤد نے ابن علیہ عن حمید عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے بال مبارک (إلی أنصاف أُذُنَيْهِ) تک تھے (یعنی کانوں کے درمیان تک) ابوداؤد اور ابن ماجہ کے ہاں۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ابوزناد عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے بال (فوق الوفرة و دون الجمّة) تھے یہ الفاظ روایتِ ابوداؤد کے ہیں ابن ماجہ کے ہاں بھی یہی الفاظ ہیں ترمذی کے ہاں ان کے برعکس یہ الفاظ ہیں: (فوق الجمة و دون الوفرة) شرحِ ترمذی میں استاذ گرامی نے یہ تطبیق دی کہ فوق و دون سے مراد نسبت الی محل ہے، کبھی کثرت وقلت کی نسبت سے ذکر کرتے تھے، تو (فوق الجمة) کا مطلب کہ اس کی جگہ سے اونچے اور (دون الجمة) یعنی مقدار میں، اسی طرح بالعکس یہ اچھی تطبیق تھی اگر مخرج حدیث متحد نہ ہوتا، سندِ اول میں اسحاق سے ابن راہویہ اور حبان سے مراد ابن ہلال ہیں۔ اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 5904حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ كَانَ يَضْرِبُ شَعَرُ النَّبِيِّ ﷺ مَنْكِبَيْهِ .
(سابقہ ہے) طرفه - 5903

- 5905حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنْ شَعَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ كَانَ شَعَرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجِلاً لَيْسَ بِالسَّبِطِ وَلاَ الْجَعْدِ بَيْنَ أُذُنَيْهِ وَعَاتِقِهِ .طرفه - 5906

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بال نہ گھونگریالے تھے نہ بہت سیدھے بلکہ معتدل اور متوسط تھے اور کانوں اور کندھوں کے درمیان تک تھے۔

(كان شعر النبي ﷺ رجلا) رائے مفتوح اور جیم مکسور کے ساتھ، اس پر کبھی پیش اور زبر بھی پڑھی جاتی ہے یعنی نیم گھنگریالے تھے: (فيه تكسُّرٌ يَسِيْر) جیسا کہ پہلے ذکر ہوا جعودت اور سبوطت کے درمیان، آگے راوی نے یہی تفسیر کی۔

- 5906حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ شَعَرُ النَّبِيِّ ﷺ رَجِلاً لاَ جَعْدَ وَلاَ سَبِطَ
.(سابقہ ہے) طرفه - 5905

جریر سے مراد ابن حازم ہیں، اس میں آنجناب کے ہاتھوں کی ضخامت کا ذکر ہے۔

- 5907حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ وَلاَ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ بَسِطَ الْكَفَّيْنِ

ترجمہ: انسؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے ہاتھ پاؤں پُر گوشت تھے اور چہرہ مبارک نہایت خوبصورت، میں نے ویسا خوبصورت نہ آپ سے پہلے کسی کو دیکھا اور نہ آپ کے بعد، اور آپ کے ہاتھ کی ہتھیلیاں کشادہ تھیں۔

اس میں سر مبارک اور پاؤں کی ضخامت بھی مذکور ہے۔

- 5908حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هَانِئٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - 5909.أَوْ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ - 5910 وَقَالَ هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ شَثْنَ الْقَدَمَيْنِ وَالْكَفَّيْنِ - - 5911 وَقَالَ أَبُو هِلاَلٍ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ - 5912 أَوْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ شَبَهًا لَهُ (سابقہ)

(أو عن رجل عن أبي هريرة) اس زیادت کی صحتِ حدیث میں کوئی تاثیر نہیں کیونکہ جنہوں نے جزم و تیقّن کے ساتھ

اسے قتادہ عن انس سے ذکر کیا وہ معاذ بن ہانی سے اضبط واتقن ہیں یعنی حبان بن ہلال اور موسی بن اسماعیل! اس طریق میں اور سابق الذکر میں جریر بن حازم اسی طرح معمر بھی، ان کی روایت آگے آتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ کے پاس یہ دونوں حوالوں سے ہو اور یہ مبہم شخص ممکن ہیں سعید بن میسّب ہوں، ابن سعد نے ان کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کا نحو تخریج کیا ہے اور یہ کہ تردد صرف ان سے اس کے راوی میں ہے کہ وہ رجل مبہم ہیں یا حضرت انس؟ پھر یہ امر راجح قرار دیا کہ تردد اس کے مسندِ انس سے ہونے یا مسندِ ابی ہریرہ سے ہونے میں ہے کیونکہ حضرت انس مدت العمر آپ کے خادم رہے ہیں وہ دوسروں کی نسبت آنجناب کے وصف سے زیادہ باخبر ہیں تو بعید ہے کہ آپ کی کسی صفت کا بیان (عن رجل عن صحابی) کے واسطہ سے کرتے ہوں جو ان سے کم مدت نبی اکرم کے ہمراہ رہے، ابن حجر کہتے ہیں سیاق اصلاً ہی ان کی آخری کلام کو محتمل نہیں جسے اولاً ذکر کیا وہ بعید احتمال ہے حق یہ ہے کہ یہ تردد معاذ بن ہانی کی طرف سے ہے کہ آیا ہمام نے قتادہ عن انس سے انہیں اسکی تحدیث کی یا (قتادة عن رجل عن أبی هريرة) سے؟ ابومسعود، حمیدی اور مزی وغیرہ حفاظ نے اسی پر جزم کیا ہے۔

(و قال هشام) یعنی ابن یوسف، یہ تعلیق اسماعیلی نے علی بن بحر عن ہشام بن یوسف سے موصول کی اسی طرح یعقوب بن سفیان نے بھی مہدی بن ابو مہدی عن ہشام سے۔ (شثن) یعنی بھاری انگلیوں اور ہتھیلی والے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کی کف مبارک بھری بھری تھی البتہ اس ضخامت کے باوجود بڑی نرم اور گداز تھی جیسا کہ المناقب کی حدیثِ انس مین گزرا کہتے ہیں میں نے کوئی ریشم بھی نبی اکرم کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہیں چھوا، جہاں تک اصمعی کا (شثن) کی تفسیر میں کہنا: (غلظ الكف مع خشونتها) (یعنی کف کا بھاری اور کھردرا ہونا) تو خشونت میں ان کی متابعت نہیں کی گئی، خلیل اور ابوعبید نے جو تفسیر ذکر کی وہی اولیٰ ہے اس کی تائید دوسری روایت کی عبارت: (ضخم الكفين و القدمين) سے ہوتی ہے بقول ابن بطال بالفرض اگر اصمعی کی تفسیر تسلیم بھی کر لی جائے تو ممکن ہے حضرت انس نے نبی اکرم کی کف کی دو حالتیں بیان کی ہوں جب جہاد یا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے تو آپ کی کف مبارک خشن لگتی اور فراغت کے احوال میں وہ اپنی جبلت واصل کی طرف عائد ہوتی یعنی نرم وگداز، عیاض کہتے ہیں ابوعبید نے شثن کو غلظ مع القصر کے ساتھ مفسر کیا ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ روایات میں ثابت ہے کہ نبی اکرم (سابل الأطراف) (یعنی لمبے ہاتھ پاؤں والے) تھے بقول ابن حجر ان کی بات کی تائید باب کی روایتِ ابونعمان کرتی ہے جس میں ہے: (كان بسط الكفين) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (سبط الكفين) ہے، یہ آپ کو موصوف باللین ذکر کیے جانے کے موافق ہے! عیاض لکھتے ہیں مروزی کی روایت میں (سبط أو بسط) ہے شک کے ساتھ، شثن کی بابت تحقیق یہ ہے کہ یہ غلط ہے بغیر قصر اور خشونت کی تقیید کے، ابن خالویہ نے نقل کیا کہ اصمعی نے جب سابق الذکر کے ساتھ شثن کو مفسر کیا تو انہیں بتلایا گیا کہ یہ لفظ نبی اکرم کی صفت میں وارد ہوا ہے تو قسم اٹھائی کہ آئندہ سے حدیث کے کسی لفظ کی تفسیر کرنے کی کوشش نہ کریں گے، (شثن الكفين) کہنا (سبط یا بسط الكفين) کی بجائے اس امر پر دال ہے کہ مراد وصفِ خِلقت ہے، بعض نے اس کی تفسیر میں کہا کہ (حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ) یہ بسطِ عطا سے کنایہ ہے (کہ خوب اور کھلا عطا کرتے تھے) یہ اگرچہ حقیقت ہے مگر یہاں یہ مراد نہیں۔

(و قال أبو هلال الخ) اس تعلیق کو بیہقی نے الدلائل میں موصول کیا، فوائدِ عیسوی میں بھی عالی سند کے ساتھ واقع ہے

دونوں نے اسے ابوسلمہ موسی بن اسماعیل تبوذ کی حدثنا ابو ہلال کے طریق سے نقل کیا، ابو ہلال کا نام محمد بن سلیم راسبی بصری تھا، صدوق ہیں البتہ حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دئے گئے ہیں ان کے شک کی کوئی بھی تاثیر نہیں، جریر بن حازم کے ایک طریق نے صحتِ حدیث کی تبیین کر دی ہے کہ اس میں حضرت انس سے قتادہ کے سماع کی تصریح مذکور ہے گویا بخاری نے ان طرق کے ذکر سے اس میں قتادہ پر موجود اختلاف پر روشنی ڈالنا چاہی اور یہ کہ صحتِ حدیث کیلئے یہ قادح نہیں اور اس کی کوئی تاثیر نہیں، ان کی مراد بعض لوگوں پر مخفی رہی چنانچہ لکھ بیٹھے کہ قدمین وکفین کی صفت بارے ان روایات کا ترجمہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہیں جس کے رواۃ نے زیادت ونقص میں باہم اختلاف کیا ہے، اَصالۃً ان سے مراد آپ کے بالوں کی صفت کا بیان ہے باقی سب تبع ہے، حدیث میں جو یہ دلالت ہے کہ آپ کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے یہ آپ کا غالب حال ہے کئی مرتبہ اس سے بھی لمبے ہو جاتے اور آپ (عقائص و ضفائر) (یعنی مینڈھیاں) بنا لیتے جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی کی حسن سند کے ساتھ ام ہانیؓ کی روایت میں ہے جو کہتی ہیں نبی اکرم جب (فتح مکہ کے موقع پر) مکہ آئے آپ کی چار غدائر (مینڈھیاں) تھیں، ایک طریق میں (ضفائر) کا لفظ ہے ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (أربع غدائر یعنی ضفائر) غدائر غدیرۃ کی جمع ہے بروزنِ عظیمۃ، ضفائر کا بھی یہی وزن ہے، غدائر ذوائب جبکہ ضفائر عقائص ہیں، حاصلِ حدیث یہ کہ کبھی آپ طویل عرصہ بال نہ کٹواتے حتی کہ وہ ذوائب ہو جاتے تو آپ چار عقائص میں انہیں مضفر کر لیتے یہ حالتِ سفر پر محمول ہے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا اور میرے لمبے بال تھے، فرمایا: (ذُباب ذباب) (ذناب اونٹ کی دم باندھنے کی رسی کو کہتے ہیں اور ہر چیز کا پچھلا حصہ جبکہ ذباب کا ایک معنی بدبختی ہے) میں لوٹا اور کٹوا لئے پھر جب کل دوبارہ حاضر ہوا تو فرمایا: (إنی لم أعنِكَ و ھذا أحسنُ) (یعنی میرا اشارہ تمہاری طرف نہ تھا لیکن یہ احسن ہے)۔

- 5913حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَذَكَرُوا الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنَّهُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَمْ أَسْمَعْهُ قَالَ ذَاكَ وَلَكِنَّهُ قَالَ أَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَانْظُرُوا إِلَى صَاحِبِكُمْ وَأَمَّا مُوسَى فَرَجُلٌ آدَمُ جَعْدٌ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرَ مَخْطُومٍ بِخُلْبَةٍ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ إِذِ انْحَدَرَ فِي الْوَادِي يُلَبِّي .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۷۱) طرفاه 1555، - 3355

یہ احادیث الانبیاء میں مشروحاً گزر چکی ہے۔

- 69 باب التَّلْبِيدِ (گوند وغیرہ سے بال جما لینا)

تلبید سے مراد سر کے بالوں کو خطمی (ایک نبات جو دواؤں میں کام آتی ہے) اور گوند وغیرہ کے ساتھ جما لینا تاکہ احرام کی حالت میں بکھرے نہ رہیں اور تاکہ جوؤں سے بچے رہیں، کتاب الحج میں اس کا مبسوط ذکر گزرا۔

- 5914حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ

عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ مَنْ ضَفَّرَ فَلْيَحْلِقْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالتَّلْبِيدِ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُلَبِّدًا

أطرافه 1540، 1549، - 5915

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ میں نے حضرت عمر کو سنا کہہ رہے تھے جو [حج کے دوران] سر کے بالوں کو گوند لے وہ [فارغ ہو کر] بال منڈوائے اور جیسے حالتِ احرام میں بالوں کو جماتے ہیں غیرِ احرام میں ایسا نہ کرو، ابن عمر کہتے ہیں میں نے تو نبی پاک کو (غیرِ احرام میں) بال جماتے دیکھا ہے۔

(فليحلق و لا الخ) یعنی حج میں۔ (و كان ابن عمر الخ) اس روایت میں یہی ہے اوائل الحج میں یہ الفاظ گزرے: (سمعت رسول الله ﷺ يُهِلُّ مُلَبِّدا) آمدہ روایت میں بھی یہی ہے جہاں تک حضرت عمر کا قول ہے تو ابن بطال نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ اگر احرام باندھنے کا ارادہ ہے اور بالوں کو مضفر کر لیا تاکہ بکھریں نہیں تو اب اس کے لئے تقصیر کرانا جائز نہیں کیونکہ اس نے وہ فعل کیا جو تلبید سے مشابہ ہے جس میں شارع نے حلق کرانا واجب قرار دیا ہے حضرت عمر کی رائے تھی کہ جس نے حالتِ احرام میں تلبید رأس کیا اب اس کے لئے منڈوانا ہی متعین ہے بال چھوٹے کرانے پر اکتفاء کرنا اسے مجزیٔ نہ ہوگا، تو تضفیرِ رأس کرنے والے کو تلبید کرنے والے سے مشابہ قرار دیا تو اسے بھی بال منڈوانے کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ احرام باندھتے وقت حلق کا حکم دیتے ہوں تاکہ تلبید کی ضرورت ہی نہ رہے اور نہ ضفر کی یعنی جو تلبید یا تضفیر کرانا چاہتا ہے وہ احرام باندھنے سے قبل ہی سر منڈوالے تاکہ اس کی ضرورت ہی نہ پڑے پھر جب بعد ازاں (موقع آنے پر) تقصیر کرے تو تمام جوانب سے اخذ نہ ہو پائے جو سنت ہے، (تشبهوا) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں کہ یہ تائے مفتوح کے ساتھ ہے اصل میں (تتشبهوا) ہے ایک تاء حذف کر دی گئی، کہتے ہیں اس پر پیش اور باء پر زیر پڑھنا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے جہاں تک ابن عمر کا قول ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے والد کے قول سے سمجھے کہ ان کی رائے میں ترکِ تلبید اولیٰ ہے تو بتلایا کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کرتے دیکھا ہے، تلبید کی شرح اور اس کا حکم کتاب الحج میں مذکور ہو چکا۔

علامہ انور (ولا تشهوا بالتلبيد) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کا مذہب تھا کہ جس نے سر کی تلبید کی اسے اب قصر کرنا کافی نہ ہوگا وہ اب منڈوائے اور کہا (لا تضفروا شعركم كالملبدين) یہ غیرِ احرام میں مکروہ اور اس میں مندوب ہے۔

- 5915 حَدَّثَنِي حِبَّانُ بْنُ مُوسَى وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهِلُّ مُلَبِّدًا يَقُولُ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَا يَزِيدُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

(سابقہ) .أطرافه 1540، 1549، - 5914

- 5916 حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ حَفْصَةَ

زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا بِعُمْرَةٍ وَلَمْ تَحْلِلْ أَنْتَ مِنْ عُمْرَتِكَ قَالَ إِنِّي لَبَّدْتُ رَأْسِي وَقَلَّدْتُ هَدْيِي فَلاَ أَحِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۸۸) .أطرافه 1566، 1697، 1725، - 4398

دونوں روایتیں کتاب الحج میں گزری ہیں، پہلی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

- 70باب الْفَرْقِ (درمیان سے مانگ نکالنا)

مفرق پیشانی سے سر کے پچھلے حصہ تک درمیان کی جگہ کو کہتے ہیں میم کی زبر اور زیر اسی طرح راء پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔

- 5917حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ وَكَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَسْدِلُونَ أَشْعَارَهُمْ وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَفْرُقُونَ رُءُوسَهُمْ فَسَدَلَ النَّبِيُّ ﷺ نَاصِيَتَهُ ثُمَّ فَرَقَ بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۶) .طرفاه 3558، - 3944

(عن ابن عباس) ابراہیم بن سعد اور یونس نے اسی طرح موصولاً بیان کیا، الھجرۃ وغیرہ میں یہ گزری ہے معمر پر اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف ہے عبدالرزاق اپنی مصنف میں اس طرح سے تخریج کرتے ہیں: (أنبأنا معمر عن الزهري عن عبيد الله لما قدم رسول الخ) گویا مرسلاً، مالک نے بھی مؤطا میں زیاد بن سعد عن زہری سے مرسلا تخریج کیا زہری سے آگے کوئی حوالہ ذکر نہیں کیا۔ (كان يحب الخ) معمر کی روایت میں ہے جب کسی معاملہ میں شک ہوتا اور اس بارے وحی بھی نہ آئی ہوتی تو وہی کرتے جو اہلِ کتاب کا عمل ہوتا۔ (يفرقون) فاء کی سکون اور ضمِ راء کے ساتھ بقول عیاض بعض نے راء کو مشدد پڑھا، کہتے ہیں تخفیف اشہر ہے، (ثم فرق) میں بھی تخفیف اشہر ہے اس میں گویا سِرّ یہ ہے کہ اہلِ اوثان اہلِ کتاب کی نسبت ایمان سے ابعد تھے کیونکہ اہلِ کتاب تو پھر بھی ایک شریعت کے متمسک تھے لہذا آپ ان کی موافقت کرنا پسند فرماتے تا کہ ان کی تالیف ہو اگر چہ ان سے یہ موافقت اہلِ اوثان کی مخالفت کا باعث بنتی پھر جب اردگرد کے اہلِ اوثان نے ایمان قبول کر لیا تو اب اہلِ کتاب کی مخالفت متمحض ہوئی۔

(ثم فرق بعد) معمر کی روایت میں ہے: (ثم أمر بالفرق ففرق) تو فرق ہی آپ کا آخر الامرین تھا، اسی قبیل سے صبغ الشعر وترکہ (یعنی بالوں کا رنگنا اور اسکا ترک) تھا اسی طرح عاشوراء کا روزہ بھی پھر اس میں ان کی یہ مخالفت کی کہ اس سے ایک دن قبل یا ایک دن بعد کا بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا پھر استقبالِ قبلہ کا معاملہ بھی نیز حائضہ عورت کے ساتھ مخالطت بھی حتی کہ فرمایا ماسوائے جماع کے ہر قسم کا خلط کر سکتے ہو حتی کہ وہ کہہ اٹھے کوئی معاملہ ایسا نہیں جس میں ہماری مخالفت نہ کرتے ہوں، اس کا بیان کتاب الحیض میں گزرا اسی پر معاملہ مستقر ہوا بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اسی قبیل سے آپ کا ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمانا ہے اسے نسائی وغیرہ نے متعدد طرق کے ساتھ تخریج کیا، ابوداؤد نے تصریح کی کہ یہ منسوخ ہے اور اس کی ناسخ ام سلمہ سے مروی یہ حدیث ہے کہ نبی

اکرم ہفتہ اور اتوار کو بطورِ خاص روزہ رکھتے اور فرماتے یہ دونوں ایام کفار کی عید کے دن ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ ان کی مخالفت کروں، ایک روایت کے الفاظ ہیں آخری ایام میں آپ کے اکثر روزے ہفتہ اور اتوار کے دنوں کے ہوتے تھے اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، (یوما عید) سے اشارہ اس طرف تھا کہ ہفتہ یہود اور اتوار نصاریٰ کیلئے عید (یعنی تعطیل) کی حیثیت رکھتا ہے اور عید کے ایام میں روزہ نہیں رکھا جاتا تو آپ نے روزہ رکھ کر ان کی مخالفت ظاہر کی، اس سے مستفاد ہوا کہ بعض شافعیہ کا قول کہ اکیلے ہفتہ کے دن یا اکیلے اتوار کے دن کا (بطورِ خاص) روزہ رکھنا مکروہ ہے، اچھی بات نہیں بلکہ اس پر محافظت کے ضمن میں اولیٰ بروز جمعہ ہے جیسا کہ اس میں صحیح حدیث وارد ہے (یعنی بطورِ خاص جمعہ کے دن کا اس طور کہ اس سے قبل کا دن یا بعد کا دن، روزہ رکھنے کا ارادہ نہیں، مکروہ ہے) جہاں تک ہفتہ اور اتوار کے ایام ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ ان کا اکٹھے یا الگ الگ روزہ رکھا جائے تاکہ اہلِ کتاب کی مخالفت کرنے کے عمومی حکم کا امتثال ہو

عیاض کہتے ہیں (سدل الشعر إرساله) کہا جاتا ہے: (سَدَلَ شَعْره و أَسْدَلَه) جب اسے سیدھے سیدھے چھوڑے رکھے جوانب کو ضم نہ کرے (یعنی ہر جانب کے بالوں کا اس جانب کو سیدھی کنگھی کرنا اور ترتیب دینا، موڑنا نہیں، یہ اس امر کو متقاضی ہے کہ پیشانی کی جہت کے بال کافی چھوٹے ہوں تاکہ سیدھی سیدھی کنگھی کرنے سے آنکھوں میں نہ پڑیں) کپڑے میں سدل بھی اسی معنی میں ہے، فرق یہ ہے کہ بعض بالوں کو بعض پر تفریق (یعنی سیٹ) کرلیا جائے اور پیشانی ننگی ہو، کہتے ہیں فرق سنت ہے کیونکہ اسی پر آخر الحال معاملہ مستقر ہوا، بظاہر اس کا وقوع بذریعہ وحی ہوا کیونکہ حدیث کے شروع میں راوی کہتے ہیں ان امور میں جن میں وحی کے ذریعہ کوئی حکم نہ ملا ہوتا آپ اہلِ کتاب کی موافقت کیا کرتے تھے تو اس سے دلالت ملی کہ اب جو فرق کی روش اختیار کی یہ اللہ کے حکم سے ہوگی حتی کہ بعض نے اسے ناسخ قرار دیتے ہوئے سدل کو منسوخ اور ممنوع قرار دیا، یہ عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے قرطبی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ظاہر یہ ہے کہ آپ ان کے استئلاف کیلئے (شروع میں سدل) کرتے تھے جب دیکھا کہ اس کا ان کے ایمان لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا تو ان کی مخالفت کرنا پسند فرمایا تو یہ آپ کیلئے مستحب تھی واجب نہ تھی، راوی کا قول: (فیما لم یؤمر فیه بشیء) یعنی آپ سے (اللہ کی طرف سے) مطلوب نہ ہوتا اور طلب وجوب وندب دونوں کو شامل ہے، جہاں تک نسخ کا توہم ہے تو یہ قابلِ توجہ نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے بلکہ محتمل ہے کہ یہ مخالفت وموافقت حکمِ شرعی نہ ہو مگر مصلحت کی جہت سے! کہتے ہیں اگر سدل منسوخ ہوتا تو صحابہ کرام یا اکثر صحابہ یہی رائے رکھتے مگر ان کی بابت منقول ہے کہ ان کے بعض فرق اور بعض سدل کیا کرتے تھے اور اسے کسی نے عیب نہ سمجھا، ثابت ہے کہ نبی اکرم کے لمہ بال تھے اگر متفرق ہوتے تو آپ ان کا فرق کرتے وگرنہ ایسے ہی چھوڑے رکھتے (یعنی سدل فرماتے) تو صحیح یہی ہے کہ فرق مستحب ہے نہ کہ واجب! یہی مالک اور جمہور کا قول ہے بقول ابن حجر حازمی نے جزم کیا ہے کہ سدل فرق کے ساتھ منسوخ ہے انہوں نے مشار الیہ روایتِ معمر کے ساتھ استدلال کیا، یہ ظاہر ہے

نووی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ سدل اور فرق دونوں جائز ہیں، لکھتے ہیں روایت کے جملہ: (یحب موافقة أهل الكتاب) کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا ایسا آپ ان کی تالیفِ قلوب کیلئے کرتے تھے جبکہ بعض نے قرار دیا کہ جن امور میں ابھی وحی نہ آئی ہوتی ان میں آپ مامور تھے کہ سابقہ شریعتوں کی پیروی کریں ان احکام میں جن کی بابت آپ کو علم تھا کہ ان میں تحریف نہیں کی، اس سے بعض نے استدلال کیا کہ سابق العہد مشروع ہمارے لئے بھی مشروع ہے حتی کہ ہماری شرع میں اس کے برخلاف حکم آئے، بعض

نے اس کا عکس کہا اور اس سے استدلال کرتے ہوئے قرار دیا کہ سابقہ شریعت ہمارے لئے مشروع نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو راوی (یحب) کا لفظ استعمال نہ کرتے بلکہ اس صورت میں تو ان کی پیروی کرنا حتمی امر تھا، حق یہ ہے اس میں اس مسئلہ کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس کا قائل اسے اس امر پر مقصور کرتا ہے کہ جو ہماری شرع میں وارد ہوا کہ فلاں حکم ان کی بھی شرع میں تھا نہ کہ ایسا حکم جن کی بابت وہ مدعی ہوں کہ یہ ہمارے ہاں مشروع ہے کہ ان کی نقل کا کوئی اعتبار نہیں، قرطبی نے اس بات پر جزم کیا کہ ایسا ان کی تالیف کیلئے ہونا محتمل ہے اور یہ بھی محتمل ہے۔ اور یہ اقرب ہے۔ کہ ایسی صورتحال جو دو امر کے مابین دائر ہوتی اور کوئی تیسری گنجائش نہ ہوتی تو جب آپ پر اس بارے کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوتا تو آپ اس میں اہلِ کتاب کی موافقت فرماتے کیونکہ وہ اصحابِ شرع ہیں بخلاف عبّادِ اوثان کے کہ وہ کسی شریعت کے عامل نہ تھے پھر جب مشرکین نے اسلام قبول کر لیا تو اب مخالفت اہلِ کتاب ہی میں منحصر ہوگئی تو آپ نے ان کی مخالفت کا حکم دیا، ابن حجر کہتے ہیں میں نے وہ مسائل جمع کیے ہیں جن میں احادیث اہلِ کتاب کی مخالفت کے ساتھ وارد ہیں تو ان کی تعداد تیس سے زائد بنتی ہے، انہیں اپنی کتاب (القول الثبت فی الصوم یوم السبت) میں ذکر کیا ہے، ابن عباس کے قول: (کان یحب موافقة الخ) سے اور (ثم فرق) سے اس موافقت کے حکم کا نسخ ماخوذ ہے جیسا کہ میں نے تقریر کی، اس سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام ہمارے لئے بھی مشروع ہیں جب تک کوئی ناسخ وارد نہیں ہوتا۔

- 5918حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ قَالاَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَأَنِّى أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الطِّيبِ فِى مَفَارِقِ النَّبِىِّ ﷺ وَهْوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فِى مَفْرِقِ النَّبِىِّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۴۵۶) أطرافه 271، 1538، - 5923

الحج میں یہ مشروح ہو چکی ہے، عبداللہ سے مراد ابن رجاء ہیں جن سے ابو ولید طیالسی کے ساتھ مقرون کر کے یہ روایت تخریج کی مراد یہ وضاحت کرنا ہے کہ طیالسی نے مفارق جبکہ ابن رجاء نے مفرق کا لفظ نقل کیا ہے کتاب الطہارہ میں آدم نے بھی ابن رجاء کی اس ضمن مین موافقت کی ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں محمد بن کثیر، مسلم کے ہاں حسن بن عبیداللہ اور احمد کے ہاں منصور، حماد اور عطاء بن سائب نے بھی، یہ سب ابراہیم عنہ سے اس کے راوی ہیں جبکہ ابوالولید کی موافقت کرنے والوں میں مسلم کے ہاں محمد بن جعفر غندر اور عبدالرحمٰن بن اسود عن ابیہ، اور نسائی واحمد کے ہاں اعمش ہیں گویا جمع کا لفظ انقسامِ شعر کے تعدُّد کے اعتبار سے واقع ہوا۔

- 71باب الذَّوَائِب (مینڈھیاں)

ذوائب ذؤابۃ کی جمع ہے اصل میں: (ذآئب) ہے ہمزہ کو واو میں بدل دیا گیا، ذؤابہ جو سر کے بالوں سے متدلی ہوں (یعنی لٹکے ہوئے)۔

- 5919حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ عَنْبَسَةَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِى بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

بِتُّ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ خَالَتِي وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَهَا فِي لَيْلَتِهَا قَالَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ قَالَ فَأَخَذَ بِذُؤَابَتِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۰۸) .أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 6215، 6316، 7452 -

5919 -حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ بِهَذَا وَقَالَ بِذُؤَابَتِي أَوْ بِرَأْسِي

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے، (فأخذ بذؤابتی) سے غرض ترجمہ ہے اس میں ذؤابہ بنا لینے پر آپ کی طرف سے تقریر ہوئی (کہ ابن عباس کو ممانعت نہ فرمائی) اس میں ان کی روایت کا رد ہے جنہوں قزع کو ذؤابہ کے ساتھ مفسر کیا ہے، آمدہ باب میں اس کا ذکر آئے گا، اس حدیث کو فضل بن عنبسہ عن ہشیم کے طریق سے تخریج کیا ہے پھر آگے قتیبہ عن ہشیم سے عالی سند کے ساتھ اسے وارد کیا نازل سند اس لئے نقل کی کہ اس میں ہشیم کی تصریح بالاخبار ہے پھر اس کے بعد عالی سند بھی عمرو بن محمد ناقد عن ہشیم سے تصریح بالاخبار کے ساتھ نقل کی گویا اس کے ساتھ استظہار کیا (یعنی تقویت حاصل کی) کیونکہ فضل بن عنبسہ میں مقال ہے لیکن یہ غیر قادح ہے بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔

- 72 باب الْقَزَعِ (بودی بنوانا)

قزع قزعۃ کی جمع ہے، بادلوں کی ٹکڑی کو کہتے ہیں اگر سر کے کچھ بال منڈوا لئے اور کچھ چھوڑ لئے، تو آسمان میں منتشر بادلوں کی ٹکڑیوں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یہ نام پڑا۔

- 5920حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي مَخْلَدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ حَفْصٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ نَافِعٍ أَخْبَرَهُ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ -رضى الله عنهما -يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنِ الْقَزَعِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْقَزَعُ فَأَشَارَ لَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ قَالَ إِذَا حَلَقَ الصَّبِيَّ وَتَرَكَ هَا هُنَا شَعَرَةً وَهَا هُنَا وَهَا هُنَا فَأَشَارَ لَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ إِلَى نَاصِيَتِهِ وَجَانِبَيْ رَأْسِهِ قِيلَ لِعُبَيْدِ اللَّهِ فَالْجَارِيَةُ وَالْغُلاَمُ قَالَ لاَ أَدْرِي هَكَذَا قَالَ الصَّبِيِّ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ وَعَاوَدْتُهُ فَقَالَ أَمَّا الْقُصَّةُ وَالْقَفَا لِلْغُلاَمِ فَلاَ بَأْسَ بِهِمَا وَلَكِنَّ الْقَزَعَ أَنْ يُتْرَكَ بِنَاصِيَتِهِ شَعَرٌ وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ غَيْرُهُ وَكَذَلِكَ شَقُّ رَأْسِهِ هَذَا وَهَذَا

طرفه - 5921

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول پاک کو سنا آپ قزع سے منع فرماتے تھے، عبیداللہ کہتے ہیں میں نے پوچھا قزع کیا ہے؟ کہا جب بچہ کا سر منڈھوائے تو یہاں وہاں بال چھوڑ دے، عبیداللہ نے اپنی پیشانی اور سر کے دونوں جانب اشارہ کیا۔

شیخِ بخاری محمد بن سلام ہیں جبکہ مخلد سے مراد ابن یزید ہیں۔(أخبرنی عبید الله بن حفص) یہ عمری کے لقب سے مشہور تھے ابن جریج نے اس سند میں انہیں دادا کی نسبت سے ذکر کیا، ابوقرہ نے سنن میں ابن جریج اور ابوعوانہ سے تخریج کرتے ہوئے والد اور دادا دونوں کی نسبت ذکر کی عبیداللہ، ان کے یہاں شیخ عمر بن نافع اور ان سے راوی ابن جریج اَقران اور متقارب فی السن ہیں تینوں نافع سے روایت میں باہم متشارک ہیں تو ابن جریج یہاں دو درجہ نازل ہوئے، یہ ان کی قلتِ تدلیس پر دال ہے اس روایت پر ابوقرہ موسیٰ بن طارق نے سنن میں ابن جریج سے مخلد بن یزید کی موافقت کی، ابوعوانہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ان کے طریق سے نقل کیا ہے ابوعوانہ نے اسے ہشام بن سلیمان عن ابن جریج سے بھی نقل کیا، حجاج بن محمد نے بھی ابن جریج سے یہی ذکر کیا نسائی، اسماعیلی، ابو عوانہ اور ابونعیم نے بھی مستخرج میں ان کے طریق سے تخریج کی البتہ نسائی اور ابوعوانہ کی روایت میں عمر بن نافع کا حوالہ ساقط ہے، دار قطنی نے العلل میں تصریح کی ہے کہ حجاج بن محمد نے مخلد کی عمر بن نافع کے ذکر پر موافقت کی ہے اسے نسائی نے سفیان ثوری سے بھی عمر بن نافع کے اسقاط واثبات کے ان پر موجود اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اور لکھا اس کا اثبات اولیٰ بالصواب ہے ترمذی نے اسے حماد بن زید عن عبیداللہ بن عمر عن نافع سے تخریج کیا اور عمر بن نافع کا حوالہ ذکر نہیں کیا مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان وغیرہم نے متعدد طرق کے ساتھ عبیداللہ بن عمر سے عمر بن نافع کے اثبات کے ساتھ نقل کیا اسے سفیان بن عیینہ، معتمر بن سلیمان اور محمد بن عبید نے عبیداللہ سے عمر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ روایت کیا گویا یہ حضرات سالکِ جادہ ہوئے (یعنی معروف راستہ کے سالک) کیونکہ عبید اللہ نافع سے روایت میں معروف اور مکثر ہیں معتمد دونوں کے مابین اس روایت میں عمر بن نافع کا اثبات ہے کیونکہ وہ (یعنی جنھوں نے واسطہ ذکر کیا) حفاظ ہیں پھر ان میں ابن جریج ہیں جو براہ راست بھی نافع سے روایت کرتے ہیں (مگر یہاں دو واسطوں کے ساتھ ان سے اسے نقل کیا)۔

(قال عبید الله قلت الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ مسئول عمر بن نافع ہیں مگر مسلم نے تبیین کی کہ عبیداللہ نے یہ سوال نافع سے کیا تھا، یہ اس طور کہ انہوں نے یحیی قطان عن عبیداللہ سے اسکی تخریج کی، کہتے ہیں:(أخبرنی عمر بن نافع عن أبیه) تو یہی حدیث ذکر کی، کہتے ہیں: (قلت لنافع و ما القزع ؟) تو اس کا یہ جواب ذکر کیا: (فأشارَ لنا عبید الله قال إذا حُلِقَ الصبی و تُرِكَ ههنا شعرةٌ و ههنا و ههنا، فأشارَ لنا عبید الله إلی ناصیته و جانِبَیٔ رأسِه)(یعنی بچے کا سر منڈواتے ہوئے پیشانی اور دونوں جانب سے کچھ بال چھوڑ دئے جائیں) تو اس عبارت:(قال إذا حلق) کے ساتھ جواب دینے والے نافع ہیں یحیی قطان کے طریق سے روایتِ مسلم کا یہی ظاہرِ سیاق ہے۔

(قیل لعبید الخ) قائل کی تعیین نہ کر سکا ممکن ہے ابن جریج ہوں اپنے آپ کو مبہم رکھا۔(فالجاریة الخ) گویا سائل نے چھوٹے بچے کے ساتھ اسے خاص سمجھا تو لڑکی کی بابت اور غلام یعنی نوجوان لڑکے کی بابت استفسار کیا۔ (و عاودته) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے گویا عبیداللہ نے جب اولا سوال کے جواب میں لاعلمی کا اظہار کیا تو سوال کا اعادہ کیا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ انہوں

نے اسے ان سے ان کے حالِ حیات تحدیث کی، مسلم نے یہ حدیث ابو اسامہ عن عبید اللہ بن عمر کے طریق سے بھی نقل کی اور یہ تفسیر عبید اللہ کی کلام کے بطور ذکر کی، پھر اسے عثمان غطفانی اور روح بن قاسم دونوں عمر بن نافع سے، کے طریق سے تخریج کیا لکھتے ہیں: (و أَلْحَقَا التفسير في الحديث) یعنی اس کا ادراج کر دیا، مسلم نے ان کا نقل کردہ سیاق ذکر نہیں کیا اسے احمد نے بھی عثمان غطفانی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نهى عن القزع و القزع أن يحلق الخ) تو تفسیر کو مدرجاً ذکر کیا اسے ابو داؤد نے بھی احمد سے تخریج کیا ہے، روح کی روایت مسلم نے اور مستخرج میں ابونعیم نے تخریج کی مسلم نے اسے عبد الرحمٰن بن سراج عن نافع سے بھی تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا ابونعیم نے اسے مستخرج میں اسی طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے تفسیر حذف کر دی یہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کے طریق سے ہے اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا نسائی کے سیاق میں قزع (کی تفسیر) مرفوع نقل کرنے والوں کے مستند پر دلالت ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک بچہ دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ محلوق اور کچھ ایسے ہی چھوڑا ہوا تھا تو منع کرتے ہوئے فرمایا یا پورے سر کو منڈاؤ یا پورے کو یونہی رکھو، نووی لکھتے ہیں اصح یہ ہے کہ قزع وہ جس کی تفسیر نافع نے بیان کی اور وہ ہے بچہ کے سر کا مطلقا حلق، بعض نے کہا سر کے متفرق حصوں کا حلق (اور بعض میں بال موجود ہونا) اور صحیح اول ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے اور وہ ظاہر کے غیر مخالف ہے تو اس پر عمل واجب ہے ابن حجر کہتے ہیں مگر بچہ کے ساتھ اس کی تخصیص قید نہیں بقول نووی اس کی کراہت پر اجماع ہے اگر سر کے متفرق مواضع میں ہو البتہ علاج وغیرہ کے سلسلہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں، یہ تنزیہی کراہت ہے اور اس ضمن میں مرد و عورت کی تفریق نہیں مالک نے جاریہ (یعنی نوجوان لڑکی) اور غلام (یعنی نوجوان لڑکے) میں اسے مکروہ سمجھا، ان (یعنی مالکیہ) کی ایک روایت میں ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کی نسبت قصہ و قفا میں حرج نہیں، کہتے ہیں ہمارے مذہب (یعنی مذہبِ شافعی) میں یہ مطلقا مکروہ ہے بقول ابن حجر ان کی حجت ظاہر ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے، علتِ نہی کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ اس میں تقبیحِ خِلقت ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ زیِ شیطان ہے (یعنی شیطان کی بود و باش) بعض نے زیِ یہود کیا یہ آخری بات ابو داؤد کی ایک روایت میں بھی مذکور ہے۔

(أما القصة الخ) قصہ سے یہاں مراد کنپٹی کے بال ہیں اور قفا سے مراد گدی (یعنی سر کے پچھلے حصہ) کے بال ہیں، حاصل یہ ہے کہ قزع سر کے بالوں کے ساتھ مخصوص ہے اور صدغین اور گدی کے بال اس میں شمار نہیں ہوں گے، ابن ابی شیبہ نے نخعی سے نقل کیا کہ قصہ میں حرج نہیں، اسکی سند صحیح ہے! کبھی قصہ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو جمع کر کے کانوں پر ڈالے جائیں سر کے بالوں کے ساتھ ملائے بغیر، وہ یہاں مراد نہیں اس پر باب (الموصولة) میں بحث ہوگی، ابو داؤد نے جو حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے قزع سے منع فرمایا، اور وہ یہ ہے کہ بچے کا سر مونڈھ کر اس کے لئے ذؤابہ بنا دی جائے تو مجھے نہیں علم یہ تفسیر کس نے کی ہے؟ ابو داؤد نے اس کے عقب میں یہ حدیثِ انس نقل کی جس میں کہتے ہیں: (كانت لي ذؤابة فقالت أمي لا أجزها فإن رسول اللهﷺ كان يمدها و يأخذ بها) (یعنی میرے بالوں کی مینڈھی بنی ہوئی تھی میری والدہ نے کہا میں اسے کاٹوں گی نہیں کیونکہ نبی پاک اسے کھینچا اور پکڑا کرتے تھے) نسائی نے بسند صحیح زیاد بن حصین عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ نبی اکرم کے پاس آئے آپ نے ان کی ذؤابہ پر دستِ مبارک رکھ کر دعا فرمائی، ابن مسعود سے نقل کیا اور اس کی اصل صحیحین میں ہے کہتے

ہیں میں نے رسول اکرم کی زبان مبارک سے ستر سورتیں پڑھ لی تھیں اور ابھی زید بن ثابت لڑکوں بالوں کے ساتھ کھیلتے پھرتے اور ان کی دومینڈھیاں تھیں (یہ بات کہنے کا ایک خاص پس منظر ہے جو پہلے بھی ذکر ہوا کہ عہدِ عثمانی میں جمع قرآن کا کام حضرت زید کے حوالے کئے جانے پر خفگی محسوس کی تب یہ کہا انہیں خیال ہوا کہ انہیں نظر انداز کیا گیا ہے تو تحدیثِ نعمت کے طور سے یہ بات کہی) ، تطبیق یہ سُن ہے کہ جائز ذ ؤابہ یہ ہے کہ کچھ بال سیدھے سیدھے چھوڑ دیئے جائیں اور باقی مضفر کر کے جمع کر لئے جائیں ، اور جو منع ہے وہ یہ کہ وسط کے سوا سارا سر مونڈھ لیا جائے تو ان وسط کے بالوں کو ذ ؤابہ کی شکل دیدی جائے خطابی نے تصریح کی ہے کہ یہ قزع کے مفہوم میں داخل ہے۔

علامہ انور (أما القصة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے اسے جائز قرار دیا ہے اگر سر کے جوانب اور گدی میں ہوں جبکہ حنفیہ نے مطلقا اسکی ممانعت کی ہے تو ان کے ہاں واجب ہے کہ یا تو مطلقا حلق کرائے یا پھر مطلقا چھوڑ دے بعض کا حلق اور بعض کا مطلقا ترک جائز نہیں۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے (اللباس) نسائی نے (الزینة) اور ابوداؤد نے (الترجل) میں نقل کیا۔

- 5921حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْقَزَعِ

(سابقہ) .طرفه - 5920

- 73باب تَطْيِيبِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا بِيَدَيْهَا (بیوی کا شوہر کو اپنے ہاتھ سے خوشبو لگانا)

گویا اس ترجمہ کی فقہ مرد وعورت کے درمیان خوشبو کے فرق بارے وارد حدیث کی طرف اشارت ہے جس میں ہے کہ مرد کی خوشبو وہ جس کی خوشبو ظاہر اور رنگ مخفی ہو جبکہ عورت کی خوشبو اس کے برعکس ہے کہ اگر یہ ثابت ہوتی تو بیوی کیلئے جائز نہ تھا کہ اپنے شوہر کو اس کی خوشبو اپنے ہاتھوں سے لگائے کیونکہ ایسا کرتے ہوئے اسے بھی وہ لگ سکتی ہے، بخاری نے ترجمہ کے موافق اس کے تحت نقل کردہ حدیث سے استدلال کیا جس کی مطابقت ظاہر ہے۔

- 5922حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيَّبْتُ النَّبِيَّ ﷺ بِيَدِي لِحُرْمِهِ وَطَيَّبْتُهُ بِمِنًى قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۵۶) أطرافه 1539، 1754، 5928، - 5930

عبداللہ بن مبارک یحیی انصاری سے راوی ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہے، مشار الیہ حدیث کو ترمذی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، عمران بن حصین سے تخریج کیا ہے ابوموسی اشعری سے طبرانی کی اوسط میں اس کا شاہد بھی ہے! وجہ تفرقہ یہ ہے کہ خاتون گھر سے نکلتے وقت استتار کی مامورہ ہے اگر خوشبو والی خوشبو لگانا اس کے لئے مشروع ہوتا تو یہ امر مزید فتنہ کا باعث بنتا، اگر یہ حدیث ثابت ہے تو اس کے اور حدیثِ باب کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ایسا (یعنی شوہر کو یا خود کو ریح والی خوشبو لگانا) کر لے لیکن اگر باہر نکلنے کی

ضرورت ہوتو پہلے اسے دھو لے کیونکہ اس کی ممانعت حالتِ خروج کے ساتھ خاص ہے بعض علماء نے اس کے ساتھ نعلِ صرارۃ (یعنی ایسے جوتے چلتے ہوئے جن سے آواز آئے مثلا اونچی ایڑی والے) اور اس قسم کی اشیاء کا استعمال جن کے سبب نظریں ان کی طرف ملتفت ہوں، ملحق قرار دیا ہے سند میں عبد اللہ سے ابن مبارک اور یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں۔ (طیبته الخ) چند ابواب کے بعد ذکر آئے گا کہ ذریعہ خوشبو لگائی تھی۔

اسے نسائی نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

- 74باب الطِّيبِ فِي الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ (سر اور داڑھی میں خوشبو لگانا)

اگر باب کا لفظ منون ہے تب بظاہر یہ ترجمہ اس بارے حصر ہے (کہ مرد کو یہی خوشبو لگانی چاہئے) اگر اضافت ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (باب حکم الطیب) یا (مشروعیة الطیب)

- 5923حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُطَيِّبُ النَّبِيَّ ﷺ بِأَطْيَبِ مَا يَجِدُ حَتَّى أَجِدَ وبيصَ الطِّيبِ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ

(سابقہ) أطرافه 271، 1538، - 5918

یہاں شیخ بخاری اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام ابراہیم تھا اسرائیل، ابن یونس اور ابو اسحاق، سبیعی ہیں۔ (بأطيب ما أجد) اس سے سابقہ باب میں میری ذکر کردہ توجیہ کی تائید ملی کہ ترجمہ سابقہ کے ساتھ مرد وعورت کی طیب کے تفرقہ والی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن بطال نکتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ مردوں کی خوشبو چہروں میں نہ لگی ہونی چاہئے بخلاف عورتوں کی خوشبو کے، کہ ایسا کرنا ان کے ساتھ تشبہ ہے جس سے ممانعت وارد ہے اور عورتوں کیلئے یہ جائز ہے کیونکہ اس سے ان کے چہروں کی تطییب وتزیین ہے۔

- 75باب الامْتِشَاطِ (کنگھی کرنا)

یہ تمشط سے افتعال ہے جس کا معنی ہے: (تسريح الشعر بالمشط) (کنگھی کے ساتھ بال سنوارنا) نسائی نے بسند صحیح حمید بن عبد الرحمن سے نقل کیا کہتے ہیں میری ایک صحابیِ رسول سے ملاقات ہوئی جنہوں نے کہا نبی اکرم نے ہمیں روزانہ کنگھی کرنے سے منع فرمایا تھا اصحاب سنن کی۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، عبد اللہ بن مغفل سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ترجّل سے منع فرمایا کرتے تھے (إلا غبا) (یعنی ناغہ دے کر) مؤطا میں زید بن اسلم عن عطاء بن یسار سے ہے کہ نبی اکرم کی نظر ایک شخص پر نظر پڑی جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے تو آپ نے انہیں درست رکھنے کی ہدایت فرمائی، یہ صحیح السند مرسل ہے ایک حدیثِ جابر سے اس کا شاہد بھی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے بسند حسن تخریج کیا آگے باب (الترجل) میں ان مختلف احادیث کے مابین تطبیق

ذکر کروں گا۔

- 5924حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ مِنْ جُحْرٍ فِي دَارِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَحُكُّ رَأْسَهُ بِالْمِدْرَى فَقَالَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهَا فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ قِبَلِ الأَبْصَارِ

.طرفاه 6241، - 6901

ترجمہ: سہلؓ کہتے ہیں ایک آدمی نے نبی پاک کے گھر میں ایک سوراخ سے جھانکا نبی پاک اس وقت کنگھے سے سر کھجلا رہے تھے، فرمایا اگر علم ہوتا (بریلوی بھائی نبی پاک کے ان الفاظ پر غور کریں) تو اسی کے ساتھ تمہاری آنکھ پھوڑ ڈالتا، نظر پڑنے کی وجہ سے ہی تو اجازت لینا مشروع کیا گیا ہے۔

(أن رجلا) کہا گیا ہے یہ مروان کے والد حکم بن ابی عاص بن امیہ تھے بعض نے سعد کہا جو غیر منسوب مذکور ہیں، کتاب الدیات میں اس کی توضیح ہوگی، مِدری اس عُود کو کہتے ہیں جسے عورت سر میں ڈال کر اس کے ذریعہ بالوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کرتی ہے، یہ مسلہ (یعنی سوجا) سے مشابہ ہوتی ہے کہا جاتا ہے: (مدرت المرأة أی سرّحت شعرها)، بعض کے نزدیک چھوٹے دندانوں والی کنگھی کو کہتے ہیں اصمعی اور ابو عبید کہتے ہیں یہ کنگھی ہے جوہری کے بقول مدری کا اصل قرن (یعنی سینگ) ہے اسی طرح مدراۃ کا بھی، بعض نے کہا لکڑی یا سوراخ کرنے کے آلہ جیسا لوہے کا ٹکڑا جس کی نوک باریک ہو، بعض نے کنگھی نما کوئی لکڑی بتلایا، عام طور پر بڑے (کمر وغیرہ) ان جگہوں پر اس کے ساتھ خارش کرتے ہیں جہاں ہاتھ نہیں پہنچ پاتا جس کے پاس کنگھی نہ ہو وہ اس کے ساتھ ملبد بالوں میں تسریح کرتا ہے، ایک حدیثِ عائشہ سے ظاہر ہے کہ مدری کنگی سے دیگر کوئی شئ ہے اسے خطیب نے الکفایہ میں ان سے نقل کیا، کہتی ہیں: (خمسٌ لم یکُن النبی ﷺ یَدَعُهن فی سفرٍ و لا حضر: المِرأة و المکحلة و المشط و المدری و السواك) (یعنی پانچ چیزیں ایسی ہیں جنہیں نبی پاک سفر و حضر میں ساتھ رکھتے: آئینہ، سرمہ دانی، کنگھی، مدری اور مسواک) اس کی سند میں ابو یعلی بن یعلی ہے جو ضعیف ہیں اسے ابن عدی نے بھی تخریج کیا مگر ان کی سند بھی ضعیف ہے طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں ایک اور اس سے اقوی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا مگر اس میں مدری کی جگہ (قارورۃُ دھن) ہے (یعنی تیل کی شیشی) طبرانی نے اوسط میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم اپنی مسواک اور کنگھی کو جدا نہ کرتے اور جب داڑھی کے بال تسریح کرتے تو آئینہ دیکھتے اس میں سلیمان بن ارقم ہے اور یہ ضعیف ہیں، ابن سعد کے ہاں مرسلِ خالد بن معدان سے اس کا شاہد ہے، میں نے حافظ یعمری کی ایک تحریر میں علمائے حجاز سے منقول پڑھا کہ مدری کا دو قسموں پر اطلاق ہوتا ہے ایک صغیر ہے جو آبنوس یا عاج (یعنی ہاتھی کے دانت) یا لوہے سے بنی ہوتی ہے، یہ طویل مسلہ والی ہے اور صرف بال کھنگالنے کے لئے استعمال ہوتی ہے، یہ گول سرے والی تلوار کی دھار کی ہیئت پر ہوتی ہے قبضہ بھی بنا ہوتا ہے دوسری ذرا بڑی اور آبنوس وغیرہ سے بنی مخروطی شکل کی عود ہے اس کے کنارے پر کف کے بقدر ایک قطعۂ منحوتہ جس کے انگلیوں کی مانند دندانے بنے ہوتے ہیں، پہلا ذرا ٹیڑھا جیسے حلقۂ ابہام ہو، اس کا استعمال تسریح اور سر اور جسم میں خارش کے لئے ہوتا ہے۔ (من قبل الأبصار) اسماعیلی کی روایت میں (من قبل البصر) ہے۔

علامہ انور مدری کا معنی: مشط الحدید کرتے ہیں (یعنی لوہے کی کنگھی)، (لطعنت بها فی عینك) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ نے ظاہرِ حدیث سے تمسک کیا اور قرار دیا کہ اگر کوئی ایسا کرنے والے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر کوئی بدلہ نہیں! حنفی مذہب کے اس بابت نقل میں دونوں کتابیں باہم متعارض ہوئی ہیں ایک میں ہے کہ قصاص ہے دوسری میں شافعیہ کے مذہب کی مانند ہے۔

اسے مسلم وترمذی نے (الاستئذان) اورنسائی نے (الدیات) میں نقل کیا۔

76 - باب تَرْجِيلِ الْحَائِضِ زَوْجَهَا (حائضہ کا اپنے شوہر کو کنگھی کرنا)

5925 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُرَجِّلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

أطرافه 295، 296، 301، 2028، 2031، 2046 -.

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں میں حالتِ حیض میں نبی اکرم کو کنگھی کر دیا کرتی تھی

یہ کتاب الطہارۃ میں انہی شیخ بخاری کے حوالے سے فقط مالک عن زہری سے گزری ہے موطا میں بھی اسی کتاب اللباس کی طرح ہے اکثر رواۃ کے نزدیک مفرقا ہے اسے خالد بن مخلد، ابن وہب، معن بن عیسی، عبداللہ بن نافع اور ابوحذافہ نے بھی مالک عن زہری و ہشام بن عروہ جمیعا عن عروۃ کے طریق سے نقل کیا انہیں دارقطنی نے الموطآت میں تخریج کیا۔ (كنت أرجل الخ) مالک سے سب رواۃ نے یہی نقل کیا ابوحذافہ نے ان کے حوالے سے ہشام سے یہ الفاظ ذکر کئے: (أنها كانت تغسل رسول الله ﷺ وهو مجاور فی المسجد وهي حائض يخرجه إليها) اسے بھی دارقطنی نے تخریج کیا۔

5925 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ

77 - باب التَّرْجِيلِ وَالتَّيَمُّنِ (کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے آغاز)

5926 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ مَا اسْتَطَاعَ فِي تَرَجُّلِهِ وَوُضُوئِهِ

(سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 168، 426، 5380، 5854 -

یہ الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے، ترجل میں تیمن یہ ہے کہ دائیں طرف سے آغاز کرے اور دائیں ہاتھ سے کنگھی کرے بقول ابن بطال ترجیل سر اور داڑھی کے بالوں کو کنگھی کرنا اور ان میں تیل لگانا ہے یہ نظافت کا حصہ ہے اور شرع نے اسے مندوب کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ)[الأعراف: ۳۱] جہاں تک ترجّل سے نہی (إلا غبا) والی حدیث ہے جس کی طرف اشارہ گزرا تو اس سے مراد ترفُّہ میں مبالغہ ہے ابوامامہ بن ثعلبہ نے مرفوعا روایت کیا: (البذاذة من الإيمان) اھ، بقول ابن حجر یہ صحیح حدیث ہے اسے ابوداؤد نے نقل کیا، بذاذت (رثاثة الهيئة) (یعنی پراگندیٔ حال) ہے یہاں اس سے مراد

ترفُّہ اورلباس میں تنطُّع (یعنی فاخرانہ لباس پہننا) کا ترک ہے اوراس میں استطاعت وقدرت کے باوجودتواضع اختیار کرنا نہ کہ اللہ کی نعمتوں کے جحد (یعنی انکار وکفران) کے سبب، نسائی نے عبداللہ بن بریدہ سے روایت کیا کہ عبید نام کے ایک صحابی رسول نے بیان کیا کہ نبی اکرم (عن كثير من الإرفاه)(یعنی زیادہ ہی ترفہ اور ناز ونعمت کا خوگر ہونا، ہماری اصطلاح میں ہروقت سوٹڈ بوٹڈ رہنا) منع فرماتے تھے بقول ابن بریدہ ارفاہ کا معنی ترجل ہے بقول ابن حجر تنعُّم وراحت کے معنی میں ہے اسی سے رفہ ہے، حدیث میں اسے کثیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے تا کہ یہ اشارہ ہوکہ اس ضمن میں حدِ اعتدال مذموم نہیں اسی سے ان روایات کے مابین تطبیق ہوگی، ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا روایت کیا: (مَن كان له شَعرٌ فَليُكرِمه) (یعنی جس نے بال رکھے ہیں وہ ان کا اکرام کرے یعنی سنوار کے رکھے) الغیلانیات میں حضرت عائشہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کی سند بھی حسن ہے۔

مولانا انور باب (الترجیل) میں کہتے ہیں ترجل سر میں جبکہ تسریح داڑھی میں ہے۔

- 78باب مَا يُذكَرُ فِي الْمِسْكِ (کستوری کا ذکر)

کتاب الذبائح میں مسک کی تعریف گزری ہے جہاں (باب المسك) کے عنوان سے ایک ترجمہ قائم کیا تھا۔

- 5927حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۲) أطرافه 1894، 1904، 7492، - 7538.

(من ريح المسك) سے غرضِ ترجمہ ہے، یہ کتاب الصیام میں مفصلا مشروح ہے۔ (فإنه لي و أنا أجزي به) یہاں کے ظاہرِ سیاق سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ کلامِ نبوی ہے مگر ایسا نہیں، یہ حدیث قدسی ہے التوحید میں اس کی صراحت ہے وہاں (قال يَرويه عن ربكم عز و جل) کے الفاظ کے ساتھ ہے اسے شیخین نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كلُّ عملِ ابنِ آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف قال الله عز وجل إلا الصوم فإنه لي و أنا أجزي به) مسلم کی ضرار بن مرہ عن ابی صالح عن ابی ہریرہ وابی سعید کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ عزوجل کہتا ہے: (إن الصوم لي و أنا أجزي به) کتاب الصیام میں مفصل شرح اور اس اضافتِ صیام کے اللہ تعالیٰ کی طرف ذکر کرنے کا مفہوم ومعنی میں اقوالِ علماء کا ذکر گزرا ہے، ابوالخیر طالقانی کے حوالے سے ذکر کیا کہ انہوں نے (فإنه) کی متعدد تاویلات جن کی تعداد پچاس بنتی ہیں ذکر کی تھیں، میں ان پر مطلع نہیں ہو سکا تھا لیکن اب (یعنی جب یہ سطور رقم کر رہا ہوں) بحمد اللہ ان پر مطلع ہوا ہوں، نہایت تامل سے ان کی تحریر کا تتبع ومطالعہ کیا ہے لیکن دس سے زائد تاویلات نہیں پائیں جن کا وہاں ذکر کر دیا تھا ہاں آگے کچھ اشاراتِ صوفیہ اور متکرر اشیاء تھیں اگر چہ لفظی تغایر موجود ہے (شائد انہی کو علیحدہ شمار کر کے پچاس کا عدد ذکر کیا) ان کی اکثریت کو میرے ذکر کردہ پر محمول ورد کیا جا سکتا ہے مثلا ان کا قول کہ یہ سعی سے خالی عبادت ہے صرف (ماکول ومشروب کا) ترک ہے

تو اللہ تعالیٰ کے قول: (ھو لِیْ) کا مطلب ہے پس تجھے نہ مشغول کرے وہ جو تیرے لئے ہے اس سے جو میرے لئے ہے، اوران کا قول کہ جسے مشغول کیا مجھ سے اس نے جو میرے لئے ہے میں نے اس سے اعراض کیا وگرنہ میں اس کے لئے کل سے عوض ہو جاتا، اوران کا قول کہ نہ تجھے روکے مجھ سے وہ جو میرے لئے ہے، اوران کا قول کہ نہ مشغول کرے تجھے مالک سے ملک، اور: نہ طلب کر میرے غیر کی، اور: نہ خراب کرے تجھ پر وہ جو میرے لئے ہے، اور: پس شکر ادا کر میرا اس بات پر کہ تجھے میں نے محل بنایا اس امر کے ساتھ قیام کا جو میرے لئے ہے، اور: نہ کرے اس میں اپنے آپ کے لئے حکم، اور: جس نے ضائع کی حرمت اس کی جو میرے لئے ہے میں ضائع کروں گا حرمت اس کی جو اس کے لئے ہے اس لئے کہ اس میں جبرِ فرائض وحدود ہے، اور: جس نے اس کی ادائیگی کی اس کے ساتھ جو میرے لئے ہے اور وہ ہے اس کا نفس تو بیع صحیح ہوئی، اور: اس امر کو ادا کرنے لئے جو میرے لئے ہے مستعد ہو جا، اور: ان کا کہنا کہ اسے اپنے ذات کی طرف مضاف کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ بندہ حالتِ سیری میں اللہ کی اپنے اوپر نعمت کو یاد کرتا ہے، اور: ان کا کہنا اس لئے کہ اس سے نفس کی خواہشات پر اللہ کی رضا کو مقدم کرنا ہے، اور: ان کا قول کہ اس میں مطیع روزہ دار اور نافرمان مفطِر کے درمیان تمیز ہے، اوران کا کہنا: اس لئے کہ یہ نزولِ قرآن کا محل ہے اور یہ کہ اس کی ابتدا بھی مشاہدہ پر مبنی ہے اور انتہا بھی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ و أَفطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ) اور کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مالوفات کے ترک کے ساتھ نفس کی ریاضت ہے، اوران کا قول: اس لئے کہ اس میں جوارح (یعنی اعضاء) کی مخالفات سے محافظت ہے اور اس لئے کہ اس میں قطعِ شہوات ہے پھر نفس کی مخالفت ہے اس کی محبوب چیزوں کے ترک سے اور حق کی موافقت کے ذریعہ، پھر اس میں فرحتِ لقاء ہے (یعنی اللہ تعالیٰ سے ملاقات) پھر اس میں اس کے آمر کا مشاہدہ ہے اور اس لئے کہ اس میں مجمعِ عبادات ہے کیونکہ اس کا مدار صبر وشکر پر ہوتا ہے اور وہ دونوں اس میں موجود ہیں، اوران کا قول: کہ اس کا معنی ہے روزہ دار میرے لئے ہے کیونکہ صوم صائم کی صفت ہے، کہتے ہیں اضافت سے اس امر کا اثبات بھی ہے کہ اسے میری حمایت حاصل ہے تاکہ شیطان اس کے اِفساد کی طمع نہ کرے پھر یہ ایسی عبادت ہے جس میں مذکر، مونث، غلام اور آزاد سب برابر ہیں، یہ سب ملخصا ہے ان کی اس ضمن میں مفصل تحریر ہے میں نے سب کا استیعاب نہیں کیا کیونکہ کافی چیزیں میری اس کتاب کی شرط پر پورا نہیں اترتیں مجھے صرف یہ شوق تھا کہ ان کی ذکر کردہ تاویلات پہ مطلع ہو جاؤں، ہمارے اکثر شرکائے درس اتنا کہہ دینے پر ہی اکتفاء کرتے تھے کہ طالقانی نے: (الصوم لی الخ) کی پچاس ساٹھ تاویلیں توجیہیں ذکر کی ہیں کچھ نقل نہ کرتے تھے مجھے نہیں پتہ اس عدم نقل کا سبب اعراض تھا یا ملل یا اولین مطلع ہونے والے نے اشارات پر اکتفاء کیا اور بعد والے مطلع نہ ہو سکے؟

- 79باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الطِّيبِ (مستحب خوشبوئیں)

گویا اشارہ کرتے ہیں کہ موجود بہترین خوشبو کا استعمال مندوب ہے، اعلی کی موجودی میں ادنی استعمال نہ کرے یہ بھی محتمل ہے کہ خوشبو لگانے کے ضمن میں مرد وعورت کے باہم تفرقہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے پہلے ذکر گزرا۔

- 5928حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ كُنْتُ أُطَيِّبُ النَّبِيَّ ﷺ عِنْدَ إِحْرَامِهِ بِأَطْيَبِ مَا أَجِدُ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 1539، 1754، 5922، - 5930

شیخِ بخاری ابن اسماعیل جب کہ وہب سے مراد ابن خالد اور ہشام، ابن عروہ ہیں۔(عن عثمان بن عروة) ہشام نے اسی طرح اپنے ادر اپنے والد کے مابین اس حدیث میں اپنے بھائی کا واسطہ داخل کیا، حمیدی ابن عیینہ سے ناقل ہیں کہ عثمان نے ان سے کہا تھا ہشام اس حدیث کو روایت نہیں کرتے مگر ان سے مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ لیث ، داؤد، عطار اور ابو اسامہ نے وہیب عن ہشام کی ذکرِ عثمان میں موافقت کی ہے بقول ابن حجر لیث کی روایت نسائی اور دارمی کے ہاں ، داؤد کی ابوعوانہ اور ابو اسامہ کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے ایوب کی روایت نسائی نے نقل کی، دارقطنی لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن طہمان ، ابن اسحاق ، حماد بن سلمہ اور کئی اور نے ہشام سے اسے روایت کرتے ہوئے عثمان کا حوالہ ذکر نہیں کیا کہتے ہیں ابن عیینہ نے اسے ہشام عن عثمان سے نقل کیا، کہتے ہیں پھر میری ملاقات عثمان سے ہوئی تو انہوں نے اس کی مجھے تحدیث کی اور کہا ہشام اسے مجھ سے ہی روایت کرتے ہیں ، دارقطنی کہتے ہیں ہشام اس کا اپنے والد سے سماع نہ کر سکے اپنے بھائی عن ابیہ کے واسطہ سے سنا، اسماعیلی نے سفیان سے اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا مجھے عثمان سے مروی صرف اسی حدیث کا علم ہے احمد نے مسند میں پہلی صف کی فضیلت میں ان سے ایک حدیث نقل کی ہے جسے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا۔

(عند إحرامه الخ) ابواسامہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (بأطيب ما أقدر عليه قبل أن يحرم ثم يحرم)(یعنی احرام باندھنے سے قبل جو میسر ہوتی خوشبو لگاتے پھر احرام باندھتے) احمد کی روایت میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کس شئ کے ساتھ آپ نبی اکرم کو خوشبو لگاتی تھیں؟ کہا: (بأطيب الطيب) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے:(لحرمه حين أحرم و لِحِلّه قبل أنْ يُفِيض بأطيب ما وجدت) (یعنی احرام سے قبل بھی اور طوافِ افاضہ سے قبل بھی پاس موجود سب سے اچھی خوشبو استعمال فرماتے) اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ جب آپ احرام باندھنا چاہتے اپنے پاس موجود بہترین خوشبو لگاتے ایک اور سند کے ساتھ اسود عنہا سے ہے گویا میں نبی اکرم کی مانگ میں کستوری کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ مُحرم تھے قاسم عن عائشہ سے مروی ہے احرام باندھنے سے پہلے اور روزِ نحر طواف کے لئے جانے سے قبل ایسی خوشبو آپ کو لگاتی جس میں کستوری ہوتی ، کتاب الحج میں اس کا اور اس کے احکام کا مبسوط ذکر گزر چکا ہے یہاں اس سے غرضِ مراد یہ ذکر کہ اطیب الطیب (سب سے عمدہ خوشبو) کستوری ہے، یہ ایک روایت میں صریحا بھی مذکور ہے اسے مالک نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا نقل کیا آپ نے فرمایا:(المسك أطيب الطيب) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے۔

(و زعم الخ) یہ زعم کا قول پر اطلاق ہے۔(کان لا یرد الطیب) اسے بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(ما عُرِضَ على النبى ﷺ طيبٌ قطُّ فرَدَّه)(یعنی کبھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کو خوشبو پیش کی گئی ہو اور آپ نے قبول نہ کی ہو) اس کی سند حسن ہے، اسماعیلی کی وکیع عن عزرہ سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت اسی کی مانند ہے اور مزید یہ کہ جب تم سے کسی کو خوشبو دی جائے تو وہ اسے رد نہ کرے، اس زیادت کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی، ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اعرج عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جسے کوئی خوشبو پیش کی جائے وہ رد نہ کرے کہ عمدہ بو والی اور

خفیف المحمل ہے، مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کی مگر ان کے ہاں طیب کی بجائے (ریحان) ہے، ریحان اس بوٹی کو کہتے ہیں جو عمدہ خوشبو والی ہو، منذری کہتے ہیں محتمل ہے کہ ریحان سے مراد تمام انواع کی خوشبوئیں ہو یعنی یہ (رائحة) سے مشتق ہو بقول ابن حجر مخرجِ حدیث واحد ہے جنہوں نے طیب کے لفظ کے ساتھ روایت کیا وہ اکثر واحفظ ہیں لہذا ان کی روایت اولی ہے گویا جنہوں نے ریحان کے لفظ کے ساتھ روایت کیا انہوں نے تعمیم مراد لی تا کہ (آنجناب کی یہ ہدایت) صرف مصنوع خوشبو کے ساتھ مختص نہ سمجھی جائے لیکن یہ لفظ مقصود کی مکمل ادائیگی نہیں کرتا، اس حدیث کے لئے طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن عباس سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَنْ عُرِضَ علیه طِیبٌ فَلْیُصِبْ منه) (یعنی جسے خوشبو پیش کی جائے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لگائے) ہاں ترمذی نے اسے ابوعثمان مہدی سے مرسلا ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (إذا أُعْطِیَ أحدُکم الریحان فلا یَرُدہ فإنه خَرَجَ من الجنة) (یعنی ریحان کا تحفہ رد نہ کرے کہ یہ جنت سے آیا ہے [قرآن میں ہے: فَرَوْحٌ وَ رَیْحَان]) بقول ابن عربی آپ خوشبو اسلئے رد نہ فرماتے کہ آپ اسے پسند فرماتے تھے اور دوسروں کی نسبت اسے زیادہ استعمال کرتے کیونکہ فرشتوں سے ہم کلام ہوتے تھے جہاں تک خوشبو رد کرنے سے نہی ہے تو یہ وہ جس کا اخذ جائز ہو نہ کہ وہ جس کا اخذ ناجائز ہو کیونکہ یہ اصلِ شرع کے ساتھ مردود ہے۔

- 80 باب مَنْ لَمْ یَرُدَّ الطِّیبَ (جو خوشبو کا تحفہ رد نہ کرے)

گویا اشارہ کیا کہ خوشبو رد کرنے سے نہی تحریمی نہیں، یہ حدیثِ باب وغیرہ کے بعض طرق میں ہے۔

- 5929حَدَّثَنَا أَبُو نُعَیْمٍ حَدَّثَنَا عَزْرَةُ بْنُ ثَابِتٍ الأَنْصَارِیُّ قَالَ حَدَّثَنِی ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ کَانَ لاَ یَرُدُّ الطِّیبَ وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ کَانَ لاَ یَرُدُّ الطِّیبَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۷) طرفہ - 2582.

محمد سے مراد ابن ذہلی ہیں، عثمان بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ان سے کئی احادیث بلاواسطہ تخریج کی ہیں ایک اواخر کتاب الحج میں گزری اسی طرح النکاح میں، آگے الأیمان والنذور میں اسی طرح کے تردد کے ساتھ ایک روایت آئے گی۔ (أخبرنی عمر الخ) عروہ بن زبیر کے پوتے، مدنی ثقہ اور قلیل الحدیث ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے ابن حبان نے انہیں ثقہ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر ہیں۔ (بذیرۃ) اس میں کستوری تھی جیسا کہ سابقہ روایت میں ذکر ہوا۔ (للحل الخ) اسی طرح مختصر ہے مسلم میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی روح بن عبادہ عن ابن جریج سے روایت کے الفاظ ہیں: (حین أَحْرَمَ و حِینَ رَمَی الجَمْرَةَ یوم النحر قبل أنْ یَطُوف بالبیت)۔

- 81 باب الذَّرِیرَةِ (ذریرہ نامی خوشبو)

ذریرہ کئی خوشبوؤں کا مرکب تھی، عظیمۃ کے وزن پر، طیبِ مرکب کی ایک نوع ہے داؤدی لکھتے ہیں اس کے مفردات جمع کر کے پیسے جاتے ہیں پھر صاف کر کے بال اور گلے وغیرہ میں چھڑکی جاتی، اسی لئے ذریرہ کا نام پڑا، یہی کہا، اس پر ہر مرکب خوشبو ذریرہ

کہلائے گی لیکن ذریرہ ایک مخصوص نوع ہے جسے اہلِ حجاز وغیرہم جانتے ہیں کئی ایک نے جن میں نووی بھی ہیں جزم کیا کہ یہ خوشبو کی لکڑیوں کا چورہ ہے جسے ہندوستان سے درآمد کیا جاتا تھا۔

- 5930حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ أَوْ مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُرْوَةَ سَمِعَ عُرْوَةَ وَالْقَاسِمَ يُخْبِرَانِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيَّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِيَدَيَّ بِذَرِيرَةٍ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ لِلْحِلِّ وَالإِحْرَامِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1539، 1754، 5922، - 5928

- 82باب الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ (خوبصورتی کیلئے دانتوں کے درمیان خلا کشادہ کرانا)

متفلجات متفلجہ کی جمع ہے جوطلبِ فلج کرتی یا اسے بناتی ہے،فَلَج دونوں قدم یا دو دانتوں کا درمیانی فاصلہ، تفلُّج یہ ہے کہ دو جڑی ہوئی چیزوں کو آری وغیرہ کے ساتھ علیحدہ کیا جائے ،عموما یہ ثنایا اور رباعیات (یعنی سامنے کے اوپر نیچے کے دو یا چار دانتوں) کے ساتھ مختص ہے، اس کا ہونا عورت کا حسن سمجھا جاتا ہے تو جس کے دانت بالکل ساتھ ساتھ جڑے ہوئے ہوں کبھی بڑی عمر کی خاتون ان کے مابین (کسی ریتی وغیرہ کے ذریعہ) فاصلہ پیدا کرتی ہے یہ ایہام دینے کے لئے کہ وہ ابھی جوان ہے کیونکہ عموما جو ان لڑکیوں کے دانت مفلج ہوتے ہیں اور بڑی عمر ہونے پر ساتھ جڑ جاتے ہیں ، دانت نوکدار کرنے کو وشر کہا جاتا ہے ابن مسعود کی اس حدیث کے بعض طرق میں اوران کے غیر کی سنن وغیر ہا میں موجود حدیث میں اس کی بھی ممانعت ہے، باب(الموصولة) کے آخر میں اس کا اشارہ آئے گا تو علتِ نہی اس لئے ہے کہ اس میں خلقتِ اصلیہ کی تغییر ہے۔

- 5931حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى مَالِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۶۲۳) .أطرافه 4886، 4887، 5939، 5943، - 5948

شیخِ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں جریر سے ابن عبدالحمید منصور سے ابن معتمر ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں، تمام رواۃ کوفی ہیں دارقطنی کے بقول منصور نے اعمش کی متابعت کی ہے بعض اصحابِ اعمش نے سند میں علقمہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ابراہیم بن مہاجر ابراہیم نخعی عن ام یعقوب عن ابن مسعود کے طریق سے اسے روایت کرتے ہیں، محفوظ منصور کا قول ہے۔(و المستوشمات) مستوشمۃ کی جمع ، جوطلبِ وشم کرتی ہے (یعنی جو کراتی ہے) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ واشمہ جس کے ساتھ وشم کیا جاتا ہے اور مستوشمہ جو کرتی ہے، انہوں نے اس کا رد کیا (کیونکہ وہ الٹ کہہ بیٹھے ہیں) دو باب بعد ایک اور طریق کے ساتھ منصور سے (المستوشمات) کا لفظ آئے گا، یہ شین کی زیر کے ساتھ ، جو یہ کرتی ہے اور اس کی زبر کے ساتھ جو کراتی ہے مسلم کی مفضل بن مہلہل

عن منصور سے روایت میں (و الموشومات) ہے یعنی جسے وشم کیا جاتا ہے! اہلِ لغت کہتے ہیں وشم واو پر زبر اور شین کے سکون کے ساتھ یہ ہے کہ عضو میں سوئی یا اس جیسی کسی چیز کے ساتھ غرز کیا جائے (اس میں سوئی وغیرہ چھبونا) حتی کہ خون پھوٹ پڑے پھر اس جگہ کو نورہ وغیرہ (نُورہ یعنی چونے کا پتھر) کے ساتھ بھرا جائے جس سے یہ سبز سبز لگتی ہے (آجکل شائد سرمہ بھرا جاتا ہے جس سے سیاہ نقوش بن جاتے ہیں بعض کوئی خاص عبارتیں یا بیل بوٹے بھی بنواتے ہیں عموما یورپ وامریکہ کے پہلوانوں اور کھلاڑیوں میں یہ عادت عام ہے) ابو داؤد سنن میں لکھتے ہیں واشمہ وہ جو اپنے چہرے میں سرمہ یا سیاہی کے ساتھ خیلان (خال کی جمع یعنی تل) بناتی ہے اور مستوشمہ جس کے ساتھ یہ کیا جاتا ہے بقول ابن حجر چہرے کا ذکر مخرجِ غالب کے بطور کہ زیادہ تر ہونٹ پر بنوایا جاتا ہے، آمدہ باب میں نافع کے حوالے سے ذکر ہوگا کہ گال پر بنوایا جاتا ہے تو چہریکا ذکر قید نہیں ہاتھ یا جسم کے کسی بھی حصہ میں بنوانا منع ہے، کبھی نقش کبھی دائرے بنائے جاتے ہیں بعض اپنے محبوب کا نام چھدوا لیتے ہیں، ایسا کرنا حرام ہے کیونکہ حدیثِ باب میں ایسا کرنے اور کرانے والوں/ والیوں پر لعنت مذکور ہے اور موشوم جگہ نجس ہو جائے گی کیونکہ اس میں خون منحبس ہوا ہے تو ہر ممکن طور پر اس کا ازالہ کرنا واجب ہے خواہ ایسا کرتے ہوئے زخم لگ جائیں الا یہ کہ جانی اتلاف کا یا عیب دار ہونے کا یا عضو کے ضائع و ناکارہ ہو جانے کا خدشہ ہو تب اس کا اِبقاء جائز ہے اور سقوطِ اثم کے لئے توبہ کافی ہے اس میں مرد وعورت کی کوئی تخصیص نہیں۔

(و المتنصمات) اس کے بیان کے لئے ایک علیحدہ باب آ رہا ہے ابو داؤد کی محمد بن عیسی عن جریر سے روایت میں یہاں اس کی بجائے (الواصلات) کا لفظ ہے۔ (و المتفلجات للحسن) یعنی خوبصورت لگنے کے لئے، اس سے مفہوم یہ ہوا کہ ایسا کرنا اسی صورت مذموم ہوگا جب یہ برائے خوبصورتی کیا جائے، اگر علاج میں اس کی ضرورت پڑ گئی (مثلاً کسی کے دانت نہایت سختی سے جڑے ہوئے ہیں اور اس میں تکلیف کا کوئی پہلو ہے) تب جائز ہے۔ (المغیرات لخلق الله) یہ صفتِ لازمہ ہے ان کے لئے جو وشم، نمص اور فلج کے کرنے/کرانے والے ہیں ایک روایت کے مطابق وصل والوں کے لئے بھی۔ (مالی لا ألعن) یہاں بالاختصار ہے ایک باب بعد اسحاق بن ابراہیم عن جریر سے کچھ زیادت بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فقالت أم یعقوب ما هذا ؟) (جس پر یہ کہا) اسے مسلم نے عثمان بن ابی شیبہ اور اسحاق بن ابراہیم کے حوالوں سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ بنی اسد کی ایک خاتون جنہیں ام یعقوب کہا جاتا تھا اور وہ قرآن پڑھتی تھی ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ واشمات ...... پر لعنت کرتے ہیں! تو عبداللہ نے کہا: (مالی لا ألعن الخ) مسلم نے ذکر کیا کہ سیاق اسحاق کا ہے، اسے ابو داؤد نے عثمان سے تخریج کیا ان کا سیاق اسحاق کے سیاق کے موافق ہے صرف چند الفاظ میں فرق ہے جن سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، تفسیر سورۃ الحشر میں ثوری عن منصور کے طریق سے یہ بتمامہ گزری ہے لیکن اس میں یہ جملہ: (و کانت تقرأ القرآن) موجود نہیں، ابن مسعود کے قول (مالی لا ألعن الخ) میں ما استفہامیہ ہے کرمانی نے جائز قرار دیا ہے کہ نافیہ ہو مگر یہ بعید ہے۔

(و هو فی کتاب الخ) مختصراً وارد کیا، اسحق کی روایت میں ہے کہ کہنے لگی میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مجھے تو یہ نہیں ملا، مسلم عن عثمان کی روایت میں ہے کہ میں نے (ما بین لَوحَی المصحف) پڑھا مگر یہ حکم نہیں پایا، اس سے مراد جس میں مصحف رکھا جاتا تھا (اس زمانہ میں)، قرآن کو (الرق) (پتلی کھال) میں لکھتے اور دونوں طرف لکڑی کی بنی دفتین (یعنی جلد) لگاتے تھے، اس

کرسی (یعنی جسے ہم قرآن کی رِحل کہتے ہیں) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر قرآن رکھا جاتا ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (لئن کُنتِ قرأتِیه لقد وَجَدتِیه) (اگر۔صحیح طرح۔ سے پڑھا ہوتا تو یہ حکم ضرور ملتا) دونوں جگہ یاء ثابت ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، افصح اس کا حذف ہے۔

(و ما آتاکم الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (قال الله عزوجل: وَ مَا آتاکم الخ) اس میں مزید ہے کہ وہ خاتون بولی اس قسم کا کچھ میں نے آپ کی بیوی میں بھی دیکھا ہے، تفسیر سورۃ الحشر میں بھی اس کا ذکر گزرا اسے طبرانی نے مسروق عن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا اور آخر میں حضرت عبداللہ کا اسے کہا یہ قول مزاد کیا: (ما حفظت وصية شعيب إذاً) یعنی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب سے حکایۃً ذکر کیا: (وَ مَا أُرِيْدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلىٰ مَا أَنْهىٰ عنه) [هود: ۸۸] تو ابن مسعود کے ایسا کرنے والے پر لعنت کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کرنا اور ام یعقوب کا اس سے یہ سمجھنا کہ کتاب اللہ سے ان کی مراد قرآن ہے اس پر ابن مسعود کی تائید پھر خاتون کا معارضہ کہ میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مگر یہ اس میں موجود نہیں اور ابن مسعود کا جواب مذکور اس امر کی دلالت ہے کہ جس پر استنباط دال ہوا اسے کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرف منسوب ذکر کرنا نسبتِ قولی کے لحاظ سے جائز ہے تو جس طرح واشمہ پر کی گئی لعنت کی نسبت قرآن کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان: (و ما آتاکم الرسول الخ) کے عموم کے مدنظر جائز ہے حالانکہ یہ لعنت نبی اکرم نے کی تھی تو ایسے ہی اسی شخص کے فعل کی نسبت جو کسی حدیثِ نبوی کے عموم میں مندرج فعل کو کرے، قرآن کی طرف کرنا جائز ہے مثلاً قائل کہے اللہ نے قرآن میں ایسے شخص پر لعنت کی ہے جو (مثلاً) (منار الأرض) (یعنی سنگ ہائے میل) کو تبدیل کرے اور اس ضمن میں اس کا مستند وہ حدیث ہو جس میں نبی اکرم نے ایسا کرنے والے پر لعنت کی ہے (تو یہ جائز ہے) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث میں مذکور ام یعقوب کا نام معلوم نہیں ہو سکا یہ بنی اسد بن خزیمہ سے تھیں ان کے کوئی دیگر احوال بھی نہ مل سکے ابن مسعود سے ان کی مراجعت اس امر پر دال ہے کہ (عہدِ نبوی کی) مدرکہ ہیں، اللہ اعلم۔

83 - باب الْوَصْلِ فِي الشَّعَرِ (مصنوعی بال لگانا)

یعنی کوئی دیگر بال لگا کر سر کے بالوں میں اضافہ کرنا (دور حاضر میں جو گنجے یا کم بالوں والے حضرات مصنوعی طریقوں سے بال اگواتے ہیں آیا وہ اس کے حکم میں داخل ہیں؟ یہ محل بحث ہے) اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں۔

5932 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ عَامَ حَجَّ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ وَتَنَاوَلَ قُصَّةً مِنْ شَعَرٍ كَانَتْ بِيَدِ حَرَسِيٍّ أَيْنَ عُلَمَاؤُكُمْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنْ مِثْلِ هَذِهِ وَيَقُولُ إِنَّمَا هَلَكَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ حِينَ اتَّخَذَ هَذِهِ نِسَاؤُهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص۲۰۹) أطرافه 3468، 3488، - 5938

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (عن حمید الخ) معمر عن زہری کی روایت میں (حدثنی حمید) ہے اسے احمد نے تخریج

کیا ترمذی کے ہاں یونس عن زہری سے (أنبأنا حمید) ہے مسلم نے معمر و یونس دونوں کے طریق نقل کئے لیکن سیاق ذکر نہیں کیا اور روایتِ مالک پر احالہ کر دیا، طبرانی نے اسے نعمان بن راشد عن زہری سے نقل کرتے ہوئے بجائے حمید کے (عن السائب بن یزید) کہا مگر محفوظ حمید ہے۔ (عام حج) ذکرِ بنی اسرائیل میں سعید بن مسیّب عن معاویہ کے طریق سے سال کی تعیین بھی مذکور ہوئی۔ (و تناول قصة الخ) سعید کی روایت میں (کبة) (یہ اسی کا ہم معنی ہے) ہے مسلم کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ سعید بن مسیّب سے روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے کہا: (إنکم أخذتم زِيَّ سُوْءٍ و جَاءَ رجل بعصا علي رأسها خرقة) حَرَسی حرس کی طرف نسبت سے ہے جو امیر کے خدام و محافظ ہوتے ہیں ایک کو حرسی کہا جائے گا کہ اسم جنس ہے، طبرانی کے ہاں عروہ عن معاویہ سے یہ زیادت بھی ہے کہنے لگے کہ اسے میں نے اپنے اہل کے ہاں پایا، ان کا کہنا ہے کہ (مدینہ میں) عورتیں اپنے بالوں کے ساتھ اسے لگا کر انہیں زیادہ اور لمبے بناتی ہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ قبل ازیں خواتین میں اس کا رواج نہ تھا۔

(أین علماؤکم؟) ذکرِ بنی اسرائیل کی حدیث کے اثنائے شرح گزرا کہ اس میں اس وقت مدینہ میں قلتِ علماء کی طرف اشارہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا احضار چاہا ہوتا کہ ان سے اس کے انکارِ مراد پر استعانت لیں یا ان پر ان کے اس قسم کے احوال و افعال پر سکوت کا انکار ورد کریں (میرے خیال یہ بطورِ زجر کہا)۔

(إنما هلکت بنو الخ) مسلم کی روایتِ معمر میں ہے: (إنما عذب الخ) سعید بن مسیّب کی مذکورہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو اسے زُور کا نام دیا مسلم کی قتادہ عن سعید سے روایت میں ہے: (نھی عن الزور) اس کے آخر میں ہے: (ألا و هذا الزور) آگے قتادہ کا قول منقول ہے کہ یعنی جو عورتیں اپنے بالوں میں (من الخرق) تکثیر کرتی ہیں، یہ حدیث جمہور کی حجت ہے جن کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی بھی دیگر شئ لگا کر لمبے کرنا منع ہے چاہے بال ہوں یا کوئی اور چیز، اس کی تائید حضرت جابر کی روایت کرتی ہے جس میں ہے: (زجر رسول اللهﷺ أن تصل المرأة بشعرها شیئا) اسے مسلم نے نقل کیا لیث کی رائے ہے اور اسے ابوعبیدہ نے بہت سے فقہاء سے بھی نقل کیا کہ اس ضمن میں ممنوع یہ ہے کہ بال لگا کر یہ اضافہ کیا جائے لیکن اگر کوئی خرقہ وغیرہ لگا لیا (جیسے ہمارے ہاں خواتین پراندہ لگاتی ہیں) تو یہ نہی میں داخل نہیں، ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا کہتے ہیں: (لا بأس بالقرامل) احمد نے بھی یہی کہا، قرامل قَرمل کی جمع ہے یہ لمبی شاخوں والی نرم نبات ہے، یہاں اس سے مراد ریشم یا اون کے دھاگے ہیں جو مینڈھیوں کی شکل میں بنے ہوتے ہیں (یعنی پراندے) عورتوں انہیں بالوں میں لگاتی ہیں بعض نے یہ تفصیل کی کہ اگر بالوں کے ساتھ لگائی جانے والی شئ غیرِ بال ہیں اور وہ بالوں کے ساتھ باندھے جانے کے بعد اس طور مستور کر دئے گئے ہیں کہ بالوں کا حصہ لگتے ہیں تو یہ منع ہے کیونکہ اس میں دھوکہ دہی کا پہلو ہے لیکن اگر یہ ظاہر اور عیاں ہے تب ممنوع نہیں، بعض نے مطلقا بالوں کے ساتھ کوئی بھی چیز لگا لینا بال ہوں یا دیگر، جائز قرار دیا ہے اگر یہ شوہر کی اجازت اور اس کے علم میں ہے، باب کی یہ احادیث ان کے خلاف حجت ہیں قتادہ کی روایت کی زیادت سے مستفاد ہے کہ خِرَق (یعنی دھجیاں اور پٹیاں) کے ساتھ سر کے بالوں کی تکثیر منع ہے مثلا کسی عورت (یا مرد) کے بال جھڑ گئے اور وہ اس کے عوض سر پر خرق رکھتی ہے یہ باور کرانے کی غرض سے کہ یہ بال ہیں (جیسے وگ رکھ لینا) مسلم نے حضرت معاویہ کی اس حدیث کے عقب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی جس میں ہے: (و نساءٌ کاسیاتٌ

عاریاتٌ و رؤوسهن کأسنمة البخت)(یعنی جن کے سراونٹوں کی کوہانوں کی مانند ہیں) بقول نووی یعنی انہیں عمامہ، عصابہ (یعنی پٹی) یا اس قسم کی کوئی شئ باندھ کر بڑا کرتی ہیں کہتے ہیں حدیث اس کی ذم میں ہے، قرطبی لکھتے ہیں بُخت بختیہ کی جمع ہے، یہ بڑی کوہانوں والے اونٹوں کی ایک قسم ہے، اسنمہ سنام کی جمع ہے ان کے ساتھ ان کے سروں کو تشبیہ دی اس وجہ سے جو سر میں تزیین و تصنع کرتے ہوئے بڑی بڑی مینڈھیاں کھڑی کرلیں، یہی کام وہ بالوں کو زیادہ ظاہر کرنے کیلئے بھی کرتی ہیں

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جیسے عورت کیلئے سر کے بالوں کو زیادہ وکثیر کرنا حرام ہے (یعنی مصنوعی طریقوں سے) اسی طرح اس کے لئے بغیر ضرورت کے بال منڈوا دینا بھی حرام ہے طبری نے ام عثمان بنت سفیان عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ عورت اپنے سر کو منڈوائے یہ ابو داؤد کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (لیس علی النساء حَلَقٌ إنما علی النساء التقصیر)(یعنی عورتوں کیلئے حلق جائز نہیں ہاں بال چھوٹے کرا سکتی ہیں)

- 5933 وَقَالَ ابْنُ أَبِی شَیْبَةَ حَدَّثَنَا یُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا فُلَیْحٌ عَنْ زَیْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ یَسَارٍ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے مصنوعی بال لگانے والیوں، لگوانے والیوں، جسم گودنے والیوں اور گودوانے والیوں پر لعنت کی۔

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں اپنی مسند میں اور مصنف میں بھی اسی اسناد کے ساتھ اسے تخریج کیا اسے ابونعیم نے مستخرج میں انہی کے طریق سے تخریج کیا اسماعیلی نے اسے عثمان بن ابوشیبہ عن یونس بن محمد سے اسی طرح نقل کیا تو محتمل ہے کہ یہی مراد ہوں کیونکہ ابوبکر اور عثمان دونوں شیوخ بخاری سے ہیں یونس، مودب اور فلیح، ابن سلیمان ہیں۔ (لعن اللہ الواصلة) یعنی جو بالوں کے ساتھ (بال وغیرہ) ملاتی ہے خواہ اپنے سر میں یا کسی اور کے سر میں (و المستوصلة) یعنی جو ایسا کراتی ہے واشمہ اور مستوشمہ میں بھی یہی مفہوم ہے یہ اس کی اللہ تعالی سے حکایت میں صریح ہے، اگر خبر ہے تب ابن مسعود کے استنباط کی ضرورت نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دعائیہ اسلوب ہو (یعنی نبی اکرم ایسا کرنے والیوں کیلئے بددعا کر رہے ہوں)۔

- 5934 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ مُسْلِمِ بْنِ یَنَّاقٍ یُحَدِّثُ عَنْ صَفِیَّةَ بِنْتِ شَیْبَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها -أَنَّ جَارِیَةً مِنَ الأَنْصَارِ تَزَوَّجَتْ وَأَنَّهَا مَرِضَتْ فَتَمَعَّطَ شَعَرُهَا فَأَرَادُوا أَنْ یَصِلُوهَا فَسَأَلُوا النَّبِیَّ ﷺ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ .تَابَعَهُ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ صَفِیَّةَ عَنْ عَائِشَةَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۱۱) .طرفه - 5205

(الحسن بن مسلم بن یناق) بظاہر یناق عجمی نام ہے یہ بھی محتمل ہے کہ انیق سے اسم فعال ہو یعنی حسین اور معجب شئ، تو اس کا ہمزہ مسہل کر کے یاء کر دیا حسن مذکور اہل مکہ میں سے تابعی صغیر ہیں ثقہ اور طاؤس سے کثیر الروایت ہیں ان سے قبل انتقال کیا۔

(أن جارية الخ) کتاب النکاح میں لڑکی اوراس کے شوہر کے نام ذکر ہوئے۔
(فتمعط) یعنی جڑ سے اکھڑ گئے، اصلِ معط مدّ ہے گویا کھینچے حتی کہ قطع ہوئے، گرتے بالوں پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔
(فسألوا) وہاں ذکر ہوا تھا کہ والدہ نے یہ سوال کیا تھا۔ (تابعه ابن اسحاق الخ) حسن سے مراد ابن مسلم ہیں یہ روایتِ متابعت امالی محاملی میں موصول ہے ان سے اصفہانیوں کی روایت کے ساتھ پھر ابراہیم بن سعدعن ابن اسحاق کے طریق سے۔ (حدثنی أبان بن صالح) پوری سند میں تحدیث کی تصریح ہے، حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہ سے عورت کے اپنے بالوں کے ساتھ کسی شئ کے ملا لینے کی بابت سوال کیا باقی اسی کا مثل ہے، اس متابعت کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ صفیہ بنت شیبہ کے پاس یہ حدیث حضرت عائشہ اور حضرت اسماء دونوں سے ہے اسی معنی میں ابان بن صالح کی ایک حدیث بھی ہے جسے ابو داؤد نے اسامہ بن زید عنہ عن مجاہد عن ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا بغیر اس خاتون کے قصہ کے، اس میں (النامصة والمتنمصة) کا اضافہ بھی ہے آخر میں ہے: (و المستوشمة من غير داء) (یعنی بغیر کسی بیماری کے وشم کرانے والی) اس کی سند حسن ہے اس سے مستفاد ہوا کہ جس نے بغرضِ علاج وتداوی وشم کیا یا کرایا وہ اس زجر میں داخل نہیں۔

- 5935حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَ تْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي أَنْكَحْتُ ابْنَتِي ثُمَّ أَصَابَهَا شَكْوَى فَتَمَرَّقَ رَأْسُهَا وَزَوْجُهَا يَسْتَحِثُّنِي بِهَا أَفَأَصِلُ رَأْسَهَا فَسَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

.طرفاه 5936، - 5941

ترجمہ: اسماءؓ کہتی ہیں ایک خاتون نبی پاک کے پاس آئی اور کہا میں نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا پھر وہ بیمار پڑی تو اسکے بال جھڑ گئے اب اسکا شوہر زور دیتا ہے کہ اسکے مصنوعی بال لگوادوں کیا ایسا کرلوں؟ تو نبی پاک نے ایسا کرنے اور کرانے والیوں کو برا کہا۔

- 5936حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ امْرَأَتِهِ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

(سابقہ) .طرفاه 5935، - 5941

دوطرق سے حدیثِ اسماء لائے ہیں پہلی سند میں منصور بن عبد الرحمٰن حجبی ہیں ان کی والدہ صفیہ بنت شیبہ تھیں فضیل بن سلیمان کا حافظہ اگرچہ اتنا قوی نہ تھا مگر وہب بن خالد نے منصور سے ان کی متابعت کی ہے ان کی روایت مسلم نے نقل کی، اسی طرح طبرانی کے ہاں ابومعشر براء نے بھی۔ (فتمزق) کشمیہنی اور حموی کے نسخوں اور مسلم کی روایت میں یہی ہے باقیوں کے ہاں راء کے ساتھ ہے ای (مرق من □صله) جڑ سے نکل گئے، یہ ابلغ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ مرق یعنی (نتف الصوف) (یعنی اون اکھیڑنا) سے ہو، طبرانی کی محمد بن اسحاق عن فاطمہ بنت منذر سے روایت میں ہے: (فأصابتها الحصبة أو الجدري فسقط شعرها) (یعنی خسرے یا چیچک ہوئی جسکی وجہ سے بال جھڑ گئے) پھر صحتیاب ہوئیں، اب شوہر کہتا ہے کہ چونکہ سارے بال جھڑ چکے ہیں لہذا اس

کے سر پر کچھ رکھیں (یعنی مصنوعی بال وغیرہ)۔(فسب) أي لعن، جیسا کہ دیگر روایتوں میں تصریح ہے۔

دوسرے طریق میں ہے: (عن امرأته فاطمة) یعنی بنت منذر بن زبیر بن عوام۔ (الواصلة و المستوصلة) یہ حصہ جو حدیثِ اسماء میں پایا گویا حدیثِ ابی ہریرہ اور حدیثِ ابن عمر والی (الواشمة والمستوشمة) کی زیادت سماع نہیں کی، طبری نے بسند صحیح قیس بن ابی حازم سے روایت کیا، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کے ساتھ (ان کے گھر میں) داخل ہوا دیکھا کہ اسماء کا ہاتھ موشومہ ہے بقول طبری گویا انہوں نے نہی سے قبل یہ کرایا جو بعد ازاں باقی رہا، کہتے ہیں یہ گمان نہیں ہوسکتا کہ نہی کے بعد ایسا کیا ہو بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس نہی کو نہ سنا ہو یا ان کے ہاتھ میں کوئی زخم سا ہوگیا ہو جس کا اثر وشم کی مانند باقی رہا ہو۔

- 5937حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ قَالَ نَافِعٌ الْوَشْمُ فِي اللِّثَةِ

(ایضاً اس میں مزید یہ کہ بقول نافع وشم لثہ یعنی مسوڑھے۔ کے اوپر گال۔ میں ہے) .أطرافه 5940، 5942، - 5947

عبد اللہ سے ابن مبارک اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (فی اللثة) لام کی زیر اور ثائے مخفف کے ساتھ، دانتوں پر جو گوشت ہوتا ہے، بقول داؤد دانتوں پر زرد یا کسی بھی رنگ کے نقوش بنا لئے جائیں ابن حجر کہتے ہیں نافع نے لثہ میں وشم کا حصر نہیں کیا بلکہ مراد یہ کہ وہاں بھی یہ کیا جاتا ہے، ان احادیث میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو کہتے ہیں وصل فی الشعر، وشم اور نمص کی فاعل اور مفعول بہ دونوں کیلئے حرمت ہے، یہ ان حضرات پر حجت ہے جو اس نہی کو تنزیہی قرار دیتے ہیں کیونکہ لعنت کا ذکر تحریم پر اقوی دلالت میں سے ہے بلکہ بعض کے نزدیک یہ کبائر کی علامات سے ہے، حدیثِ عائشہ میں اس امر کا بطلان ہے جو ان سے نقل کیا جاتا ہے کہ بالوں کی بالوں کے ساتھ وصل کی رخصت دیتی تھیں اور کہتی تھیں واصل سے مراد یہ ہے کہ عورت اپنے شباب میں (تفجر ثم تصل ذلك بالقيادة) (یعنی کوئی عورت جوانی میں زانیہ ہو پھر [بڑھاپے میں] دوسری لڑکیوں کی قیادت یعنی انہیں اس راہ پہ لگانے کے ساتھ اس فجور کو جاری رکھے) طبری نے اس کا رد و بطلان حضرت عائشہ سے مروی اسی حدیثِ باب کے ساتھ کیا ہے، حدیثِ معاویہ سے انسانی بالوں کی طہارت کا ثبوت ملا، عدم استفصال کے سبب اور یہ فعلِ وصل پر ممانعت کا ایقاع ہے نہ کہ بالوں کے نجس ہونے کی وجہ سے، بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے اس سے بال باقی رکھنا اور ان کے دفن کا عدم وجوب بھی ثابت ہوا۔

- 5938حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَدِمَ مُعَاوِيَةُ الْمَدِينَةَ آخِرَ قَدْمَةٍ قَدِمَهَا فَخَطَبَنَا فَأَخْرَجَ كُبَّةً مِنْ شَعَرٍ قَالَ مَا كُنْتُ أَرَى أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا غَيْرَ الْيَهُودِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَّاهُ الزُّورَ يَعْنِي الْوَاصِلَةَ فِي الشَّعَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3468، 3488، - 5932

- 84 باب الْمُتَنَمِّصَاتِ (چہرے سے روئیں اکھیڑنا)

متنمصة کی جمع، ابن جوزی نے (منتمصة) بھی نقل کیا یعنی نون کی میم پر تقدیم کے ساتھ، یہ مقلوب ہے متنمصہ جو طلبِ نماص کرتی ہے اور نامصہ جو یہ کرتی ہے، نماص منقاش (یعنی موچنا) کے ساتھ چہرے کے بالوں کا ازالہ کرنا، منقاش کو منماص بھی کہتے ہیں کہا جاتا ہے نماص ابرو کے بالوں کے ازالہ کے ساتھ مختص ہے انہیں سیٹ کرنے اور سنوارنے کی غرض سے، ابوداؤد سنن میں رقمطراز ہیں نامصہ جو (تنقش الحاجب حتی تُرِقَّه) (یعنی ابروؤں کو باریک بنانا) اس کے تحت باب (المتفلجات) میں نقل کردہ حدیثِ ابن مسعود پھر ذکر کی ہے

طبری کہتے ہیں عورت کیلئے اللہ کی خلقت کی تغییر جائز نہیں بایں طور کہ اس میں زیادت یا نقص کرے التماسِ حسن کے قصد سے، نہ شوہر کیلئے نہ اس کے غیر کیلئے جیسے کوئی جڑے ابروؤں والی ہو تو درمیان سے بال صاف کر لے یا اس کا عکس یا مثلاً جس کا کوئی زائد دانت ہو یا کوئی دانت نسبۃً لمبا ہو تو اسے نکلوا لے یا داڑھی ہو یا مونچھ یا بچہ داڑھی تو نتف کے ساتھ ان کا ازالہ کر لے یا کسی کے بال چھوٹے ہوں یا حقیر ہوں تو مزید بال لگا کر لمبے یا بارونق کر لے تو یہ سب اس نہی میں داخل ہے اور یہ خلق اللہ کی تغییر کے مترادف ہے کہتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس میں لاحق ضرر یا اذیت ہے مثلاً کسی کا زائد یا لمبا ایسا دانت ہے جو کھانے میں رکاوٹ بنتا ہے یا زائد ایسی انگلی ہے جو باعثِ ایذاء والم ہے تب جائز ہے، اس آخری میں مرد بھی عورت کی مانند ہے! نووی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ خاص سے یہ امر مستثنیٰ ہے کہ عورت کے داڑھی، مونچھ یا بچہ داڑھی ہو تو اس کا ازالہ حرام نہ ہوگا بلکہ ایسا کرنا مستحب ہے بقول ابن حجر یہ شوہر کی اجازت سے مشروط ہے، بعض حنابلہ کہتے ہیں اگر نمص فاجر عورتوں کا مشہور شعار و انداز بن چکا ہو تو منع ہے وگرنہ یہ نہی تنزیہی ہے، (ان سے) ایک روایت میں ہے کہ شوہر کی اذن سے جائز ہے کیونکہ یہ زینت کا حصہ ہے طبری نے ابواسحاق عن زوجتہ سے روایت کیا کہ وہ حضرت عائشہ کے ہاں گئیں اور وہ جوان تھیں جمال انہیں اچھا لگتا تھا، پوچھا کیا (مثلاً) بیوی اپنے شوہر کیلئے (تحف جبینھا؟) (یعنی پیشانی کے بال صاف کر سکتی ہے) کہنے لگیں حتی الوسع اپنے سے اذی دور کرو، نووی کہتے ہیں مذکور کے ساتھ تزیُّن جائز ہے ماسوائے حف کے کہ یہ جملہ نماص سے ہے۔

- 5939حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ لَعَنَ عَبْدُ اللَّهِ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ فَقَالَتْ أُمُّ يَعْقُوبَ مَا هَذَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَمَا لِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ وَفِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَتْ وَاللَّهِ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُهُ قَالَ وَاللَّهِ لَئِنْ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾

(اس کا سابقہ نمبر) أطرافه 4886، 4887، 5931، 5943، - 5948

- 85 باب الْمَوْصُولَةِ (جس عورت کو مصنوعی بال لگائے جائیں)

- 5940حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ

ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5937، 5942، - 5947

شیخ بخاری محمد ابن سلام ہیں، عبدہ سے مراد ابن سلیمان اور عبید اللہ، عمری ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ (لعن النبی ﷺ الخ) کی بابت کہتے ہیں فتح الباری میں کہا میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں الا کہ مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی نے لعنت کی اپنے نبی کی زبان پہ، میں کہتا ہوں اس تفسیر کی۔ واللہ اعلم۔ توجیہہ یہ ہے کہ آنجناب کا قول: (لعن اللہ الواشمة الخ) دو معانی کو محتمل ہے ایک کہ یہ اللہ کی طرف سے خبر ہو کہ اس نے کذا و کذا لعنت کی ہے، دوم کہ یہ آپ کی طرف سے بد دعا ہو اس کے خلاف جو یہ کرے تو تفسیر میں یہی آخری معنی ہے۔

- 5941حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّهُ سَمِعَ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْمُنْذِرِ تَقُولُ سَمِعْتُ أَسْمَاءَ قَالَتْ سَأَلَتِ امْرَأَةٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي أَصَابَتْهَا الْحَصْبَةُ فَامَّرَقَ شَعَرُهَا وَإِنِّي زَوَّجْتُهَا أَفَأَصِلُ فِيهِ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمَوْصُولَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 5935، - 5936

(أصابتها الحصبة) کشمیہنی کے نسخہ میں (أصابها) ہے علی إرادة الحب، حصبہ حاء کی زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ اس پر فتحہ اور کسرہ بھی درست ہیں سرخ رنگ کے دانے جو جلد کے مختلف جگہوں میں نکل آتے ہیں، یہ جدری (چیچک) کی ایک قسم ہے (امرق) اصلا (اِنْمَرَقَ) ہے ادغام ہوا حموی اور کشمیہنی کے ہاں راء کی بجائے زاء ہے۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (أصابتها الحصبة) کا اردو میں یہ معنی لکھتے ہیں: چیچک سے برا اور ہا کڑا الاکڑا، (فامرق) کی بابت کہتے ہیں بابِ انفعال میں ادغام جائز ہے لیکن حدیث لغت میں حجت نہیں۔

- 5942حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَوْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاشِمَةُ وَالْمُوتَشِمَةُ وَالْوَاصِلَةُ وَالْمُسْتَوْصِلَةُ يَعْنِي لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ .

(اسی کا سابقہ حوالہ) أطرافه 5937، 5940، - 5947

اکثر کے ہاں یہی سند ہے مستملی کے نسخہ میں بجائے فضل بن دکین کے فضل بن زہیر ہے فربری سے بعض رواۃ کے ہاں بھی شک کے ساتھ (الفضل بن زهير أو الفضل بن دكين) ہے بعض مرتبہ ابن زہیر کے ساتھ جزم کیا ابو علی غسانی لکھتے ہیں یہ فضل بن دکین بن حماد بن زہیر ہیں تو کوئی دفعہ پردادا کی نسبت سے مذکور ہوئے، یہ ابونعیم شیخ بخاری ہیں کثیر روایات ان سے بلا واسطہ تخریج کی ہیں یہاں اور بعض قلیل مواضع میں واسطہ کے ساتھ بھی نقل کیا۔ (سمعت النبی ﷺ أو الخ) راوی کو شک ہے مستخرج میں ابونعیم نے ایک اور طریق کے ساتھ صخر بن معاویہ سے (قال النبی ﷺ) کے الفاظ سے روایت کیا۔ (لعن اللہ ثم قال الخ) میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں ہوئی الا یہ کہ مراد یہ ہو کہ اللہ نے اپنے نبی کی زبان پر ان پر لعنت کی یا یہ کہ نبی اکرم نے اللہ کی طرف سے کی گئی لعنت کے

مدِ نظر (خود بھی) لعنت کی بعض روایات میں آخری کلام جبکہ بعض میں اول کلام ساقط ہوئی ہے، اسماعیلی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ صخر سے: (لعن رسول الله الخ) کے الفاظ کے ساتھ باب کے شروع میں تخریج کیا، ایک باب کے بعد اسی طرح باب (وصل الشعر) کے آخر میں (لعن الله) کے الفاظ سے مذکور ہوئی، یہ سب عبید اللہ عن نافع کی روایت سے ہے۔ (و المستوصلة) نسائی کی محمد بن بشر عن عبید اللہ بن عمر سے روایت میں (الموتصلة) ہے یہ اس کا مترادف ہے حدیث اسماء میں (الموصولة) ہے۔

- 5943حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ مَا لِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 4886، 4887، 5931، 5939، - 5948

عبد اللہ سے ابن مبارک اور سفیان سے مراد ثوری ہیں، اس روایت میں واصلہ اور موصولہ کا ذکر واقع نہیں ہوا، اس کے ساتھ بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کا بیان باب (المتفلجات) میں گزرا اور یہ کہ اس میں تفسیر کے ضمن میں واصلہ کے ذکر کے ساتھ تصریح کی، احمد اور نسائی کی حسن عوفی عن یحیی خراز عن مسروق سے روایت میں ہے کہ ایک خاتون ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے بتلایا گیا کہ آپ واصلہ سے منع کرتے ہیں؟ کہا ہاں، سارا قصہ ذکر کیا اس کے آخر میں ہے میں نے نبی اکرم کو سنا (ینھی عن النامصة و الواشرة والواصلة و الواشمة إلا مِنْ أذىً) (یعنی اگر باعث ضرر ہونے کے باعث یہ سب کچھ کرلیا تو جائز ہے)۔

- 86 باب الْوَاشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودنے والی)

- 5944حَدَّثَنِي يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَيْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ .

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5740

شیخ بخاری یحیی بقول قسطلانی یا ابن موسی بلخی یا ابن جعفر از دی بیکندی ہیں، یہ کتاب الطب کے آخر میں مشروحا گزری آمدہ باب میں بھی آرہی ہے۔

5944 -حَدَّثَنِي ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ ذَكَرْتُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ حَدِيثَ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ أُمِّ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مِثْلَ حَدِيثِ مَنْصُورٍ

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 5945حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ رَأَيْتُ أَبِي

فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَآكِلِ الرِّبَا وَمُوكِلِهِ وَالْوَاشِمَةِ وَالْمُسْتَوْشِمَةِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۹۰)أطرافه 2086، 2238، 5347، - 5962

یہاں بالاختصار ہے البیوع میں تاما گزری اس میں تھا کہ میرے والد نے ایک حجام (یعنی سنگی لگانے والا) خریدا اس کے محاجم (یعنی سنگی کے آلات) توڑ دیئے میں نے پوچھا تو یہ کہا، یہ باب (من لعن المصور) میں اتم سیاق کے ساتھ آئے گی۔

- 87باب الْمُسْتَوْشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودوانے والی)

- 5946حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ تَشِمُ فَقَامَ فَقَالَ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ مَنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوَشْمِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقُمْتُ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا سَمِعْتُ قَالَ مَا سَمِعْتَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَشِمْنَ وَلاَ تَسْتَوْشِمْنَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو جسم گودنے کا کام کرتی تھی تو وہ کھڑے ہوئے اور کہا تمہیں اللہ کا واسطہ کس نے نبی پاک سے وشم بارے کچھ سنا ہے؟ تو ابو ہریرہ نے کہا میں کھڑا ہوا اور کہا میں نے سنا ہے، کہا کیا سنا؟ کہا فرماتے تھے نہ گودو اور نہ گدواؤ۔

(عن عمارة) یہ ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں ابو زرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں (بامرأة تشم) اس عورت کا نام کہیں مذکور نہیں۔ (أنشد كم بالله الخ) محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اس بارے زجر سنا ہو تو اب اس کا استثبات چاہا یا ممکن ہے بھول گئے ہوں تو اب تذکیر چاہی یا انہیں یہ بات ایسے شخص سے پہنچی ہو جس نے تصریح سماع نہ کیا تو اب چاہا کوئی وہ شخص بیان کرے جس نے خود نبی اکرم سے یہ سنا ہو۔ (فقال أبو هريرة الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (لا تشمن) تائے مفتوح، شینِ مکسور اور میم مجزوم کے ساتھ، جمع مؤنث مخاطب کا صیغہ، اسی طرح (لا تستوشمن) بھی یہ سابقہ باب میں مذکور: (نهى عن الوشم) کی تفسیر ہے حضرت ابو ہریرہ کے اس قصہ عمر کے ذکر کا فائدہ اپنے حفظ وضبط کا اظہار ہے اور یہ کہ حضرت عمر اپنے متشدد ہونے کے باوصف احادیث میں ان سے استثبات کیا کرتے تھے اگر اس مسئلہ میں انہوں نے انکار کیا ہوتا تو وہ نقل کرتے۔

- 5947حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر)أطرافه 5937، 5940، - 5942

یحی سے مراد قطان ہیں۔

- 5948حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ

إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ مَا لِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ .

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4886، 4887، 5931، 5939، - 5943

سفیان سے مراد ثوری ہیں، دونوں حدیثیں گزر چکی ہیں خطابی کہتے ہیں ان اشیاء میں یہ شدید وعید اس لئے وارد ہے کہ ان میں غش وخداع (یعنی دھوکہ دہی اور ملاوٹ) ہے اگر ان میں سے کسی میں رخصت دیتے تو یہ دیگر اقسامِ غش کا وسیلہ بنتا پھر اس میں تغییرِ خلقت بھی ہے اسی طرف حدیثِ ابن مسعود کے جملہ: (المغیرات لخلق الله) میں اشارہ ہے۔

- 88 باب التَّصَاوِيرِ (تصاویر)

تصویر کی جمع، مراد اس کے حکم کا بیان اسے بطور پیشہ اپنانے میں پھر اس کے استعمال اور اتخاذ کی جہت سے بھی۔

- 5949حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلاَ تَصَاوِيرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۸۷) .أطرافه 3225، 3226، 3322، 4002، - 5958

5949 -وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ سَمِعْتُ أَبَا طَلْحَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ

(و قال اللیث الخ) اسے ابونعیم نے مستخرج میں ابوصالح کاتبِ لیث کے حوالے سے لیث سے موصول کیا، اس تعلیق کا فائدہ زہری اور ان کے شیخ کی طرف سے تصریحِ تحدیث ہے اسے اسماعیلی نے عبداللہ بن وہب عن یونس سے نقل کیا اس میں بھی تحدیث کی تصریح ہے، اوزاعی عن زہری عن عبیداللہ عن ابی طلحہ سے بھی یہ مروی ہے ان کے ہاں ابن عباس کا واسطہ مذکور نہیں، دارقطنی نے اس کا اثبات کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی ہے اسے مالک نے موطا میں ابونضر عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے بیان کیا کہ وہ ابوطلحہ کے ہاں گئے تا کہ ان کی عیادت کریں تو ایک قصہ ذکر کیا جس کے اثناء یہ متنِ مذکور بھی ہے اس میں (الرقم فی الثوب) کا استثناء مذکور ہے، آگے اس بارے بحث آئے گی تو شائد اولا عبیداللہ نے ابن عباس عن ابی طلحہ سے اس کا سماع کیا پھر ابوطلحہ کی عیادت کو جب گئے تو براہ راست بھی ان سے سن لیا، اس کی تائید ابونضر کی روایت میں زیادتِ قصہ سے ہوتی ہے لیکن ابن عبدالبر لکھتے ہیں حدیثِ ہذا عبیداللہ کی ابن عباس عن ابوطلحہ کی روایت سے ہے، عبیداللہ نے ابوطلحہ کا زمانہ نہیں پایا اور نہ سہل بن حنیف کا، یہی کہا گویا اس ضمن میں ان کا مستند یہ ہے کہ سہل حضرت علی کے دورِ خلافت میں فوت ہوئے تھے اور عبیداللہ نے حضرت علی کو نہیں پایا بلکہ علی بن مدینی کا قول ہے کہ ان کی زید بن ثابت سے لقاء بھی ثابت نہیں اور زید حضرت سہل سے ایک مدت بعد فوت ہوئے تھے لیکن یہ حدیث محمد بن اسحاق نے بھی ابونضر

سے نقل کی ہے تو یہ قصہ عثمان بن حنیف کیلئے ذکر کیا نہ کہ سہل بن حنیف کیلئے، اسے طبرانی نے تخریج کیا، عثمان سہل کے ایک عرصہ بعد تک رہے اسی طرح ابوطلحہ بھی تو بعید نہیں عبداللہ کی ان سے ملاقات رہی ہو۔

(لا تدخل الملائكة الخ) بظاہر یہ عموم ہے بعض نے کہا اس سے حفظہ فرشتے مستثنی ہیں کیونکہ وہ کسی حالت میں بھی انسان سے جدانہیں ہوتے ابن وضاح، خطابی اور کئی دیگر نے یہی کہا لیکن قرطبی لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء نے یہی کہا مگر ظاہر عموم پر دال ہے اور مخصص یعنی اس امر پر دال کہ حفظہ فرشتے داخل ہونے سے ممتنع نہیں ہوتے، نص نہیں ابن حجر کے بقول اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں بندے کے عمل پر مطلع کرے اور اس کا قول انہیں سنائے اور وہ مثلا اس گھر کے دروازے پر ہوں جس کے اندر وہ انسان ہے، اس قولِ عموم کے بالمقابل ایک قولِ تخصیص بھی ہے وہ یہ کہ ان فرشتوں سے مراد ملائکہِ وحی ہیں! یہ ان حضرات کا قول ہے جو مدعی ہیں کہ یہ نبی اکرم کے ساتھ خاص ہے، آگے ذکر کروں گا اور یہ شاذ ہے۔ (بيتا فيه كلب) بیت سے مراد جو انسان کا مستقر ہے چاہے عمارت ہو، خیمہ ہو یا کچھ اور (گویا اگر کسی کے ساتھ کتا یا تصویر ہے تو اس صورت میں بھی فرشتے اس کے پاس نہ آئیں گے) بظاہر یہ کتے کے ساتھ عام ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نہی میں ہے خطابی اور ایک جماعت یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس سے وہ کتے مستثنیٰ ہیں جن کے رکھنے کی اجازت ہے مثلا شکاری اور مویشیوں کی حفاظت کرنے والے اور زراعت کے کتے، قرطبی ترجیحِ عموم کی طرف مائل ہیں نووی نے بھی یہی لکھا اس کے لئے اس قصہِ جرو (یعنی کتے کا پلا) سے استدلال کیا جس کی طرف چھ ابواب کے بعد ابن عمر کی روایت میں اشارہ آئے گا، کہتے ہیں تو حضرت جبریل آنے سے ممتنع رہے تھے حالانکہ اس بارے عذر موجود تھا، کہتے ہیں اگر عذر انہیں دخول سے غیر مانع ہوتا تو وہ داخل ہونے سے ممتنع نہ ہوتے اھ، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ جس کا آپ کو علم ہوا، اس کے اور جو غیر معلوم ہوا ان میں سے جنہیں اختیار کرنے کے آپ مامور نہیں کے مابین تسویہ سے لازم نہیں کہ اسکا حکم بھی اسی کی مانند ہو جسکے اختیار کی آپ کو اذن ہے، قرطبی کہتے ہیں کتے کی موجودی میں فرشتوں کے عدم دخول کی حکمت وعلت کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا اس وجہ سے کہ نجس العین ہے یہ مسلم کے ہاں حضرت عائشہ کی حدیث کے بعض طرق میں اس وارد سے متائید ہے :(فأمرَ بنضح موضع الكلب) (کہ اس جگہ پر جہاں کتا بیٹھا تھا، پانی بہانے کا حکم دیا) بعض نے کہا کیونکہ یہ شیاطین سے ہیں بعض نے ان کے ساتھ لگی نجاست کے سبب کیونکہ اکثر نجاست کھاتے اور اس کے ساتھ لت پت ہوتے ہیں اسی پر محمول کرتے ہوئے کتے کے عدم نجسِ عین ہونے کے قائلین نے کتے کے بیٹھنے کی جگہ پانی بہانے کے حکم کو احتیاطی قرار دیا کیونکہ ہر مشکوک جگہ پانی بہانا مشروع ہے

ملائکہ سے مراد میں اختلاف ہے بعض نے عموم مراد ہونا قرار دیا نووی نے حضرت جبریل کے اس مذکورہ قصہ سے اس کی تائید لی ہے، ایک قول ہے کہ حفظہ فرشتے مستثنیٰ ہیں دوسروں نے ان کی بابت کہا کہ جائز ہے کہ کتے کی موجودی میں یہ فرشتے دروازے پر کھڑے کتابتِ اعمال کریں اندر داخل نہ ہوں، بعض نے ملائکِ رحمت قرار دیا بعض نے کہا یہ ان فرشتوں کے ساتھ خاص ہے جو وحی لاتے ہیں جیسے حضرت جبریل، یہ ابو وضاح اور داؤدی وغیرہما سے منقول ہے، اس سے اس نہی کو عہدِ نبوی کے ساتھ مختص قرار دینا ہوگا کیونکہ اس کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا جس کے انقطاع سے وحی کے فرشتوں کی آمد بھی منقطع ہوئی، بعض نے اس سے تخصیص فی الصفت مراد لیا یعنی اس طرح (کی صفت میں) داخل نہیں ہوتے جو وہ ایسے گھروں میں داخل ہوتے ہیں جہاں کتے یا تصاویر نہیں۔

(و لا تصاوير) بدء الخلق میں گزری معمرعن زہری کی روایت میں تھا:(و لا صورة) اکثر روایات میں یہی ہے صرف نفی کے اعادہ کا فائدہ اس توہم سے احتراز ہے کہ ان کا عدم دخول ان دونوں صنفوں کے اجتماع پر مقصور ہو تو ایک صنف کی موجودی میں ان کا داخل ہونا ممتنع نہیں تو جب حرفِ نفی کا اعادہ کیا تو تقدیرِ کلام یوں ہوئی:(و لا تدخل بيتا فيه صورة)، خطابی کہتے ہیں تصاویر جن کے ہوتے ہوئے فرشتے گھروں میں نہیں آتے یہ وہ جن کا اقتناء (یعنی ملکیت) حرام ہے یعنی اس چیز کی تصویر جس میں روح ہے ایسی جن کے سر قطع (یعنی مٹائے) نہ کئے گئے ہوں یا انہیں (لم یمتھن) (یعنی کوئی اہمیت و احترام نہ دیا گیا ہو) اس صفت پر جس کی تقریر آگے دو ابواب کے بعد باب (ما وُطیء من التصاوير) میں آئے گی، خطابی کی اس رائے کی تقویت کی طرف اشارہ باب:(لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة) میں آئے گا، ابن حبان نے غرابت سے کام لیا جب لکھا یہ حکم نبی پاک کے ساتھ خاص ہے کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر ہے:(لا تصحب الملائكه رفقة فيها جرس) کہ یہ بھی ان رفقہ پر محمول ہے جن میں رسول اکرم بھی شامل ہوں کیونکہ محال ہے کہ حُجاج اور معتمرین ایسے قافلوں میں اللہ کے گھر کا قصد کرتے ہوئے نکلیں اور فرشتے ان کے مصاحب نہ ہوں جبکہ یہ اللہ کا وفد (یعنی مہمان) ہیں اھ

بقول ابن حجر یہ بہت بعید تاویل ہے کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی، ان کے شبہ کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ ان کا اللہ کے مہمان ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اگر کسی گناہ کا ارتکاب کریں تو مواخذہ نہ ہو، تو جائز ہے (اللہ کے مہمان ہونے کے باوجود) فرشتوں کی (صحبت کی) برکت سے محروم رہیں جب نہی کا ارتکاب کیا اور (مثلا) جرس ہمراہ لی، یہی قول ہے ان کی بابت جو کتے اور تصاویر رکھیں، فرشتوں کے عدم دخول کی اس بات کو حضرت سلیمانؑ کے بارہ میں اس آیت کے مدِنظر باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے:(يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيْبَ وَ تَمَاثِيْلَ)[سبأ : ۱۳] مجاہد اس کی تفسیر میں کہتے ہیں یہ نحاس (یعنی تانبے) سے بنی تصاویر تھیں اسے طبری نے نقل کیا، بقول قتادہ لکڑی اور شیشے سے بنی تھیں اسے عبدالرزاق نے نقل کیا،

جواب یہ ہے کہ یہ ان کی شریعت میں جائز تھیں، وہ انبیاء علیہم السلام کی عبادت میں مصروف تصاویر و اشکال بنالیا کرتے تھے تاکہ ان کی عبادت کی طرح وہ بھی متعبد ہوں، ابو عالیہ لکھتے ہیں یہ سب ان کی شریعت میں حرام نہ تھا ہماری شریعت میں اس سے نہی وارد ہوئی، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ یہ تماثیل ان اشیاء کے نقوش کی صورت میں تھیں جن میں روح نہیں ہوتی اور جب لفظ اس کا محتمل ہے تو باعثِ اشکال معنی پر محمول کرنا متعین نہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ارضِ حبشہ کے ایک کنیسہ کا ذکر موجود ہے جس میں (انبیاء اور اولیاء کی) تصاویر تھیں اس میں نبی اکرم کا فرمان مذکور ہے کہ جب ان کا کوئی مردِ صالح فوت ہوجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنالیتے اور اس میں (اس کی) تصاویر بنالیتے، فرمایا یہ اللہ کے ہاں شرار الخلق ہیں، یہ آخری جملہ اس امر کا مشعر ہے کہ اگر یہ ان کی شرع میں جائز ہوتا تو نبی اکرم ان الفاظ کے ساتھ ان کا تذکرہ نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ جاندار اشیاء کی تصویر بنانا فعلِ محدَث ہے جس کا عُبّاد الصور نے اِحداث کیا۔

علامہ انور باب (التصاوير) کے تحت کہتے ہیں روایت میں اضطراب فی الالفاظ ہے جب کسی بابت مصنف کے ہاں معاملہ منفصل نہیں ہوتا تو دونوں لفظوں پر باب باندھ لیتے ہیں، یہ ان کی عادات میں سے ہے، دو لفظوں کے لحاظ سے دو تراجم وہاں جہاں ان

کے نزدیک ایک لفظ متعین نہیں ہوتا جیسے آنجناب کے فرمان: (إذا أمن الإمام فأمنوا) میں کہا کہ اسے باب الصلاۃ میں نقل کیا، الدعوات میں بھی یہی روایت لائے اور وہاں امام کی بجائے قاری کا لفظ ذکر کیا تو اس پر بھی ترجمہ قائم کیا اسی طرح اِنظار المعسر کی حدیث میں کیا مگر متنبہ کیا تھا کہ حدیثِ اِنظار المعسر کی بابت ان کا دو تراجم قائم کرنا جید نہیں بخلاف حدیثِ تامین کے، فرق ہم نے ذکر کر دیا تھا، (لاتدخل الملائکۃ) کے تحت لکھتے ہیں ان کا عدم دخول امورِ تکوینیہ سے ہے، ان تصاویر کے جواز یا عدمِ جواز سے کوئی بحث نہیں شائد وہ ان گھروں میں بھی داخل نہ ہوتے ہوں جہاں مطلقا تصاویر ہیں (یعنی غیر جانداروں کی بھی)۔

89- باب عَذَابِ الْمُصَوِّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روزِ قیامت مصوروں کا عذاب)

5950- حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ فَرَأَى فِي صُفَّتِهِ تَمَاثِيلَ فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ

ترجمہ: عبداللہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو فرماتے سنا کہ روزِ قیامت اللہ کے ہاں سب سے شدید عذاب والے مصور ہونگے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جب کہ مسلم، ابوالضحیٰ ابن صبیح ہیں کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، کرمانی نے تجویز کیا کہ یہ مسلم بن عمران بطین بھی ہو سکتے ہیں پھر کہا یہی ظاہر ہے لیکن ان کا یہ قول مردود ہے مسلم کے ہاں صراحت کے ساتھ اس روایت میں: (وکیع عن الأعمش عن أبی الضحی) مذکور ہے۔ (کنا مع مسروق) یعنی ابن اجدع۔ (فی دار یسار بن نمیر) نمیر مصغر ہے، یسار مدنی ساکنِ کوفہ ہیں حضرت عمر کے آزاد کردہ غلام اور ان کے خازن تھے حضرت عمر و دیگر سے روایتِ احادیث بھی کی ان سے ابووائل جو ان کے اقران میں سے ہیں، نے روایت کی ابواسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (فرأی فی صفة) مسلم کے ہاں منصورعن ابی الضحیٰ سے روایت میں ہے کہ میں مسروق کے ساتھ ایک گھر میں تھا کہ مجھے مسروق نے کہا یہ کسریٰ کی تماثیل ہیں میں نے کہا نہیں یہ حضرت مریم کی تماثیل ہیں! گویا مسروق نے گمان کیا کہ مجوسیوں کی بنائی ہوئیں یہ تماثیل ہیں وہ اپنے بادشاہوں کی تصاویر بناتے رہتے تھے حتی کہ برتنوں میں بھی تو ظاہر ہوا یہ تصویر کسی نصرانی کی بنائی ہوئی تھی کیونکہ وہ سیدنا عیسی اور حضرت مریم وغیرہما کی تصاویر بناتے اور ان کی پوجا کرتے تھے۔

(سمعت عبدالله) یعنی ابن مسعود۔ (إن أشد الخ) مسند حمیدی کی سفیان سے روایت میں (یوم القیامة) ہے بجائے (عندالله) کے مسندِ ابی عمر میں بھی سفیان سے یہی ہے اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا تو شائد حمیدی نے دونوں طرح سے اس کی تحدیث کی ہو، اس کی دلیل جو ترجمہ میں واقع ہوا یا جب انہوں نے بخاری کو اس کی تحدیث کی (عندالله) کے الفاظ ذکر کئے اور ترجمہ ان الفاظ کے مطابق ہے جو حدیثِ ابن عمر میں مذکور ہوئے اور (عند الله) سے مراد (حکم الله) ہے، مسلم میں ابومعاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن من أشد الناس) ہے، اس کے نسخے باہم مختلف ہیں اکثر میں (المصورین) اور بعض میں (المصورون) ہے احمد کی ابومعاویہ سے روایت میں بھی یہی ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ (من) زائدہ ہے اور (أشد) اسمِ (إن) ہے

ابن مالک نے اسے ضمیرِ شان کا حذف قرار دیا کہ اصل میں تھا:(إنه من أشد الخ) مصور کے عذاب کے لحاظ سے (أشد الناس) ہونے میں اشکال سمجھا گیا کیونکہ آل فرعون کی بابت قرآن میں ہے:(أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَاب)[غافر: ۴۶] کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ مصور آلِ فرعون سے عذاب میں اشد ہے، طبری نے جواب دیا کہ یہاں مراد وہ مصور جو ایسی تماثیل بناتا ہے جن کی پوجا کی جاتی ہے وہ یہ جانتے ہوئے اسی مقصد کے لئے انہیں بناتا ہے تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا تو بعید نہیں کہ اس جرم کی وجہ سے آل فرعون کے مدخل میں بھیجا جائے لیکن جو مصور یہ مقصد پیشِ نظر نہیں رکھتے ان کا گناہ فقط تصویر بنانا ہے، بعض نے یہ جواب دیا کہ (من) کے ساتھ روایت ثابت ہے اور جن طرق میں یہ موجود نہیں وہ بھی اسی پر محمول ہیں لہذا تصاویر بنانے والے عذاب میں سب سے اشد نہیں بلکہ کئی دیگر کے ساتھ اس میں شریک ہیں اور آیت میں ایسی کوئی شئ نہیں جو آل فرعون کے اس کے ساتھ اختصاص کو مقتضی ہو بلکہ (معنی یہ ہے کہ) وہ عذابِ اشد میں ہیں تو جائز ہے کہ کئی اور بھی اشد عذاب میں ہوں، طحاوی نے اسے اس روایت کے ساتھ قوی قرار دیا جسے انہوں نے ایک دیگر طرق کے ساتھ ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا جس میں ہے:(إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ قَتَلَ نبيا أو قتلَهُ نبيٌّ و إمامُ ضَلالةٍ و مُمَثِّل من الممثلين) (یعنی روزِ قیامت شدید ترین عذاب والا وہ شخص جس نے کسی نبی کو قتل کیا یا جسے نبی نے قتل کیا اور گمراہی کا امام اور تصویریں بنانے والا) احمد نے بھی اسے طرح نقل کیا، اس زیادت کا بعض حصہ ابن ابی عمر کی مشار الیہ روایت میں بھی ہے انہوں نے نبی کے مقتول اور مصور پر اقتصار کیا، طحاوی کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے:(أشدُّ الناس عذاباً يومِ القيامةِ رجلٌ هجا رجلا فهَجَا القبيلة بأسْرِها) (یعنی سب سے زیادہ عذاب ایسے شخص کو ہوگا جس نے کسی شخص کی ہجو کی تو اس نے [جوابا] اس کے پورے قبیلہ کی ہجو کر دی) طحاوی لکھتے ہیں یہ سب مذکورین ایک دوسرے کے ساتھ اس اشد العذاب میں مشترک ہیں، ابو ولید ابن رشد مختصر مشکل الطحاوی میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صیغہ کے ساتھ وعید اگر کافر کے حق میں وارد ہو تب تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ اس میں آل فرعون کے ساتھ مشترک ہے اور یہ اس کے عظمِ کفر پر دلالت ہے اور اگر (مسلمان) گناہگار کے حق میں اسکا ورود ہوا ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دوسرے مسلمان گناہگاروں کی بنسبت اشد عذاب والا ہے اور یہ اس کی مذکورہ معصیت کے عظم پر دال ہے، قرطبی نے المفہم میں یہ توجیہہ کی کہ جن لوگوں کی طرف (اشد) کے لفظ کی اضافت کی گئی ہے ان سے مراد تمام لوگ نہیں بلکہ صرف وہ جو اس متوعّد علیہ العذاب سبب میں مشارک ہیں تو فرعون ان لوگوں میں عذاب کے لحاظ سے اشد ہے جنہوں نے الوہیت کا ادعاء کیا اور جس کی ضلالتِ کفر میں اقتداء کی جائے وہ عذاب میں اشد ہے اس سے جس کی ضلالتِ فسق میں اقتداء کی جائے، جس نے کسی جاندار کی تصویر (تمثال) اس قصد سے بنائی کہ اسے بت بنالیا جائے اور پوجا کی جائے وہ اس شخص سے عذاب میں اشد ہے جو تصاویر تو بناتا ہے مگر اس قصد و ارادہ سے نہیں، ابلیس اور اس ابن آدم جس نے سنتِ قتل ایجاد کی (یعنی قابیل) کی نسبت سے بھی ظاہرِ حدیث میں اشکال ہے اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ یہ ابلیس میں واضح ہے (یعنی اس کا مطلقا اشد عذاب والا ہونا) اور لوگوں سے مراد جو حضرت آدم کی طرف منسوب ہیں (یعنی ابلیس اس موازنہ میں شامل نہیں) جہاں تک قابیل کا معاملہ ہے تو اس کے حق میں ثابت ہے کہ سب ظالم قاتلوں کا گناہ اس پر بھی ہے کیونکہ وہ اس ظلم کی سنت کا موجد ہے

بقول نووی علماء کہتے ہیں جاندار کی تصویر بنانا شدید التحریم حرام ہے اور یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے کیونکہ اس پر شدید وعید

مذکور ہے چاہے بطور پیشہ بنایا ہو یا اس کے بغیر (یعنی شوقیہ) تو ہر حال میں تصاویر بنانا حرام ہے پھر چاہے کپڑے میں ہو، بساط میں، درہم و دینار میں، سکہ میں، برتن میں، دیوار میں یا کہیں اور! ایسی تصویر جو کسی ذی روح کی نہیں وہ حرام نہیں، بقول ابن حجر تعمیم کی تائید کہ جس کے لئے سایہ ہو اور ان میں جن کا سایہ نہ ہو، احمد کی حضرت علی سے نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم میں سے جو مدینہ جائے وہاں کوئی بت نہ چھوڑے مگر اسے توڑ دے اور کوئی تصویر نہ دیکھے مگر اسے مٹا ڈالے اس میں یہ بھی ہے کہ جس نے ان میں سے کوئی صنعت اختیار کی اس نے کفر کیا اس کا جو نازل کیا گیا محمد ﷺ پر، خطابی لکھتے ہیں مصور کی سزا اس لئے بڑی ہوئی کیونکہ تصاویر کی اللہ کے سوا پوجا کی جاتی تھی پھر انہیں دیکھنا فتنہ کا باعث ہے اور بعض نفوس ان کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہتے ہیں یہاں تصاویر سے مراد ذی روح کی تماثیل، کہا گیا عذاب اور عقاب کے درمیان تفریق کی گئی ہے تو عذاب کا اطلاق ہر اس پر جو مؤلم ہو، قول ہو یا فعل جیسے عتاب و توبیخ، جب کہ عقاب فعل (یعنی عملی سزا) کے ساتھ مختص ہے تو مصور کے (أشد الناس عذابا) ہونے سے لازم نہیں کہ وہ (أشد الناس عقوبة) بھی ہو، یہ بات شریف مرتضی نے الغرر میں لکھی، ان کا مشار الیہ آیت (یعنی: أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَاب) کے ساتھ تعقب کیا گیا اسی پر اشکال منبنی ہے بقول ابن حجر انہوں نے اسے مد نظر نہیں رکھا لہذا اس تفرقہ کو پیش کیا اور اس پر راضی ہوئے، التذکرہ میں ابوعلی فارسی نے اس کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے مُشَبِّہہ کی تکفیر پر صاد کیا تو حدیث کا ان کو مصداق ٹھہرا دیا اور یہ کہ (المصورون) سے وہ مراد ہیں یعنی جو اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ کی صورت ہے، ان کا تعاقب آمدہ باب کی حدیث سے کیا گیا جس کے یہ الفاظ ہیں: (إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون) اسی طرح دو ابواب کے بعد ایک حدیثِ عائشہ میں ہے: (إن أصحاب هذه الصور يعذبون) وغیر ذلک، اگر ان کا یہ استدلال تسلیم کر لیں تب سابق الذکر اشکال وارد نہیں ہوتا، بعض نے اس وعیدِ شدید کو اس کے ساتھ مختص کیا جو مضاہات (یعنی اللہ تعالی کی ہمسری) کے قصد سے تصویریں بنائے، وہ اس قصد کے سبب کافر ہو جائے گا، آگے باب (ما وُطئ من التصاوير) کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (أشد الناس عذابا الذين يُضاهُوْنَ بخلق الله تعالىٰ) (یعنی شدید ترین عذاب والے وہ جو اللہ کی خلق کی مضاہات کرتے ہیں) دیگر کے لئے یہ حرام ہے اور وہ اس کے سبب گناہگار بنے گا، قرطبی نے ذکر کیا کہ اہلِ جاہلیت ہر چیز سے بت بنا لیتے تھے حتی کہ بعض (کی بابت منقول ہے کہ) عجوہ کھجوروں سے اپنا بت بنا لیا پھر جب بھوک لگی تو اسی کو تناول کر لیا۔ اسے نسائی نے (الزینۃ) میں نقل کیا۔

- 5951حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ .طرفه - 7558

ترجمہ: ابن عمرؓ نے کہا کہ نبی کریم نے فرمایا جو لوگ تصویریں بناتے ہیں قیامت کے دن ان کو عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جس کو تم نے بنایا اس کو زندہ تو کرو۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (يقال لهم أحيوا الخ) یہ امرِ تعجیز ہے اس سے مصور کی صفتِ تعذیب مستفاد ہے کہ اسے اپنی تصویر میں روح ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا اور وہ اس کی قدرت نہ پائے گا تو اسکی تعذیب مستمر رہے گی جیسا کہ اس کی تقریر باب

(سن صورصورة) میں آئے گی، یہ متفق علیہ حدیث ہے۔

علامہ انور باب (عذاب المصورین) کے تحت کہتے ہیں حدیث کے الفاظ: (إن الذين يصنعون هذه الصور) مد نظر رکھے جائیں تا کہ واضح رہے کہ صورۃ کا لفظ فقط حیوانات کے ساتھ مختص ہے یا ان کے غیر میں بھی اس کا استعمال ہے؟ بظاہر اس کا اغلب استعمال حیوانات میں ہے اسی پر آپ کا یہ فرمان ہے: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة) تو دلالت ملی کہ شرع کے ذہن میں صورۃ کا لفظ حیوانات کے لئے مستعمل ہے (بظاہر حیوانات سے مراد جاندار اشیاء) وگرنہ درخت وغیرہ کی تصویر میں حرج نہیں۔

- 90 باب نَقْضِ الصُّوَرِ (تصویروں کوتوڑ دینا)

صور صورۃ کی جمع ہے، صور کی صاد پر پیش اور واو پر زبر ہے اس پر سکون بھی ممکن ہے۔

- 5952حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانَ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا فِيهِ تَصَالِيبُ إِلَّا نَقَضَهُ

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک گھر میں کوئی ایسی چیز نہ چھوڑتے جس میں صلیب بنی ہوتی مگر اسے توڑ دیتے۔

ہشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں، عمران بن حطان کے قول: (أن عائشة حدثته) میں ابن عبدالبر کا رد ہے جو کہتے ہیں عمران کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں طیالسی نے اپنی مسند میں صالح بن سرح عن عمران سے (سمعت عائشة) کے الفاظ کے ساتھ ایک حدیث تخریج کی ہے اسی طرح طبری کی صغیر میں قوی سند کے ساتھ ان کے حوالے سے مذکور ہے: (قالت لی عائشة الخ) اسی کتاب اللباس کے اوائل میں ایک حدیث کے ضمن میں ان کے حضرت عائشہ سے سوال کی تصریح گزری ہے۔ (فیہ تصالیب) صلیب کی جمع گویا صلیب کی تصاویر کو یہ نام دیا اسماعیلی کی روایت میں ہے: (شيئا فيه تصليب) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (تصاویر) ہے جماعت کی روایت اثبت ہے ابو داؤد نے بھی ابان عطار عن یحی سے یہی لفظ نقل کیا اس پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کی ضرورت ہوگی، بظاہر نقضِ صلیب سے نقضِ تصاویر کا استنباط کیا ہے وہ جو صلیب کے ساتھ معنی میں مشترک ہیں یعنی اللہ کے سوا ان کی عبادت ہونا تو اس لحاظ سے ترجمہ میں مذکور صور وہ جو ذی روح کی ہوں بلکہ اس سے بھی اخص (کہ جن کی پوجا کی جاتی ہو)۔

(إلا نقضه) اکثر کے ہاں یہی ہے ابان کی روایت میں ہے: (إلا قضبه) ابن ابوشیبہ کے ہاں یزید بن ہارون عن ہشام سے بھی یہی واقع ہے المصابیح کے بعض شراح نے اسے ترجیح دی طیبی نے اس کے برعکس کہا کہ بخاری کی روایت اضبط ہے لہذا اسی پر اعتماد اولی ہے بقول ابن حجر من حیث المعنی بھی یہی لفظ راجح ہے کہ نقض صرف تصویر کا مزیل ہے کپڑا اپنے حال پر باقی رہے گا جبکہ قضب کا معنی ہے قطع کر دینا، اس سے کپڑا بھی نا قابل استعمال ہو جائے گا، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں دلالت ہے کہ نبی اکرم ہر قسم کی تصویر کا نقض کر ڈالتے تھے چاہے ان میں سے ہو جن کا سایہ ہوتا ہے یا دیگر سے، چاہے ایسی ہوں جنہیں روندا جاتا ہے یا نہیں (یعنی قالینوں اور فرشوں میں بنی ہوئیں) پھر کپڑوں میں بنی ہوں یا دیواروں میں یا فرش و اوراق میں، بقول ابن حجر یہ بات اس امر پر مبنی

ہے کہ روایت تصاویر کے لفظ کے ساتھ ثابت ہو کیونکہ تصالیب کے لفظ کے ساتھ یہ استدلال صحیح نہ ہوگا کیونکہ تصالیب کے لفظ میں مطلق تصاویر کی نسبت ایک معنائے زائد ہے کیونکہ تصالیب کی اللہ کے سوا پوجا ہوتی تھی اور تمام تصاویر یوں نہ تھیں لہذا اس میں ان حضرات کے لئے حجت نہیں بنتی جو ذی روح اور غیر ذی روح کی تصویروں کا باہم فرق کرتے اور ذی روح کی تصویر بنانا منع اور دیگر کو جائز قرار دیتے ہیں، تفصیل آگے آرہی ہے، اگر نقض سے مراد ازالہ ہے تو طمس (یعنی مٹا ڈالنا) بھی اس میں داخل ہے مثلاً اگر دیوار پر وہ نقش ہو اسی طرح کھرچ دینا اور ان کا لطخ (یعنی رنگ وغیرہ پھیر کر خراب کر دینا) بھی اس طور کہ ہیئت تبدیل ہو جائے۔

اسے ابوداؤد نے (اللباس) اور نسائی نے (الزینة) میں تخریج کیا۔

- 5953 حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ دَارًا بِالْمَدِينَةِ فَرَأَى أَعْلاَهَا مُصَوِّرًا يُصَوِّرُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا حَبَّةً وَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً ثُمَّ دَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ يَدَيْهِ حَتَّى بَلَغَ إِبْطَهُ فَقُلْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَشَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ مُنْتَهَى الْحِلْيَةِ

طرفه - 7559.

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ مدینہ کے ایک گھر میں داخل ہوا تو وہاں اوپر ایک مصور دیکھا جو تصویریں بنا رہا تھا تو کہا میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح پیدا کرنا (بنانا) چاہے (اگر وہ ایسا بنانے والا ہے تو) ایک دانہ گندم کا تو بنائے یا ایک چیونٹی تو بنائے، راوی کہتے ہیں پھر ابو ہریرہ نے پانی کا ایک ڈول منگوایا اور (وضو کرتے ہوئے) بازوؤں کو اپنی بغل تک دھویا میں نے کہا اے ابو ہریرہ کیا ایسا آپ نے نبی پاک سے سنا ہے؟ کہا جہاں تک زیور پہنا جاتا ہے (یعنی وہاں تک دھو سکتے ہیں)۔

عبدالواحد سے ابن زیاد اور عمارہ سے مراد ابن قعقاع ہیں ابو زرعہ، عمرو بن جریر ہیں۔ (دخلت مع أبی هریرة) ان ابو زرعہ مذکور سے ایک اور سند کے ساتھ ایک دیگر حدیث مروی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، علی بن مدرک عن عبداللہ بن نجی عن ابیہ عن علی سے مرفوعا نقل کیا جس کے الفاظ ہیں: (لا تدخل الملائكة بیتا فیه کلب ولا صورة)۔ (دارا بالمدینة) یہ مروان کا گھر تھا اس کی تصریح اسی طریق سے محمد بن فضیل عن عمارہ کی مسلم کے ہاں روایت میں موجود ہے، مسلم اور اسماعیلی کی جریر عن عمارہ کے طریق سے روایت میں ہے: (دارا تبنی لسعید أو مروان) سعید سے مراد ابن عاص بن سعید اموی ہیں وہ اور مروان بن حکم حضرت معاویہ کے دور میں باری باری امیر مدینہ بنتے رہے ہیں، جازم کی روایت اولیٰ ہے۔ (مصورا یصور) اسکے نام پر مطلع نہ ہو سکا، (یصور) سب کے ہاں فعل مضارع کا صیغہ ہے کرمانی نے اسے دو طرح سے ضبط کیا ایک یہی اور دوسرا (بِصُور) یہ بعید ہے۔ (سمعت رسول الله الخ) بخاری میں یہی ہے اس کا نحو حضرت ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث میں بھی ہے جو باب (ما یذکر فی المسك) میں گزری، اس میں حذف تھا جس کی تبیین جریر کی مذکورہ روایت میں ہوئی وہ یہ الفاظ: (قال رسول اللهﷺ قال الله تعالیٰ؛ وَ مَنْ أظلم الخ) ابن فضیل کی روایت میں اس کا نحو ہے۔ (کخلقی) یہ تشبیہ صرف فعلِ صورت

میں ہے نہ کہ ہر اعتبار سے! بقول ابن بطال ابو ہریرہ سمجھے کہ تصویر ہر اسے متناول ہے جس کا سایہ ہو اور اسے بھی جس کا سایہ نہ ہو تبھی دیواروں میں بنائے جانے والے نقوش کا انکار و رد کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ عمومِ لفظ کے مدنظر ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ صرف انہی پر مقصور ہو جن کے لئے سایہ ہوتا ہے (خلقی) کے لفظ کی جہت سے کیونکہ اس کی مخترع خلق دیوار میں صورت نہیں بلکہ وہ تو تام اور مکمل خلق ہے لیکن بقیہ حدیث ہر شیٔ کی تصویر سے تعمیمِ زجر کو مقتضی ہے یہ اس کا جملہ: (فليخلقوا حبةً وليخلقوا ذرة) اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ مراد ایجادِ حبہ ہے یعنی حقیقی نہ کہ اس کی تصویر، ابن فضیل کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (و ليخلقوا شعرة) حبہ سے مراد (حبة القمح) گندم کا دانہ ہے ذکرِ شعیر کے قرینہ سے (مگر یہ شعیر تو نہیں بلکہ: شعرۃ ہے یعنی بال) ذرۃ سے مراد نملہ (چیونٹی) ہے، مراد ان کی تعجیز ہے انہیں حیوان تخلیق کرنے کا مکلف بنا کے جو کہ اشد ہے اور کبھی جمادات میں سے کچھ تخلیق کرنے کا مکلف بنا کر جو نسبۃً آسان ہے اس کے باوجود اس کی قدرت نہ پائیں گے۔

(فغسل يديه الخ) اس روایت میں اختصار ہے جس کا بیان جریر کی روایت میں ہے جسے اسماعیلی نے نقل کیا، ان کے ہاں وضوء کا قصہ اس قصۂ مصور پر مقدم ہے مسلم نے یہاں وضوء کا قصہ ذکر ہی نہیں کیا۔ (منتهى الحلية) جریر کی روایت میں ہے: (إنه منتهىٰ الحلية) گویا وہ کتاب الطہارۃ میں وضوء کے ضمن میں غرہ اور تحجیل کی فضیلت بارے گزری حدیث کی طرف اشارہ کرتے تھے ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں: (تَبلُغُ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء) اسکی شرح گزر چکی، تصویر بنانے کی بابت زجر اور حضرت ابو ہریرہ کے وضوء کے اس ذکر کے درمیان مناسبت نہیں، ابو زرعہ کا مقصد اپنے مشاہدہ وسماع کی بابت خبر دینا ہے۔

- 91باب مَا وُطِءَ مِنَ التَّصَاوِيرِ (وہ تصاویر جنہیں روندا جاتا ہے)

یعنی کیا اس میں رخصت ہے؟

- 5954حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ - وَمَا بِالْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ أَفْضَلُ مِنْهُ -قَالَ سَمِعْتُ أَبِى قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَقَدْ سَتَرْتُ بِقِرَامٍ لِى عَلَى سَهْوَةٍ لِى فِيهَا تَمَاثِيلُ فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللَّهِ قَالَتْ فَجَعَلْنَاهُ وِسَادَةً أَوْ وِسَادَتَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۷۰) .أطرافه 2479، 5955، - 6109

شیخ بخاری علی بن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں قاسم سے مراد ابن محمد بن ابو بکر صدیق اکبر ہیں۔ (من سفر) بیہقی کی روایت میں ہے کہ یہ غزوہ تبوک کا سفر تھا ابو داؤد اور نسائی کی ایک روایت میں شک کے ساتھ مذکور ہے کہ تبوک یا خیبر کا سفر تھا۔ (بقرام) قاف کی زیر اور راء کی تخفیف کے ساتھ، ایسا پردہ جس میں رقم ونقش ہو بعض نے کہا ملون (یعنی رنگی برنگی) اون سے بنا کپڑا جو ہودج میں بچھایا جاتا تھا یا ڈھانپنے اور پردہ بنانے کے کام آتا تھا۔ (على سهوة) جانبِ بیت کی صفت ہے بعض نے کوۃ (یعنی طاقچہ) مراد لیا

بعض نے کہا: رف (یعنی الماری نما) مراد ہے بعض نے کہا چار یا تین لکڑیوں (یعنی ٹانگوں پر) ایستادہ (کوئی الماری یا میزنما) جس پر سامان وغیرہ رکھا جاتا ہے بعض نے یہ معنی کیا کہ گھر کے اندر چھوٹی سی دیوار تعمیر کر لینا (یعنی سٹور وغیرہ بنانے کیلئے) اس طور کہ باقی دیواریں مع چھت کے اس سے اوپر ہوں تو جو اس قسم کا (سٹور وغیرہ) گھر کے وسط میں ہو وہ سہوہ اور جو اس کے اندرون میں ہو وہ مجذع کہلاتا ہے بعض نے کہا: (دخلة في ناحية البيت) (یعنی گھر کے اندر کوئی خفیہ خانہ وغیرہ) بعض نے کہا: (بيت صعير منحدر في الأرض و سمكه مرتفع من الأرض كالخزانة الصغيرة) (یعنی زمین دوز سٹور نما کوئی خانہ سا جس کی چھت سطحِ زمین سے اوپر ہو) ابو عبید نے اس آخری کو ترجیح دی، اس کے اور سابق الذکر کے مابین مخالفت نہیں بقول ابن حجر باب کی دوسری روایتِ عائشہ میں ہے کہ انہوں نے اسے دروازے پر لٹکایا ہوا تھا یہی مسلم کی زید بن خالد جہنی عن عائشہ کی روایت میں ہے تو اس سے تعین ہوا کہ سہوہ سے مراد چھوٹا سا گھر (یعنی سٹور نما) جس کے دروازے پر یہ پردہ بنا کر لٹکایا ہوا تھا۔

(فيه تماثيل) تمثال کی جمع، شئ مصور، اس امر سے اعم ہے کہ شاخص (یعنی ابھری ہوئی) ہو یا نقش ہو یا رنگوں کے ساتھ بنائی گئی ہو یا کپڑے میں کاڑھی گئی ہو! مسلم کے ہاں بکیر بن اشج عن عبد الرحمٰن کی روایت میں ہے حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ انہوں نے ایک پردہ لٹکایا جس میں تصاویر تھیں۔ (يضاهون الخ) مسلم کی زہری عن قاسم کی روایت میں ہے: (الذين يشبهون بخلق الله)۔

(فجعلناه وسادة الخ) یہ روایت المظالم میں عبید اللہ عمری عن عبد الرحمٰن بن قاسم سے اسی سند کے ساتھ گزری اس میں تھا کہتی ہیں میں نے اس سے دو نمرقہ (چھوٹے تکیے) بنا کر گھر میں رکھ دئے آپ ان پر تشریف فرما ہوتے تھے مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عبید اللہ سے یہ الفاظ مذکور ہیں: (فأخذته فجعلته مرفقتين فكان يرتفق بهما في البيت) نمرقہ کا ضبط اگلے باب میں ذکر ہوگا، مسلم کی بکیر بن اشج سے روایت میں ہے کہ دو تکیے بنالئے! حاضرینِ مجلس میں سے ایک شخص نے کہا جسے ربیعہ بن عطاء کہتے ہیں کیا آپ نے ابو محمد یعنی قاسم بن محمد، سے یہ نہیں سنا کہ حضرت عائشہ نے بتلایا نبی اکرم ان پر ٹیک لگا کر بیٹھا کرتے تھے؟ عبد الرحمٰن نے کہا نہیں، وہ بولے لیکن میں نے یہ سنا ہے۔

- 5955 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَعَلَّقْتُ دُرْنُوكًا فِيهِ تَمَاثِيلُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَنْزِعَهُ فَنَزَعْتُهُ

(سابقہ) أطرافه 2479، 5954، - 6109

- 5956 وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

أطرافه 250، 261، 263، 273، 299، - 7339.

عبد اللہ بن داؤد سے مراد خُریبی ہیں جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں۔ (درنوكا) دال کی پیش کے ساتھ، مسلم نے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے (على بابي) کا اضافہ بھی کیا، درنوک میں نون کی جگہ میم کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے بقول خطابی ایسا موٹا کپڑا جس کے رویں ہوں جو بچھانے اور بطور پردہ لٹکانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ (فيه تماثيل) ابو اسامہ کی روایت میں ہے کہ پروں والے

گھوڑوں کی یہ تصاویر تھیں، اس حدیث سے ایسی تصاویر کے جوازِ اتخاذ پر استدلال کیا گیا جن کا سایہ نہ ہو پھر اس کے ساتھ ساتھ روندی جانے والی یا کوئی دیگر حقیرانہ استعمال مثلا تکئے، میں ہوں، نووی لکھتے ہیں یہی صحابہ وتابعین کے جمہور علماء کا قول ہے ثوری، مالک، ابو حنیفہ اور شافعی نے بھی یہی موقف اختیار کیا، اس ضمن میں سایہ والی اور بغیر سایہ والی ہونے کا کوئی تفرقہ نہیں اگر یہ دیوار میں معلق ہیں (جیسے پیر پرست حضرات بزرگوں اور پیروں کی تصاویر گھروں اور دکانوں میں لٹکاتے ہیں) یا لباس میں بنی ہیں یا عمامہ میں یا اس قسم کی دیگر اشیاء میں جہاں یہ ممتہن (یعنی ٹھہرانہ استعمال میں) شمار نہیں ہوتیں تو یہ حرام ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہوں نے یہ جو کچھ نقل کیا ان پر چند مواخذات ہیں مثلا یہ کہ مالکیہ کے ابن عربی نے نقل کیا کہ اگر تصویر ایسی ہے کہ اس کا سایہ ہے تو یہ بالاجماع حرام ہے چاہے ممتہن ہو یا نہ ہو، اس اجماع کا محل لڑکیوں بالیوں کے کھیلنے اور شغل میلے کا غیر جیسا کہ باب (من صور صورۃ) میں ذکر کروں گا، قرطبی نے المفہم میں ان تصاویر کی بابت جنہیں فخار (یعنی ٹھیکری مٹی) سے بنایا جاتا ہے، دو اقوال نقل کئے ان کا اظہر منع ہونا ہے بقول ابن حجر کیا اسی کے ساتھ ملتحق ہے وہ حلوی (فتح میں یہی لفظ ہے شائد یہ حلی یعنی زیورات، نہ ہو، حلوی کا معنی تو شیرینی ہے) جو فخار کے ساتھ یا بلعب البنات (یعنی لڑکیوں کی کھیل کود کی اشیاء کے بطور) تیار کیا جاتا ہے؟ یہ مقامِ تامل ہے ابن عربی نے اس رائے کو صحیح قرار دیا کہ وہ صورت جس کا سایہ نہیں اگر اپنی ہیئت پر باقی رہے تو یہ حرام ہے چاہے (استعمال کے لحاظ سے) ان میں سے ہو جو ممتہن ہیں یا نہیں! ہاں اگر ان کا سر کاٹ دیا جائے یا ہیئت بدل دی جائے تو جائز ہے یہی مذہب زہری سے منقول ہے نووی نے بھی اسے قوی قرار دیا، حدیث نمرقہ یعنی جو آمدہ باب میں آرہی ہے اس کی شاہد بن سکتی ہے اس کی بحث وہیں ہوگی، انہی مواخذات میں سے یہ کہ امام الحرمین نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ جو حضرات ان تصاویر کی بابت جن کا سایہ نہیں، رخصت دیتے ہیں جب وہ پردے یا تکیہ پر بنی ہوں البتہ دیوار یا چھت پر بنوانا ممنوع ہے اس میں علت یہ ہے کہ اس طرح وہ مرتفع ہوں گی اور ہیئتِ امتہان سے خارج ہو جائیں گی بخلاف ایسے کپڑے کے جس میں تصاویر بنی ہوں کیونکہ وہ ممتہن ہوتا رہتا ہے، مختصر مزنی کی یہ عبارت اس کی مساعد ہے: (صورۃ ذات روح إن کانت منصوبۃ) (یعنی ذی روح کی تصویر اگر وہ۔ دیوار وغیرہ میں۔ نصب ہو) رافعی نے جمہور سے نقل کیا کہ جب تصویر کا سر کاٹ دیا جائے یا اس پر سیاہی پھیر دی جائے تو مانع مرتفع ہو جائے گا، متولی تتمہ میں لکھتے ہیں کوئی فرق نہیں

ان مواخذات میں سے یہ بھی کہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کپڑے میں بنی تصویر کا جواز ہے اگرچہ معلق ہی کیوں نہ ہو، ان کی بنائے استدلال ابوطلحہ کی روایت میں جو مذکور ہے لیکن اگر اسے دیوار کا پردہ بنا دیا جائے تب ان کے ہاں یہ منع ہے، نووی کہتے ہیں بعض سلف یہ رائے رکھتے ہیں کہ ممنوع وہ جس کا سایہ ہو، دیگر کا مطلقا اتخاذ جائز ہے، یہ باطل مذہب ہے جس ستر کا نبی اکرم نے انکار کیا اس میں بلا شک بلا سایہ والی تصاویر تھیں اس کے باوجود اسے اتار دینے کا حکم دیا بقول ابن حجر یہ مذکورہ مذہب ابن ابوشیبہ نے صحیح سند کے ساتھ قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے، ابن عون سے منقول کیا کہ میں قاسم بن محمد کے ہاں گیا جو بالائی مکہ اپنے گھر میں تھے تو ان کے گھر میں ایک حجلۃ (حجلہ اس پردے کو کہتے ہیں جو دلہن کیلئے تیار کیا جائے جسے اردو میں حجلہ عروسی) دیکھا جس میں قندس (ایک آبی جانور جسکی دم چوڑی ہوتی ہے اور اسکا رنگ سیاہی مائل سرخ ہوتا ہے) اور عنقاء (ایک فرضی پرندہ) کی تصاویر بنی ہوئی تھیں، تو ان کا اس مذہب کو باطل

مذہب کہنا محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے انہوں نے اس ضمن میں آپ کے قول: (إلا رقما في ثوب) کے عموم سے تمسک کیا ہو، یہ اس امر سے اعم ہے کہ (یہ کپڑا) معلق ہو یا مفروش ہو گویا انہوں نے حضرت عائشہ کے اس سترِ مذکور کے لٹکا لینے سے نبی اکرم کی ممانعت و انکار کو مرکب بنالیا اس امر سے کہ ایک تو اس میں تصاویر تھیں اور دوم وہ دیوار کا ساتر تھا، اس کی تائید مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں وارد الفاظ سے ہوتی ہے چنانچہ سعید بن یسار عن زید بن خالد جہنی سے روایت کیا کہتے ہیں میں حضرت عائشہ کے ہاں گیا تو حدیثِ باب کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (فجذبه حتى هتكه و قال إن الله لم يأمرنا أنْ نَكْسُوَ الحجارةَ و الطين) (یعنی اسے کھینچ ڈالا اور فرمایا اللہ نے ہمیں پتھروں اور مٹی کو لباس پہنانے کا حکم نہیں دیا) کہتی ہیں ہم نے اس سے دو تکیے بنا لئے، اس سے دلالت ملی کہ آپ نے مکروہ سمجھا کہ تصاویر والے کپڑے کے ساتھ دیوار کو مستور کیا جائے تو ثوبِ ممتہن (یعنی جسے فرش پر بچھا دیا جائے یا اس قسم کا کوئی اور حقیرانہ استعمال) اسکے مساوی نہیں چاہے اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں، اسی طرح ایسا کپڑا جس کے ساتھ دیواروں کو مستور نہیں کیا جاتا، قاسم بن محمد یکے از فقہائے مدینہ اور اپنے زمانہ کے افاضل میں سے تھے وہی حدیثِ نمرقہ کے راوی ہیں اگر وہ حجلہ کی مثل میں رخصت نہ سمجھتے ہوتے تو اس کا استعمال جائز نہ سمجھتے البتہ اس ضمن میں وارد مختلف احادیث کے مابین تطبیق سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ مرجوح مذہب ہے اور اس بابت رخصت انہی کی جو ممتہَن ہیں نہ کہ جو منصوب ہیں، ابن ابی شیبہ نے ایوب عن عکرمہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں (سلف) کہا کرتے تھے کہ بچھونوں اور تکیوں میں تصاویر کا ہونا جنہیں روندا جاتا ہے ان کی ذلت واہانت کے مترادف ہے (لہذا جائز ہے)، عاصم عن عکرمہ سے ناقل ہیں کہ منصوب تماثیل کو برا سمجھتے اور جنہیں اقدام روندتے ہوں ان میں حرج خیال نہ کرتے ابن سیرین، سالم بن عبداللہ، عکرمہ بن خالد اور سعید بن جبیر سے الگ الگ نقل کیا کہ موطوءَہ (یعنی جنہیں روندا جائے) تصاویر میں کوئی حرج نہیں عروہ سے نقل کیا کہ وہ ایسے تکیوں پر ٹیک لگاتے تھے جن میں پرندوں اور آدمیوں کی تصاویر بنی ہوتیں۔

(و كنت أغتسل الخ) حدیثِ تصویر کے آخر میں اسے ذکر کیا یہ دراصل ایک دوسری مستقل حدیث ہے جو مفرداً کتاب الطہارۃ میں ایک اور سند کے ساتھ زہری عن عروہ سے گزری ہے اسے صفۃ الغسل میں حدیثِ عائشہ کے عقب میں عبداللہ بن مبارک عن ہشام بن عروہ سے تخریج کیا وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی گویا بخاری نے اسی صورت پر اس حدیث کا سماع کیا تو جسے سنا تھا ویسے ہی وارد کر دیا، اسے اس لئے بھی نظر انداز کر دیا جائے گا کہ متن قصیر ہے حالانکہ ان کی اکثر عادت یہ ہے کہ متن میں اختصار واقتصار کا تصرف کر لیتے ہیں، کرمانی کے بقول محتمل ہے کہ درموک غسل خانہ کے دروازے میں ہو (بظاہر یہی لگتا ہے کہ گھر میں بنے غسل خانہ کے دروازے پر اس پردہ کو لٹکا دیا ہوگا، شائد اس عبارت کے ایراد سے بخاری یہی اشارہ دے رہے ہیں) یا مقتضائے حال تھا کہ ذکرِ اغتسال ہوتا، کسی سوال کے مدنظر یا کسی اور وجہ سے۔

علامہ انور باب (ما وطئ من التصاوير) کے تحت لکھتے ہیں اس کا حاصل یہ کہ یہ تصاویر ممتہنہ ہیں، جانو کہ تصویر سازی یعنی جاندار کی، مطلقا حرام ہے چھوٹی ہو بڑی ہو مجسم ہو مسطح ہو ممتہَن ہو یا موقر ہو، کلام نفسِ تصویر یعنی صورۃ (بنی ہوئی تصویر) کی بابت ہو رہی ہے تو صغیرہ وہ تصاویر قرار پائیں گی جن کے اعضاء ناظر کیلئے ظاہر نہیں وگرنہ وہ کبیرہ ہیں، (قرام) (اردو میں لکھا): پتلی چادر (صهوة) طاق، (فجعلناه وسادتين) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ سے بھی مسئلہ منقح نہیں ہوگا کیونکہ صدرِ حدیث دال ہے کہ اباحت

لأجل الهتك ہے اوراس کا آخر یہ دلالت کرتا ہے کہ اباحت اس وجہ سے کہ یہ ممتہنہ تھیں کیونکہ اس کے دو تکیے بنا لینے سے ان تصاویر کے انشقاق پر بھی کوئی دلیل نہیں۔

- 92 باب مَنْ كَرِهَ الْقُعُودَ عَلَى الصُّورَةِ (تصویر پر بیٹھنے کی کراہت)

یعنی اگر چہ ایسی ہو جنہیں روندا جاتا ہے۔

- 5957حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَقُلْتُ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مِمَّا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا هَذِهِ النُّمْرُقَةُ قُلْتُ لِتَجْلِسَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۸۷) .أطرافه 2105، 3224، 5181، 5961، - 7557

(نمرقة) نونِ مفتوح، سکونِ میم اور ضمِ راء کے ساتھ اس کے بعد قاف، قزاز وغیرہ کا یہی ضبط ہے ابن سکیت نے نون کی پیش اور زیر اور راء کی بھی زیر کے ساتھ ضبط کیا یہ بھی کہا گیا ہے کہ نون میں تینوں حرکات جائز ہیں جبکہ راء جزماً مضموم ہے، اسکی جمع نمارق ہے وہ تکیے جو ساتھ ساتھ صف کی شکل میں رکھے گئے ہوں، بعض نے کہا وہ وسادہ جس پر بیٹھے (یعنی گدی)۔

(فلم يدخل) مالک کی روایت میں مزید ہے کہ چہرۂ اقدس پر ناگواری کے تاثرات دیکھے۔ (أتوب الخ) اس سے مستفاد ہوا کہ اجمالاً تمام گناہوں سے توبہ کرنا جائز ہے خواہ تائب کے ذہن میں کسی خاص گناہ سے توبہ کی نیت نہ بھی ہو۔ (ما هذه الخ) روایتِ مالک میں ہے: (ما بال هذه)۔ (قلت لتجلس) مالک کی روایت میں ہے کہ عرض کی اسے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر تشریف فرما ہوں۔ (و توسدها) اصل میں (تتوسد) ہے۔ (إن أصحاب ا لخ) اس کے جملہ: (إن الملائكة لا تدخل الخ) سے ترجمہ کی مطابقت ہے، پہلے جملہ کو مقدم رکھا تاکہ اتخاذِ صور سے زجر میں تاکید ہو کیونکہ وعید اگر صانع کیلئے حاصل ہے تو مستعمل کیلئے بھی ہے کیونکہ استعمال کیلئے ہی چیزیں بنائی جاتی ہیں تو صانع متسبب اور مستعمل مباشر ہے تو یہی اولیٰ بالوعید ہے اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ تحریم کے ضمن میں اس امر میں کوئی فرق نہیں کہ تصاویر کا سایہ ہو یا نہیں یا یہ کہ مدہونہ ہے یا منقوشہ یا منقورہ (کھدوائی ہوئی) یا منسوجہ (کاڑھی گئی) برخلاف بعض کے جنہوں نے منسوج تصاویر کا استثناء کیا اور دعوی کیا کہ یہ تصویر نہ کہلائے گی، بظاہر حضرت عائشہ کی یہ اور سابقہ حدیثیں باہم متعارض ہیں کیونکہ سابق الذکر دال ہے کہ آپ نے ایسا ستر استعمال کیا ہے جس میں تصویر تھی اس کے قطع کر کے وسادہ بنائے جانے کے بعد جبکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ اصلاً ہی اس کا استعمال نہیں کیا، مصنف نے دونوں کے مابین اس تطبیق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موطوءہ تصاویر کے جوازِ اتخاذ سے تصویر پر بیٹھنے کا جواز لازم نہیں تو ممکن ہے ایسا وسادہ استعمال کیا ہو جس میں تصاویر نہ تھیں (یعنی تصاویر والا حصہ اند کی جانب کر کے وسادہ بنایا گیا ہو یا اسے بالکل الگ کر کے) یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے بیٹھنے اور ٹیک لگانے کا تفرقہ کیا ہو مگر یہ بعید ہے، یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ جب اس کپڑے کو پھاڑا گیا تو مثلاً تصویر بھی درمیان سے کٹ گئی اس

کی سابقہ ہیئت اب ختم ہوگئی تھی، اس تطبیق کی تائید نقضِ تصاویر بارے سابق الذکر حدیث کرتی ہے اسی طرح اصحابِ سنن کی تخریج کردہ حدیثِ ابو ہریرہ جس کا ذکر آمدہ باب میں آئے گا، داؤدی نے ایک اور تطبیق پیش کرتے ہوئے دعوی کیا کہ حدیثِ باب رخصت پر دال اور سب دیگر احادیث کی ناسخ ہے اس بات سے حجت لی کہ یہ خبر ہے اور خبر منسوخ نہیں ہوسکتی، ناسخ البتہ بن سکتی ہے بقول ابن حجر نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا جب تطبیق ممکن ہے تو نسخ کا دعویٰ قابلِ التفات نہیں، خبر کے نسخ کے عدم جواز کا جو دعوی کیا ابن تین نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب خبر کے ساتھ امر مقرون ہوتو اس میں دخولِ نسخ کا جواز ہے۔

- 5958حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ قَالَ بُسْرٌ ثُمَّ اشْتَكَى زَيْدٌ فَعُدْنَاهُ فَإِذَا عَلَى بَابِهِ سِتْرٌ فِيهِ صُورَةٌ فَقُلْتُ لِعُبَيْدِ اللَّهِ رَبِيبِ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَلَمْ يُخْبِرْنَا زَيْدٌ عَنِ الصُّوَرِ يَوْمَ الأَوَّلِ فَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَسْمَعْهُ حِينَ قَالَ إِلاَّ رَقْمًا فِي ثَوْبٍ

.أطرافه 3225، 3226، 3322، 4002، - 5949۔

5958 -وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو هُوَ ابْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ بُكَيْرٌ حَدَّثَهُ بُسْرٌ حَدَّثَهُ زَيْدٌ حَدَّثَهُ أَبُو طَلْحَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوطلحہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، بسر کہتے ہیں ایک دفعہ زید بیمار ہوئے ہم انکی عیادت کو گئے تو دیکھا انکے گھر کے دروازے پر پردہ لٹکا ہے جس میں تصویر ہے، تو میں عبید اللہ جو ام المؤمنین میمونہؓ کے لے پالک تھے، سے کہا کیا زید نے ہمیں تصاویر کی بابت حدیث نہ سنائی تھی؟ تو انہوں نے کہا کیا ان کی یہ بات نہ سنی تھی کہ مگر کپڑے میں بنی مورت۔

(عن بكير) نسائی کی عیسی بن حماد عن لیث سے روایت میں صیغۂ تحدیث ہے اور نسبت بھی ذکر کی: (بكير بن عبد الله بن الأشج) احمد کے ہاں بھی حجاج بن محمد اور ہاشم بن قاسم عن لیث سے یہی ہے، زید بن خالد جہنی مشہور صحابی ہیں، عمرو کی روایت میں مزید ہے کہ زید بن خالد جہنی نے انہیں جب یہ حدیث بیان کی ان کے ساتھ عبید اللہ خولانی ام المؤمنین میمونہ کے ربیب بھی تھے۔ (أبی طلحة) یعنی زید بن سہل انصاری (حضرت انس کے سوتیلے والد) سند میں دو تابعی اور دو ہی صحابی ہیں، بسر کی عبید اللہ سے زیادت والی آمدہ روایت میں تین تابعی ہوں گے جو سب مدنی ہیں، عمرو بن حارث کی روایت میں ابوطلحہ کی نسبت صیغۂ تحدیث ہے۔ (فيه صورة) کریمہ وغیرہا کے ہاں یہی ہے ابو ذر کی سوائے مستملی کے اپنے مشائخ سے روایتِ صحیح میں (صور) یعنی جمع کا لفظ ہے اسی طرح اس جملہ میں بھی: (على بابه ستر فيه صورة)، عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (فإذا نحن في بيته بستر فيه تصاوير) اس سے ابوذر کے نسخہ کی تقویت ملی۔

(فقلت لعبيد الله الخ) جو ان کے ساتھ تھے جیسا کہ روایتِ عمرو نے تبیین کی، یہ عبید اللہ بن اسود ہیں ابن اسد بھی کہا

گیا ہے ربیبِ میمونہ کہا جاتا تھا کیونکہ ام المومنین نے ان کی پرورش کی، یہ ان کے موالی میں سے تھے بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلاۃ میں حضرت عثمان سے گزری ہے۔ (یوم الأول) نسخۂ کشمیہنی میں (یوم أول) ہے۔ (و قال ابن وهب الخ) پہلے گزرا کہ یہ بدء الخلق میں موصول ہے اس روایت میں فائدۂ زیادہ کی تبیین بھی کر دی نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ بسر بن سعید عن عبیدہ بن سفیان سے روایت میں ہے کہ میں اور ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن زید بن خالد کی عیادت کرنے گئے ان کے ہاں دو نمرقہ پائیں جن میں تصاویر بنی تھیں ابو سلمہ نے کہا: (أليس حدثتنا الخ) تو یہی حدیث ذکر کی زید نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا (کہ ساتھ ہی فرمایا تھا): (إلا رقما في ثوب) نووی کہتے ہیں ان احادیث کے درمیان تطبیق یہ دی جائے گی کہ رقم فی ثوب کے استثناء سے مراد ایسی تصاویر کا ہونا جو جانداروں کی نہیں مثلا درختوں وغیرہ کی تصاویر اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نہی سے قبل کا واقعہ ہو جیسا کہ حدیثِ ابو ہریرہ اس پر دال ہے جسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اگلے باب میں اس کا ذکر آرہا ہے

ابن عربی لکھتے ہیں تصاویر کی بابت بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اگر یہ ذی اجسام ہیں تو بالاجماع حرام ہیں اگر (رقماً) ہیں تو اس بابت چار اقوال ہیں اول: ممنوع ہونا حتی کہ رقم بھی، دوم: مطلقا جواز، اس حدیث کے ظاہرِ قول (إلا رقما الخ) کی بنا پر، سوم: اگر تصویر کی ہیئت باقی اور شکل قائم ہے تب حرام ہے لیکن اگر (مثلا) سر کاٹ دیا یا اجزاء متفرق کر دیے تو جائز ہے بقول ان کے یہی اصح ہے، چہارم: اگر (مما يُمتَهن) ہے (یعنی زمین پر بچھی ہوئی کہ قدموں تلے آتی ہو یا کوئی اور اسطرح کا استعمال) تو جائز ہے اگر لٹکی ہوئی ہے تو حرام ہے (اسی سے کہا جا سکتا ہے کہ تصاویر پر مشتمل البم گھر میں رکھنا منع نہ سمجھا جائے البتہ مثلا فریم کروا کر دیوار پر ٹانگ لینا حرام ہے)۔

علامہ انور باب (من كره القعود على الصور) کے تحت لکھتے ہیں اولا اس پر (بما وطئ الخ) کے الفاظ سے ترجمہ قائم کیا اور موطوءۃ تصاویر کے جواز کا اشارہ دیا پھر اس پر کراہتِ قعود کا ترجمہ قائم کیا، یہ مطلقا عدم جواز پر دال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ قولِ عائشہ: (فجعلناه وسادتين) اس امر پر دال ہے کہ تصاویر جب ممتہنہ ہوں گی اور روندی جائیں گی (یا بالفاظِ دیگر ان کا امتہان یہی ہے کہ روندی جائیں) تو جائز ہے کہ نبی اکرم کے فرمان: (إن أصحاب هذه الصور الخ) کا ظاہر مطلقا عدم جواز پر دال ہے یعنی چاہے اگر چہ ممتہنہ ہوں کیونکہ یہ بات آپ نے حضرت عائشہ کے یہ بتلانے کہ اسے میں نے آپ کے بیٹھنے کیلئے خریدا ہے گویا برائے امتہان، کے جواب میں کہی تھی گویا اس کے باوجود آپ نے منع کر دیا، جب بخاری کو تطبیق کی کوئی راہ نہ سمجھائی تو اولا جواز کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور ثانیا کراہت کے ساتھ کیونکہ معاملہ ان کے ہاں غیر منفصل ہے، دوسرا ترجمہ یہ اشارہ دینے کیلئے باندھا کہ اگر کوئی کراہتِ قعود کے پیش نظر مطلقا عدم جواز کی رائے اختیار کرے تو اس کے لئے بھی کوئی مساغ (یعنی جواز) ہو اگرچہ یہ ان کا مختار (مذہب) نہیں تبھی آغاز کراہت کے ذکر سے کیا یا کہا جائے کہ انہوں نے وطء اور جلوس کے مابین تفرقہ کیا ہے، دَوس اور وطء میں ان تصاویر کا امتہان ہے لہذا جواز ہے بخلاف ان پر جلوس کے کہ یہ وطء سے اخف ہے لہذا جائز نہیں، یا یہ کہا جائے کہ یہ دو واقعے ہیں مگر یہ بعید ہے کیونکہ نہایت مستبعد ہے کہ نبی اکرم نے کوئی معاملہ نہایت مکروہ سمجھا پھر حضرت عائشہ نے دوبارہ وہی کیا لہذا لازم ہے کہ اسے ایک واقعہ ہی قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں حضرت عائشہ نے جب کہا میں نے اسے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر فروکش ہوا کریں تو نبی اکرم مسئلۂ تصاویر سے مسئلۂ عملِ تصویر (یعنی تصویر سازی) کی طرف منتقل ہوئے یہ اس لئے کہ اگر آپ اس پر خاموش رہتے تو کوئی توہم

کرسکتا تھا کہ یہ تصاویر اگر جائز ہیں تو شائد ان کا بنانا بھی جائز ہے اور بلا شبہ مقامِ نبی کے لائق ہی یہی ہے کہ وہ اس قسم کے اوہام کو دور کرے تا کہ یہ اوہام اغلاط تک مُفضی نہ ہوں تو متنبہ فرمایا کہ اگر چہ یہ تصاویر اپنے ممتہن ہونے کے باعث جائز ہیں لیکن ان کا بنانا حرام ہے جیسے ان کا وہ جو ممتہن نہیں ! دیکھتے نہیں آپ نے اصحابِ صور کا تو ذکر کیا مگر ان تصاویر کی بابت کچھ نہیں فرمایا لیکن مصورین کیلئے وعید کا ذکر کیا جہاں تک آپ کا یہ فرمان کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصاویر ہوں، تو یہ ان معین تصاویر بارے حکم نہیں بلکہ جنسِ تصاویر کی بابت حکم ہے اگر چہ اس فرد میں اس کا تحقق نہ تھا پھر تم جانتے ہو کہ ہمارے ہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے محمد کی کلام اس کی مشعر ہے، ان بعض تفاصیل کی طرف نسائی کی جلد دوم صفحہ ۳۰۱ میں باب التصاویر کے تحت نقل کردہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث اشارہ کرتی ہے جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے نبی اکرم کے پاس آنے کی اجازت مانگی آپ نے کہا آجاؤ کہنے لگے کیسے آؤں اور آپ کے گھر میں پردہ ہے جس میں تصاویر بنی ہیں، یا تو آپ ان کے سر کاٹ دیں یا پھر اس کا بچھونا بنالیں جسے روندیں، اس میں دلیل ہے کہ اگر تصاویر کے سر کاٹ دئے جائیں تو پھر وہ ایسی جیسے درختوں کی ہوں یا ایک صورت یہ ہے کہ انہیں بچھالیا جائے تب کوئی حرج نہ ہوگا، اگر چہ بخاری کی حدیث مطلقا عدم جواز کی موہم ہے، ہم نے اس کی توجیہہ ذکر کردی

(إلا رقما في ثوب) کے تحت لکھتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ تصاویر اگر منقوش ہوں تو جائز ہیں اور ان میں سے حرام نہیں مگر مجسمے حالانکہ یہ ایسے نہیں تو ضروری تھا کہ حدیث کے تمام قطعات اس باب میں جمع کر دئے جاتے تا کہ پوری طرح مسئلہ سامنے آئے بعض پر اقتصار قصور ہے، نسائی کے ہاں مذکور ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبریل نے آنے کا وعدہ کیا ہوا تھا پھر وعدہ کے مطابق نہیں آئے اور عذر یہ بیان کیا کہ گھر میں کتے کا پلا تھا (نبی اکرم کو اس کا علم نہ تھا) آپ نے (جب انہوں نے بتلایا) اس کے اخراج اور اس جگہ پانی بہانے کا حکم دیا، مالکیہ نے اس رشّ (یعنی پانی بہانا) کا سب مشکوک نجاسات میں اعتبار کیا ہے ان کے ہاں اس میں حکم یہ ہے کہ پانی بہا دیا جائے ہاں اگر یقینی طور سے معلوم ہو کہ یہ جگہ نجس ہوگئی ہے تو دھویا جائے باقی سب ائمہ کی رائے اس کے برخلاف ہے، اس میں تصویر بارے بھی ایک روایت ہے۔

- 93باب كَرَاهِيَةِ الصَّلاَةِ فِي التَّصَاوِيرِ (تصاویر والی جگہ نماز پڑھنے کی کراہت)

- 5959 حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ قِرَامٌ لِعَائِشَةَ سَتَرَتْ بِهِ جَانِبَ بَيْتِهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَمِيطِي عَنِّي فَإِنَّهُ لاَ تَزَالُ تَصَاوِيرُهُ تَعْرِضُ لِي فِي صَلاَتِي .طرفه - 374

ترجمہ: راوی نے بیان کیا کہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک پردہ تھا جسے گھر کی ایک جانب پہ لٹکایا ہوا تھا تو نبی پاک نے ان سے کہا اسے مجھ سے الگ کردو کہ نماز میں یہ سامنے ہوتی رہیں۔

عبدالوارث سے مراد ابن سعید ہیں، سب راوی بصری ہیں۔ (تعرض) یعنی ان پر نظر پڑ جاتی جو مجھے مشغول کرتیں، مسلم کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ انہوں نے ایک تصاویر والا کپڑا سہوہ (یعنی طاقچہ) کی جانب پھیلایا ہوا تھا جو نبی اکرم کے قبلہ کی جانب تھا تو

مجھے ارشاد کیا کہ اسے ہٹا دوں، حدیث سے ترجمہ مستنبط کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ اگر تصاویر نمازی کو مشغول کرنے والی ہوں یعنی اگر اس کے سامنے کی جہت میں ہیں (اور اتنی واضح اور بڑی ہیں کہ مشغولیت کا باعث بنیں) اور وہ اسے پہنے ہوئے ہے بلکہ حالتِ لُبس اشد ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (ترجمہ میں) (فی) بمعنی (إلی) ہو، جس سے مطابقت حاصل ہو جائے گی جو لائق بالمراد ہے (حدیث کا مضمون بھی یہی ہے) اس مسئلہ میں اختلاف ہے حنفیہ سے منقول ہے کہ اگر سامنے تصویر ہو تو نماز ادا کرنا مکروہ نہیں بشرطیکہ چھوٹی ہے یا سر کٹا ہوا ہے، اس حدیث اور نمرقہ والی حدیثِ عائشہ کے مابین تطبیق دینا مشکل ہوا کیونکہ وہ اس بات پر دال تھی کہ نبی اکرم اصلاً ہی داخل نہ ہوئے تھے جب تک تصاویر والا پردہ اتار نہ دیا گیا اور یہ اس امر پر دال ہے کہ نبی اکرم نے تصاویر والے کپڑے کی موجودی میں نماز بھی ادا کی اور وہ سامنے لٹکایا ہوا تھا پھر فراغت کے بعد اس وجہ سے کہ اس کی تصاویر نماز کے خشوع وخضوع میں حارج ہوتی ہیں، اتار دینے کا حکم دیا، ان کے تصاویر ہونے کی جہت سے تعرض نہیں فرمایا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اول تصاویر ذی ارواح کی تھیں اور یہ دیگر کی تھیں۔

94 - باب لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ

(رحمت کے فرشتے تصاویر والے گھر میں داخل نہیں ہوتے)

صورہ سے کیا مراد ہے اس بارے باب (التصاویر) میں بحث گزری المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں فرشتوں کے تصویروں والے گھروں میں عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ اس جہت سے وہ کفار (کے گھروں) سے مشابہ ہیں کیونکہ وہ اپنے گھروں میں تصاویر کا اتخاذ اور ان کی تعظیم کرتے ہیں تو فرشتوں نے اس وجہ سے ہجران کرتے ہوئے عدم دخول کی روش اپنائی۔

5960 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍعَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ وَعَدَ النَّبِيَّ ﷺ جِبْرِيلُ فَرَاثَ عَلَيْهِ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَقِيَهُ فَشَكَا إِلَيْهِ مَا وَجَدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّا لاَ نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلاَ كَلْبٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۷۱۹) .طرفه - 3227

عمر بن محمد سے مراد ابن زید بن عبد اللہ بن عمر ہیں ان کے شیخ سالم ان کے والد کے چچا ہیں۔ (وعد الخ) مسلم کی روایتِ عائشہ میں مزید یہ ہے: (في ساعةٍ يأتيه فيها) (یعنی عموماً جس ساعت میں وہ آیا کرتے تھے)۔ (فراث) حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت میں ہے وہ ساعت آ گئی اور وہ نہیں آئے۔ (حتی اشتد الخ) روایتِ عائشہ میں ہے آپ کے ہاتھ میں عصا تھا (غم وحزن سے) اسے ایک طرف ڈال دیا اور فرمایا اللہ اور اس کے فرستادے اپنے وعدہ کی خلاف ورزی نہیں کرتے (تو نجانے کیا سبب ہے، اگر مطلقاً عالم الغیب ہوتے تو اسی وقت جان جاتے کہ یہ سبب ہے) مسلم کی حضرت میمونہ سے روایت میں ہے: (أنه أصبح واجما) (کہ تکدرِ خاطر کے ساتھ صبح کی)۔ (فقال إنا لا ندخل الخ) اس حدیث میں اختصار ہے جبکہ حدیثِ عائشہ اتم ہے اس میں ہے: (ثم التفت فإذا جروُ كلبٍ تحت سريره) دیکھا کہ چارپائی کے نیچے کتے کا پلا ہے، حضرت عائشہ سے فرمایا یہ کب داخل ہوا انہوں نے عرض کی بخدا میں نہیں جانتی پھر آپ نے اس کے اخراج کا حکم دیا تب حضرت جبریل آئے آپ نے شکوہ کیا کہ آنے کا وعدہ

کیا مگر نہیں آئے انہوں نے کہا مجھے اس کتے نے روکا جو آپ کے گھر میں تھا، حدیثِ میمونہ میں ہے کہ پلا جہاں بیٹھا تھا وہاں پانی بہانے کا حکم دیا شام کو حضرت جبریل آئے، اس میں مزید یہ بھی ہے کہ کتوں کو مار دینے کا حکم دیا، سنن میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، کا سیاق اس سے اتم ہے اس میں ہے جبریل آئے اور مجھ سے کہنے لگے گزشتہ رات فقط اس وجہ سے نہیں آیا کہ دروازے پر تماثیل تھیں گھر میں ایک پردہ تھا جس میں تصاویر بنی ہوئی تھیں ایک کتا بھی (چھپا بیٹھا) تھا آپ نے دروازے (کے پردے) پر جو تمثال تھی اس کا سر کاٹ دینے کا حکم دیں کہ پھر اس کی ہیئت درخت کی شکل کی سی ہو جائے گی اور پردے کے کپڑے سے نیچے رکھے جانے والے دو تکیے بنا لینے کا حکم دیں اور کتے کو نکال دینے کا حکم دیں، نبی اکرم نے یہی کیا، نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ یا تو تصاویر کے سر کاٹ ڈالیں یا ان سے بچھونے بنوالیں جنہیں قدم روندیں، اس حدیث سے ان حضرات کے قول کو ترجیح ملی جو کہتے ہیں کہ وہ تصاویر جو فرشتوں کیلئے گھروں میں دخول سے مانع ہیں یہ وہ جو اپنی ہیئت پر باقی ہوں یعنی مرتفعہ اور غیر ممتہنہ ہوں، ایسی جو ممتہن ہیں یا ممتہن نہیں مگر ان کے سر مقطوع ہیں اور اس طرح ان کی ہیئت تبدیل کر دی گئی ہے یا نصف حصہ کاٹ دیا گیا ہے تب کوئی امتناع نہیں، قرطبی کہتے ہیں زید عن ابوطلحہ کی سابق الذکر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ فرشتے ان گھروں سے ممتنع نہیں ہوتے جن میں ایسے کپڑے یا پردے وغیرہ ہوں جن میں رقم (یعنی تصاویر سے مشابہ نشان) بنے ہوں جبکہ حدیثِ عائشہ کا ظاہر اس کا منع ہے تو دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ عائشہ کو کراہت پر محمول کیا جائے اور ابوطلحہ کی حدیث کو مطلق جواز پر اور یہ کراہت کے منافی نہیں بقول ابن حجر یہ بھی اچھی تطبیق ہے مگر جس تطبیق پر حدیثِ ابو ہریرہ دال ہے وہ اس سے اولیٰ ہے۔

- 95باب مَنْ لَمْ يَدْخُلْ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ (تصویر والے گھر میں عدم دخول)

- 5961حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَلَمَّا رَآهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَعَرَفَتْ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ مَاذَا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا بَالُ هَذِهِ النُّمْرُقَةِ فَقَالَتِ اشْتَرَيْتُهَا لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَقَالَ إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّوَرُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2105، 3224، 5181، 5957، - 7557

رافعی کہتے ہیں تصویر والے گھر میں دخول کی بابت دو وجہیں ہیں، اکثر کا قول ہے کہ یہ مکروہ ہے ابو محمد کی رائے میں حرام تب ہے اگر تصویر گھر کی گزر گاہ میں ہو اندر نہیں جیسے حمام کے باہر یا اس کی دہلیز پر، تو دخول ممتنع نہیں، کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ گزر گاہ میں تصویر اگر ہے تو وہ ممتہن ہوگی لیکن نشست گاہ میں اگر ہے تو مکرم و موقر ہے۔

96 - باب مَنْ لَعَنَ الْمُصَوِّرَ (مصور پر لعنت کی)

5962 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ اشْتَرَى غُلاَمًا حَجَّامًا فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَغِيِّ وَلَعَنَ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ وَالْمُصَوِّرَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2086، 2238، 5347، - 5945

97 - باب مَنْ صَوَّرَ صُورَةً كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(روزِ قیامت مصوروں سے کہا جائے گا کہ ان میں جان بھریں)

حدیث کے الفاظ پر ترجمہ قائم کیا ہے، نسفی کے ہاں یہ بلاعنوان ہے اسماعیلی کی روایتِ صحیح میں یہ باب و ترجمہ ساقط ہے ابن بطال بھی اسی پر چلے اور مہلب سے اس حدیث کے سابقہ باب کے تحت لانے کی توجیہہ نقل کرتے ہوئے کہا لغت میں لعنت اللہ کی رحمت سے ابعاد ہے تو جسے اس امر کا پابند کیا گیا کہ روح پھونکے اور اس کی اسے قدرت نہیں تو گویا وہ رحمت سے دور کیا گیا۔

5963 - حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ سَمِعْتُ النَّضْرَ بْنَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يُحَدِّثُ قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُمْ يَسْأَلُونَهُ وَلاَ يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى سُئِلَ فَقَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا ﷺ يَقُولُ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فِي الدُّنْيَا كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۲۰) .طرفاه 2225، - 7042

سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (سمعت النضر الخ) سعید بن ابی عروبہ اکثر قتادہ کی مجلس میں حاضر رہتے تھے کسی موقع پر نضر اور قتادہ باہم مجتمع ہوئے تو انہیں یہ حدیث تحدیث کی سعید بھی حاضر تھے، مستملی وغیرہ کے ہاں: (یحدثه قتادةَ) ہے ضمیر حدیث کیلئے ہے (یعنی قتادہ یحدث کا فاعل نہیں) بعض نے قتادہ کو فاعل کے بطور ضبط کیا کہ ضمیر کا مرجع نضر ہیں، یہ خطا ہے کیونکہ تب ان کے قول: (سمعت النضر الخ) کے ساتھ مناسبت نہ رہے گی کیونکہ قتادہ کا ابن عباس سے سماع نہیں اور نہ وہ ان سے ملے ہیں، بخاری کی تصریح گزری ہے کہ سعید نے نضر سے اسی ایک حدیث کی سماعت کی ہے خالد بن حارث کی روایت میں (سعید عن قتادة عن النضر الخ) ہے، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا تو (عن قتادة) مزید فی متصل الاسانید ہے اگر خالد نے اسے یاد رکھا تو محتمل ہے کہ سعید نے (اولا) قتادہ عن نضر سے اس کا سماع کیا پھر نضر سے بھی ملاقات ہوگئی تو ان سے بھی اس کا سماع کر لیا تو دونوں طرح سے تحدیث کرتے ہوں گے، قتادہ عن نضر کی یہ حدیث غیر سعید سے بھی منقول ہے اسے اسماعیلی نے ہشام دستوائی عن قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔

(و لا يذكر الخ) یعنی لوگوں کے سوالات کے جواب میں احکام و مسائل بیان کرتے رہے بغیر اس کے کہ سنت سے کوئی دلیل ذکر کریں، اس کا بیان اسماعیلی کے ہاں ابن ابوعدی عن سعید کے طریق سے ہے اس کے الفاظ ہیں :(فجعلوا يستفتونه و يُفْتِيهم و لم يَذْكُرْ فِيما يفتيهم النبی ﷺ)۔

(حتی سئل الخ) مسئلہ مسئولہ کو مبہم رکھا، ابن ابوعدی نے سعد سے (یہ سعید ہونا چاہئے) بیان کیا کہ ایک عراقی آیا میرا خیال ہے وہ نجار تھا کہنے لگا میں یہ تصاویر بناتا ہوں تو مجھے آپ کیا حکم کرتے ہیں؟ کہا: (إذا سمعت الخ) البیوع میں سعید بن ابی الحسن کی روایت میں گزرا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ہاں تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا اے ابن عباس میں ایسا شخص ہوں کہ میری معیشت میرے ہاتھ کی صنعت میں ہے الخ

(من صور الخ) اسی طرح مطلقا کہا بظاہر یہ تعمیم ہے تو ہر چیز کی تصویر کو متناول ہے جاندار اور غیر جاندار! لیکن ابن عباس کی بقیہ حدیث سے فہم کے مطابق ذی روح کے ساتھ اس کی تخصیص ہے کیونکہ آگے ذکر کیا: (كُلِّفَ أنْ ينفخ فيها الروح) تو اس سے غیر ذی روح مثلا درخت مستثنی ہوئے۔ (كلف يوم القيامة الخ) سعید بن ابی الحسن کی روایت میں ہے پس اللہ اسے عذاب دیتا رہے گا حتی کہ اس میں روح ڈالے اور یہ کام وہ کبھی بھی نہ کر سکے گا، (حتی) کا یہاں استعمال اس آیت کی نظیر پر ہے: (حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِيَاطِ) یا جیسے عربوں کا محاورہ ہے: (لا أفعل كذا حتى يَشِيب الغراب) (میں یہ نہ کرونگا حتی کہ کوا بوڑھا ہو جائے) کرمانی کہتے ہیں بظاہر یہ تکلیف مالا یُطاق ہے لیکن ایسا نہیں مقصد اس کا طولِ تعذیب اور اظہارِ تعجیز ہے اور یہ اس کی توبیخ میں مبالغہ اور اس کے قبحِ فعل کا بیان ہے۔ (ليس بنافخ) یعنی نہ یہ کام وہ کر سکے گا اور نہ اس کی تعذیب ختم ہوگی، باب (عذاب المصورین) میں ابن عمر کی حدیث میں گزرا کہ مصوروں سے کہا جائے گا اب انہیں زندہ بھی کرو، یہ امرِ تعجیز ہے! مسلم کے حق میں یہ وعید باعثِ اشکال ہے اہلِ سنت کے نزدیک عمداً قتل کرنے والے کی وعید بھی ایک دن ختم ہو جائے گی حالانکہ اس کی بابت تخلید وارد ہے مگر انہوں نے اسے ایک مدتِ مدیدہ پر محمول کیا ہے اور یہ وعید اس سے اشد ہے کیونکہ ایک غیر ممکن کام کی غایت مقدر کی یعنی نفخ روح تو اسے ایک لمبے زمانہ کی تعذیب پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا کہ پھر اس کے بعد خلاصی پا جائے، جواب یہ ہے کہ حدیث کی تاویل متعین ہے کہ اس سے مراد زجرِ شدید ہے عقابِ کافر کی وعید کے ساتھ تا کہ یہ ارتداع (یعنی باز آنے) میں ابلغ ہو اس کا ظاہری مفہوم غیر مراد ہے، یہ اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے گناہگار کے حق میں ہے البتہ جس نے اسے حلال سمجھتے ہوئے کیا اس کی بابت کوئی اشکال نہیں، اس کے ساتھ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہیں کہ متشبہ بالخالق کے ساتھ وعید کا لحوق ہے جس سے دلالت ملی کہ غیر اللہ حقیقت میں (کسی چیز کا بھی حتی کہ اپنے افعال کا بھی) خالق نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ وعید خلقِ جواہر پر واقع ہوئی ہے، اس کا رد کیا گیا کہ وعید شکل و ہیئت کے اعتبار سے لاحق ہے اور یہ جوہر نہیں، جہاں تک غیر ذی روح کا استثناء ہے تو یہ موردِ رخصت میں وارد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری

آپ کے قول (كلف يوم القيامة) میں ان حضرات کا رد ہے جن کا زعم ہے کہ آخرت دارِ تکلیف نہیں، اس کا جواب دیا گیا کہ نفی (یعنی آپ کا قول: وليس بنافخ) سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کسی ایسے عمل کی دارِ تکلیف نہیں جس پر ثواب یا عقاب مترتب ہوتا

ہو، اس قسم کی تکلیف ممتنع نہیں کیونکہ یہ نفسِ عذاب ہے، اس کی نظیر خودکشی کرنے والے کی بابت آپ کا فرمان ہے کہ جس نے (مثلا) کسی ہتھیار کے ساتھ اپنا آپ قتل کیا اسے روز قیامت اس حال میں لایا جائے گا کہ وہی ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، یہ روایت اپنی جگہ آئے گی، پھر یہ بھی کہ دنیا میں تکلیف بالعمل اہلِ کلام کی اصطلاح پر ہے بخلاف اس مذکورہ تکلیف کے جو کہ عذاب ہے، اس سے تکلیف بما لا یُطاق کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا، اس کا جواب بھی یہی جو ذکر ہوا، یہ بھی کہ جمادات میں نفخِ روح نبی اکرم کے لئے بطورِ معجزہ واقع ہوا ہے (اس سے ثابت ہوا کہ یہ) ممکن ہے اگرچہ اس کے وقوع میں خرقِ عادت ہے! حق یہ ہے کہ یہ خطابِ تعجیز ہے نہ کہ تکلیف بما لا یطاق (یہاں فاضل سعودی محشی لکھتے ہیں مسئلہ تکلیف میں بما لا یطاق کے قول کا اطلاق مبتدعہ کے اطلاقات میں سے ہے، اس پر آگے تبصرہ ہوگا، اللہ تعالیٰ شرعا کسی کو ما لا یطاق کا مکلف نہیں کرتے کیونکہ خود کہا: لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا اور : فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا استَطَعتُم ، دراصل یہاں مذکور باب وعید وعذاب سے متعلق ہے نہ کہ بابِ تکلیف سے)

اواخر کتاب البیوع کے باب (بیع التصاویر) میں سعید بن ابوالحسن کی روایت میں یہ زیادت بھی گزری ہے کہ ابن عباس نے اس سے کہا اگر ضرور یہی کام کرنا ہے تو درختوں (وغیرہ) کی تصاویر بنالو، اس سے غیر ذی روح مثلا درخت، چاند اور سورج وغیرہ کی تصویر بنا لینے کا جواب بھی مستنبط ہوا، الشیخ ابو محمد جوینی نے اس کے بھی منع ہونے کی ایک وجہ یہ ذکر کی ہے کہ بعض کفار ان کی بھی عبادات کرتے ہیں بقول ابن حجر ذی روح کی تصویر بنانے والے کی بما ذکر تعذیب سے لازم نہیں آتا کہ غیر ذی روح کی تصویر بنالینا جائز ہے، کہ آپ کے قول: (الذين يضاهون خلق الله) اور آپ کے قول: (و من أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي) کا عموم دونوں طرح کی تصاویر کو متناول ہے، اگر جس میں بالمعنی روح ہے کو اس جہت سے خاص کہا جائے کہ یہ ان امور سے ہے کہ تصاویر بنانے والوں کے ہاں ان کی صنعت (اختیار کرنے) میں عادتِ جاریہ نہیں اور مثلا غرسِ اشجار کے ساتھ ان کی عادتِ جاریہ موجود ہے تو شمس و قمر کی مثل کی تصویر بنانے کے لحاظ سے یہ ممتنع ہوگا، ممانعت (بما عُبِدَ مِن دون الله) (یعنی جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جائے) کے ساتھ متاکد ہے کہ یہ صورتِ اصنام کے مضاہی بات ہے جو کہ منعِ تصویر میں اصل ہے، مجاہد نے درخت کی تصویر بنانے کے جواز کو ان درختوں کے ساتھ مقید کیا جو ثمر آور نہیں، انہیں انہوں نے ذی روح کے ساتھ ملحق کیا، عیاض لکھتے ہیں یہ بات کسی اور سے منقول نہیں، طحاوی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب اس شکل میں کہ سر قطع کر دیا جائے تصویر مباح کی گئی ہے تو اس سے غیر ذی روح کی تصویر کی اباحت پر دلالت ملی بقول ان کے قضیہ یہ ہوا کہ سوائے سر کے ذی روح کے تمام اعضا کی تصویر بنانے کا جواز ہوا، تو اس قول کا محلِ نظر ہونا مخفی نہیں، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مجاہد نے ابو ہریرہ کی بیان کردہ سابق الذکر حدیث سنی جس میں تھا: (فليخلقوا ذرة و ليخلقوا شعيرة) تو ذکرِ ذرہ میں ذی روح کی طرف اور ذکر شعیرۃ میں اگنے والی ماکول چیز کی طرف اشارہ ہے تو جس میں روح نہیں یا وہ مثمر نہیں ان کی طرف اشارہ واقع نہیں ہوا، اس متشددانہ رائے کے بالمقابل ایک رائے جوینی نے نقل کی وہ یہ کہ کپڑے میں (ہر قسم کی) تصویر منسوج کر لینا منع نہیں کیونکہ وہ تو پہنا جائے گا، متولی نے اسے فی التصوير على الارض ونحوها مطرد کیا، نووی نے ان سب کے تحریم کو صحیح قرار دیا بقول ان کے (ما له ظل) کی تصویر بنانے اور اس کے اتخاذ کے جواز سے لعب البنات (یعنی لڑکیوں کے کھیل کی اشیاء مثلا پتلوں) کا استثناء کیا جائے کہ اس بارے رخصت وارد ہے (راجع: فتح کی عبارت ہے: و يُستثنى مِن جواز

تصويرِ ما له ظِلٌّ و من اتخاذه لعب البنات لِما وَرَدَ من الرخصة في ذلك ، میرے خیال میں معنی تب صحیح اور مستقیم بنے گا جب جواز سے قبل: ''عدم'' کا لفظ لگائیں یعنی تصویر بنانے کے عدم جواز سے لڑکیوں کے پتولے وغیرہ مستثنیٰ ہیں) بقول ابن حجر اس کا واضح بیان (اگلی) کتاب الادب میں آئے گا۔

- 98 باب الارْتِدَافِ عَلَى الدَّابَّةِ (سواری چلانے والے کے پیچھے بیٹھنا)

ابن حجر کہتے ہیں میرے لئے اس باب کتاب اللباس میں ادخال باعثِ اشکال تھا پھر میرے لئے یہ وجہِ مناسبت ظاہر ہوئی کہ جو ردیف بنتا ہے وہ سقوط (یعنی گرنے) سے امن میں نہیں جس سے وہ منکشف ہوسکتا ہے (یعنی کشفِ عورۃ) تو اشارہ کیا کہ اس امر کا خدشہ ارتداف سے مانع نہیں کیونکہ اصل اس کا عدم ہے (یعنی صرف خدشات کی بنا پر افعال کا ترک نہیں کیا جاسکتا) ہاں یہ کہ اگر کبھی ایسا ہو جائے تو ستر کی طرف مبادرت کرے، یہ فہم اور توجیہہ میں نے باب (إرداف المرأة خلف الرجل) میں حضرت انس کی ایک روایت سے اخذ کی ہے جس میں حضرت صفیہ کے گرنے کا واقعہ مذکور ہوا تھا جو نبی اکرم کے پیچھے سوار تھیں، کرمانی کہتے ہیں غرضِ ترجمہ لباس الدابۃ (یعنی اس پر بچھی گدی وغیرہ) پر بیٹھنے سے ہے اگرچہ اس پر سوار افراد متعدد ہوں، آٹھویں حدیث میں لفظِ قطیفہ کی تصریح اس کی مشعر ہے۔

- 5964 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَافٍ عَلَيْهِ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ وَرَاءَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۷۵) .أطرافه 2987، 4566، 5663، - 6207

ابوصفوان سے مراد عبداللہ بن سعید بن عبد الملک بن مروان اموی ہیں۔ (ركب على حمار) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، اسی سند کے ساتھ کتاب الاستئذان پھر الرقاق میں آئے گی، یہ مشروعیتِ ارتداف میں ظاہر ہے۔

- 99 باب الثَّلاثَةِ عَلَى الدَّابَّةِ (ایک سواری پر تین کا سوار ہونا)

گویا آمدہ باب کی حدیث کی زیادت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس میں اصل طبرانی کی اوسط میں حضرت جابر سے نقل کردہ مرفوع حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک جانور پر تین کے اکٹھے سواری سے منع فرمایا، اس کی سند ضعیف ہے ان کی حضرت ابو سعید سے مرفوع روایت میں ہے کہ جانور پر دو سے زائد سوار نہ ہوں، اس کی سند بھی نرم ہے، ابن ابی شیبہ نے زاذان سے مرسلاً نقل کیا کہ انہوں نے ایک خچر پر تین افراد کو سوار دیکھا تو کہا ایک اتر آئے کہ نبی اکرم نے تیسرے (سوار) پر لعنت فرمائی ہے، ابو بردہ عن ابیہ سے بھی اس کا نحو ہے، اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی شعبی سے بھی اس کا مثل نقل کیا مہاجر بن قنفذ کی حدیث میں ہے کہ اس کے فاعل پر لعنت کی اور کہا ہمیں حکم تھا کہ ایک جانور پر تین اشخاص سوار نہ ہوں، اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے حضرت علی کا قول نقل

کیا اگر دیکھو کہ تین آدمی سوار ہیں تو انہیں پتھر مارو حتی کہ ایک اتر آئے اس کے برعکس وہ جو طبری نے جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں بدر کو جاتے ہوئے ہر اونٹ پر تین تین افراد سوار تھے طبرانی نے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مجھے پرواہ نہیں کہ میں جانور پر دسواں سوار ہوں اگر اس میں (اتنے افراد کو اٹھانے کی) طاقت ہے، یہی اس بابت وارد (مختلف احادیث) کے درمیان تطبیق ہے کہ اگر اس میں اس کی طاقت ہے تو جائز ہے وگرنہ نہیں تو جو جانور مثلا گدھا اتنے طاقتور نہیں ہوتے ان کی نسبت یہ جائز نہیں اور جو طاقتور ہیں مثلا اونٹنی اور خچر، تو ان پر دو سے زیادہ افراد سوار ہو سکتے ہیں، نووی لکھتے ہیں ہم سمیت تمام علماء کے مذاہب میں تین افراد کا سوار ہونا جائز ہے اگر جانور میں اس کی طاقت ہے عیاض نے اس کا بعض سے مطلقا منع ہونا نقل کیا ہے، مگر یہ فاسد (رائے) ہے بقول ابن حجر کسی نے جانور کے عجز وضعف کی صورت میں اس کے جواز کی تصریح نہیں کی اور نہ قوی وطاقت ور ہونے کی شکل میں ممانعت کی بلکہ منع وجواز میں مطلقا منقول مقید پر محمول ہے۔

- 5965حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مَكَّةَ اسْتَقْبَلَهُ أُغَيْلِمَةُ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَحَمَلَ وَاحِدًا بَيْنَ يَدَيْهِ وَالآخَرَ خَلْفَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۹۶) .طرفاه 1798، - 5966

خالد سے مراد ابن مہران حذاء ہیں۔ (لما قدم النبی الخ) فتح مکہ کے موقع کی بات ہے۔ (استقبلہ) کشمیہنی کے ہاں (استقبلتہ) ہے، اغلیمۃ غَلَمَۃٌ کی تصغیر ہے جو غلام کی جمع ہے، یہ غیر قیاسی مصغر ہے قیاس غُلَیمۃٌ ہے بقول ابن تین گویا انہوں نے قیاس کے مطابق (أغلمۃ) جمع متصور کی اگر چہ اس کا منطوق نہیں کیا (پھر اسے مدنظر رکھتے ہوئے تصغیر میں: أغیلمۃ کہا) کہتے ہیں اس کی نظیر: (أصیبیۃ) ہے (جو صِبْیَۃٌ کی تصغیر ہے جو صَبِیٌّ کی جمع ہے مگر الف کا تصغیر میں دخول غیر قیاسی ہے) عبدالمطلب کی طرف ان کی اضافت اس لئے کی کہ وہ ان کے جد امجد تھے۔

(فحمل واحدا الخ) آمدہ روایت میں ان کے نام مذکور ہیں طبرانی کے ہاں ابن ابی ملیکہ کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آنجناب اس موقع پر اونٹنی پر سوار تھے اس ضمن میں آپ کا ایک اور واقعہ بھی مروی ہے اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے مؤرق عجلی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن جعفر نے بیان کیا کہ نبی اکرم جب کسی سفر سے مدینہ واپس ہوتے تو ہم (بچے) سامنے سے آن ملتے تو آپ کبھی مجھے اور حسن اور کبھی حسین کو اٹھا کر ایک کو آگے اور ایک کو پیچھے بٹھا لیتے اور اسی حالت میں مدینہ میں داخل ہوتے، اواخر الجہاد میں اسی مفہوم پر مشتمل عبداللہ بن جعفر کی ایک اور روایت گزری ہے مسلم نے حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ ایک دفعہ مدینہ پہنچنے پر نبی اکرم اپنے شہباء نامی خچر پر سوار تھے میں آگے آگے تھا آپ نے حسن اور حسین کو ساتھ بٹھلایا ہوا تھا حتی کہ گھر پہنچ گئے، آگے ایک حدیثِ بریدہ کا ذکر آرہا ہے کہ نبی اکرم ایک گدھے پر سوار ہوئے ایک کو پیچھے بٹھایا ہوا تھا، یہ اس مذکورہ بالا تطبیق کی تقویت کرتا ہے۔

100 - باب حَمْلِ صَاحِبِ الدَّابَّةِ غَيْرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ (سواری والے کا اپنے آگے کسی کو بٹھالینا)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ صَاحِبُ الدَّابَّةِ أَحَقُّ بِصَدْرِ الدَّابَّةِ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ (بعض نے کہا سواری کا مالک زیادہ حقدار ہے کہ جانور کے سینے پہ بیٹھے الا یہ کہ وہ کسی کو اجازت دے)

(و قال بعضهم الخ) یہ تعلیق نسفی اور ابوذر کی صرف مستملی سے روایتِ بخاری میں ہے اس بعض سے مراد شعبی ہیں، ابن ابی شیبہ نے ان سے اسے نقل کیا، یہ مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابوداؤد، ترمذی اور احمد نے۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حسین بن واقد عن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کہیں پیدل تشریف لے جارہے تھے کہ ایک شخص آیا جس کے ہمراہ گدھا تھا، کہنے لگا یا رسول اللہ سوار ہو جائیں اور خود پیچھے ہٹ گیا، آپ نے فرمایا تم اپنی سواری کے صدر (یعنی آگے بیٹھنے) کے زیادہ حقدار ہوالا یہ کہ میرے لئے دست بردار ہو جاؤ، انہوں نے کہا میں آپ کے لئے دست بردار ہوا، یہ شخص حضرت معاذ بن جبل تھے، ان کے اور بریدہ کے مابین اس کی سند میں حبیب بن شہید ہیں لیکن انہوں نے مرسلا نقل کیا ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے ابن بطال لکھتے ہیں گویا بخاری اس (یعنی حدیثِ بریدہ) کی سند پر راضی نہ تھے لہذا اس باب میں ابن عباس کی حدیث نقل کی جو اس کے معنی پر دال ہے بقول ابن حجر وہ ان کی شرط پر نہ تھی اسی لئے اس کی طرف اشارہ پر اقتصار کیا، مجھے نعمان بن بشیر کی روایت سے اس کا شاہد بھی ملا ہے اسے طبرانی نے تخریج کیا اس میں زیادتِ استثناء بھی موجود ہے احمد نے قیس بن سعد سے اسے بغیر اس زیادت کے نقل کیا، اس باب میں اس مفہوم پر مشتمل متعدد مرفوع اور موقوف احادیث ہیں

ابن عربی لکھتے ہیں انسان اس لئے اپنی سواری کے صدر کا زیادہ حق دار ہے کیونکہ یہ ایک شرف ہے جو حقِ مالک ہے بخلاف غیر مالک کے، حدیثِ بریدہ میں مذکور (إلا أن تجعله) سے آگے بیٹھنے کی طرف اشارہ ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت معاذ تو اسی لئے پیچھے ہٹ گئے تھے کہ آپ آگے سوار ہو جائیں تو پھر یہ کہنا بلا ضرورت تھا، یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ آپ نے صریحا یہ بات سننا چاہی (تاکہ مسئلہ پوری طرح واضح ہو) یا (تجعله کی) ضمیر تصرف فی الدابۃ کے لئے ہے کہ مجھے سوار ہونے کے بعد مجھے حقِ تصرف دیں جو جیسا کہ ابن عربی نے ذکر کیا، مالک کا حق ہے گویا کہا آگے سوار ہونے کا اپنا حق اور جو امور اس پر مترتب ہوتے ہیں، میرے لئے کردو۔

5966 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ ذُكِرَ الأَشَرُّ الثَّلاَثَةُ عِنْدَ عِكْرِمَةَ فَقَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ حَمَلَ قُثَمَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْفَضْلَ خَلْفَهُ أَوْ قُثَمَ خَلْفَهُ وَالْفَضْلَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَيُّهُمْ شَرٌّ أَوْ أَيُّهُمْ خَيْرٌ

(سابقہ) .طرفاه 1798، - 5965

(ذکر شر الخ) کشمیہنی کے ہاں (أشر) ہے حموی کے نسخہ میں (الأشر) ہے الف کے ساتھ بھی ایک لغت ہے جس کی تقریر عبداللہ بن سلام کی حدیث کی شرح کے اثناء گزری جس میں تھا: (أخيرنا و ابن أخيرنا)، ایک ضرب المثل میں ہے: (صغراها أشرها) یہ بھی کہتے ہیں: (نعوذ بالله من نفس حرّى و عين شرى) أي ملأى من الشر (یعنی شر سے بھری

ہوئی) یہ اصغر/صغریٰ کی مانند ہے! جہاں تک الف لام کی زیادت کے ساتھ روایت کا تعلق ہے تو یہ ان کے قول: (الحسن الوجه ، الواهب المائة) کی مثل ہے، اشر سے مراد (شر) ہے کیونکہ افعل تفضیل نادراً ہی اس شکل میں مستعمل ہے۔ (أتی رسول الخ) رسول فعل کا فاعل ہے، قثم اور فضل حضرت عباس کے بیٹے تھے قثم بروزنِ عمر صحابی ہیں حافظ عبدالغنی نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے غیرِ صحابہ میں ان کا ذکر کر دیا بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (فأيهم الخ) یہ عکرمہ کی کلام ہے، شرِ ثلاثہ ذکر کرنے والوں کا رد کر رہے ہیں، داؤدی لکھتے ہیں اگر اس بارے خبر ثابت ہو تو اس پر مقدم کی جائے گی اور اسے اس کا ناسخ قرار دینا ہوگا کیونکہ (یہ فعل ہے اور) فعل پر نسخ داخل ہو سکتا ہے خبر میں نہیں ہوتا، یہی کہا مگر یہاں نسخ کا دعوی کرنا نہایت بعید ہے طبری نے جو تطبیق دی وہی اولی ہے۔

- 101باب إِرْدَافِ الرَّجُلِ خَلْفَ الرَّجُلِ (مرد کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

- 5967حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ؓ قَالَ بَيْنَا أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا أَخِرَةُ الرَّحْلِ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ .ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ فَقَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۳۷۲) .أطرافه 2856، 6267، 6500، - 7373

الجہاد میں بھی یہ گزری، وہاں لکھا تھا کہ اللباس میں اس کی شرح ہوگی اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ الرقاق پر اس کی شرح کا احالہ کیا جائے وہاں اسی سند و متن کے ساتھ تاماً آئے گی، مقصودِ ترجمہ واضح ہے ابن بطال کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے کہتے ہیں چاہئے یہ تھا کہ اس حدیث کا باب (الارتداف) میں حدیثِ اسامہ کے ساتھ ذکر کیا جاتا، اس کا جواب معلوم ہو چکا۔ (کنت ردف الخ) ردف اور ردیف جو سوار کی اجازت سے اس کے پیچھے سوار ہوں، (رِدْفُ كُلِّ شيء مؤخره) (یعنی اس کا پچھلا حصہ) اس کا اصل (رکوب علی الردف یعنی العجز) ہے (یعنی پیٹھ پر سوار) اسی لئے راکبِ اصلی (یعنی جو آگے بیٹھا ہے) کو صدر الدابة پر سوار کہا جاتا ہے (یعنی سواری کے سینے پہ سوار)، ابن مندہ نے ان (خوش نصیب) حضرات کے اسماء ایک جگہ جمع کئے جنہیں گاہے بگاہے نبی اکرم کے ردیف بننے کا شرف حاصل ہوا، یہ تیس حضرات ہیں۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (ما حق العباد علی الله الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شیخ ابن ہمام کے بقول ہم اس

کے معنی کا تحصُّل نہیں کر سکے کیونکہ اللہ پر تو کسی کا حق نہیں ہے، کہتے ہیں جانو کہ معتزلہ نے اللہ پر واجب سمجھا ہے کہ وہ اس کے ساتھ مستفید ہو جو عقل کے نزدیک مستحسن ہے اور اس سے متحرز ہو جو اس کے نزدیک مستہجن ہے تو ان لوگوں نے احکم الحاکمین کیلئے بھی قواعد بنا دئے کہ اس پر واجب ہے کہ ان کی خلاف ورزی نہ کرلے والعیاذ باللہ، متکلمین نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں میں کہتا ہوں ہمیں چاہئے کہ یہاں کچھ مراتب فرض کریں جن کا بعض بعض سے فائق ہے تو متکلمین نے جو کہا بلا شبہ وہ حق ہے لیکن یہ ایک مرتبہ میں ہے اس مرتبہ میں کسی کا اللہ پر حق نہیں لیکن جب اس مرتبہ سے منزل ہو کر اس سے نیچے کے مرتبہ میں آئیں وہ یہ کہ اللہ نے خود اپنے بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ اگر وہ شرک نہ کریں تو انہیں عذاب نہ دے گا تو اس پر حق ہے کہ اپنے اس وعدہ کا انجاز کرے، یہ ایسے جیسے اپنے بارہ میں اس نے ارشاد کیا: (کتب علی نفسه الرحمة) تو وعدے سے قبل اللہ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہاں جب وعدہ کرلیا تو (اس وعدہ کی نسبت سے) اس پر حق ہے، اس سے وہ معنی ظاہر ہوا شیخ جس کا ادراک نہ کر سکے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ متکلمین کے مذہب کے بھی خلاف نہیں، میرے نزدیک یہ حسنِ اشیاء اور ان کی قبح کی بابت ان کے نزاع سے مشابہ ہے تو کہا گیا یہ عقلی ہے بعض نے شرعی کہا کہ شارع نے یہی کیا ہے میں کہتا ہوں یہ نزاع دو مرتبوں کے اعتبار سے ہے دونوں برحق ہیں ایک مرتبہ میں یہ اور دوسرے میں وہ، اگر مرتبہِ علیا کا اعتبار کریں تو پائیں گے کہ اشیاء میں حسن و قبح اللہ تعالیٰ کے کرنے کے باعث ہے اور یہ ضروری ہے تو اشعری کی کلام درست ہے، اگر اس سے کمتر مرتبہ میں آؤ اور امر شارع اور اس کی نہی کے بعد مراعاتِ امر کرو تو پاؤ گے کہ دونوں عقلی ہیں کیونکہ محال ہے کہ شارع کسی ایسی چیز کا حکم دیں جس میں حسن نہ ہو یا کسی ایسی چیز سے منع کریں جس میں قبح نہ ہو تو ماتریدی کی کلام بھی صحیح ہے، بعبارت دیگر اگر علم الکلام کی رو سے بات کرو تو موضوعِ فن کے اعتبار سے اشعری کا نقطہ نظر اصوب ہے اور اگر علمِ شرع (کی رو) سے بات کرو تو ماتریدی کی کلام اقرب ہے کیونکہ متکلمین کے مدنظر مرتبہِ علیا اور اہل شرع کے مدنظر مرتبہِ دنیا ہے اور یہ ورودِ شرع کے بعد ہے تو دونوں نقطہ ہائے نظر صحیح ہیں کوئی نزاع و دفاع باقی نہیں۔

- 102باب إِرْدَافِ الْمَرْأَةِ خَلْفَ الرَّجُلِ (عورت کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

اکثر کے ہاں یہی ہے، نصب (یعنی ذا محرم کی) بطورِ حال ہے بعض کے ہاں بطورِ صفت (ذی محرم) مذکور ہے، نسفی نے (خلف الرجل) تک اقتصار کیا۔

- 5968حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ خَيْبَرَ وَإِنِّي لَرَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ وَهُوَ يَسِيرُ وَبَعْضُ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَدِيفُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَقُلْتُ الْمَرْأَةَ فَنَزَلْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهَا أُمُّكُمْ فَشَدَدْتُ الرَّحْلَ وَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا دَنَا أَوْ رَأَى الْمَدِينَةَ قَالَ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھئے) .أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944،

2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 6185، 6363، 6369، - 7333

(فقلت المرأة فنزلت الخ) اس روایت میں یہی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ بات کہنے اور پھر (حضرت صفیہ کو اٹھا کر) سوار کرانے والے حضرت انس ہیں، اواخر کتاب الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ یحی بن ابی اسحاق سے یہی روایت گزری اس میں تھا کہ حضرت ابوطلحہ نے یہ کیا تھا اور (المرأة) کے قائل نبی اکرم تھے اس کے الفاظ ہیں کہ ابوطلحہ نے اپنے چہرے پر کپڑا ڈالا پھر حضرت صفیہ کی جانب بڑھے اور اپنا کپڑا ان پر ڈال دیا، وہ کھڑی ہوئیں انہوں نے آپ اور ان کا پالان مضبوط کیا تب آپ دونوں سوار ہوئے، یحی عن ابی اسحاق کی ایک اور روایت میں ہے: (و قد أردف صفية بنت حيى فعثرَتْ ناقته) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ ابوطلحہ نے یہ فعل انجام دیا، یہ اختلاف یحی بن ابی اسحاق پر ہے شعبہ نے ان سے وہی جو اس باب میں مذکور ہوا، روایت کیا اور عبدالوارث اور بشر بن مفضل نے وہ جس کی طرف کتاب الجہاد میں اشارہ گزرا اور یہی معتمد ہے، قصہ ایک اور حدیث کا مخرج بھی ایک ہے اور دو راویوں کا اتفاق ایک کے انفراد سے اولیٰ ہے، پھر یہ بات بھی مدنظر رہے کہ تب حضرت انس صغیر السن تھے کہ اس قسم کا کام کرتے ہاں یہ ممکن ہے کہ اس فعل کی انجام دہی میں ابوطلحہ کی کچھ مدد کی ہو، اس سے یہ اشکال جاتا رہے گا، حدیث سے ثابت ہوا کہ اجنبیہ (یعنی غیر محرم) عورت اگر (مثلا) گر پڑے (یا کسی اور مصیبت میں ہو) تو اس کی مدد کرنا جائز ہے (اس ضمن میں اگر مس بھی ہو جائے تو بظاہر حرج نہیں)۔

103 - باب الاِسْتِلْقَاءِ وَوَضْعِ الرِّجْلِ عَلَى الأُخْرَى

(ایک ٹانگ دوسری پہ رکھ کر لیٹنا)

کتاب اللباس میں اس ترجمہ کو لانے کی مناسبت اس جہت سے کہ جو یہ کرے (یعنی ایک ٹانگ پر دوسری ٹانگ رکھنا) وہ کشفِ عورہ کے خدشہ سے دو چار ہوگا پھر بالخصوص اگر حالتِ استلقاء میں ہے جو کہ نیند کو مستدعی ہے اور سویا آدمی متحفظ نہیں تو گویا اشارہ دیا کہ ایسا کرنے والے پر لازم ہے کہ محتاط رہے تا کہ بے پردگی نہ ہو۔

5969 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ أَبْصَرَ النَّبِيَّ ﷺ يَضْطَجِعُ فِي الْمَسْجِدِ رَافِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الأُخْرَى طرفاه 475، - 6287

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو مسجد میں ایک ٹانگ دوسری پر اٹھا کر رکھے لیٹے دیکھا۔

(عن عمه) یہ عبداللہ بن زید ہیں اسماعیلی کے ہاں آخرِ حدیث میں یہ زیادت بھی ہے کہ حضرات ابوبکر، عمر اور عثمان بھی ایسا کر لیتے تھے گویا ان کے نزدیک اس سے نہی ثابت نہیں یہ مسلم کی حضرت جابر سے روایتِ مرفوع میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (لا يستلقين أحدكم ثم يضع إحدى رجليه على الأخرى) یا یہ ثابت تو ہے مگر اسے منسوخ باور کرتے ہیں اس کی شرح مفصل

کتاب الاستئذان میں آئے گی (تطبیق بھی ممکن ہے کہ اگر ایسا کرنے سے بے پردگی کا شائبہ یا اندیشہ نہیں تب حرج نہیں)۔

اسے ماسوائے ابن ماجہ کے باقی اصحابِ صحاح نے بھی تخریج کیا۔

خاتمه

کتاب اللباس (222) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے معلقات کی تعداد (46) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (182) ہیں سوائے نو کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

78- كتاب الأدب (ادب وآداب کے قرینے)

1- باب البِرِّ وَالصِّلَةِ و قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ﴾

(نیکی وصلہ رحمی اور اللہ تعالیٰ کی انسان کو ایک وصیت)

بعض نے بسملہ اور بعض نے (البر والصلة) حذف کیا نسفی نے (کتاب البر الخ) پر اقتصار کیا، بخاری کی الادب المفرد کے شروع میں باب (ما جاء فی قول الله تعالی : وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنا) ان کی یہ کتاب ان احادیث پر مشتمل ہے جو صحیح میں ان مندرجہ احادیث کے ماسوا ہیں اس میں کچھ موقوف آثار بھی ہیں کثیر الفائدہ کتاب ہے (محشی لکھتے ہیں المطبعة السلفية نے نہایت اہتمام وتخریج سے اسے بھی شائع کیا ہے اور میں نے دو جلدوں میں اس کی مفید شرح لکھی ہے)

ادب (کا لفظ) (ما یُحمَد قولا وفعلا، (یعنی قابل تعریف قول وفعل) کیلئے) مستعمل ہے بعض نے یہ تفسیر کی کہ یہ مکارمِ اخلاق سے اتصاف ہے بعض نے کہا (الوقوف مع المستحسنات) (یعنی اچھے سمجھے جانے والی عادات وافعال اختیار کرنا) بعض نے اس کی تعریف میں کہا جو تجھ سے فائق ہو اس کی تعظیم کرنا اور جو کمتر ہو اس کے ساتھ رفق کا مظاہرہ کرنا بعض نے کہا یہ مأ دُبَة سے ماخوذ ہے یعنی دعوتِ طعام، یہ تسمیہ اس لئے پڑا کہ وہ اس کے لئے بلایا جاتا ہے، ترجمہ میں شامل آیت ان الفاظ کے ساتھ قرآن میں دو جگہ ہے: سورہ العنکبوت میں اور سورہ احقاف میں (سورہ احقاف میں: بِوالِدَيْهِ إِحْسَانا ہے اسی طرح سورہ لقمان میں بھی، جبکہ حسناً کا لفظ صرف ایک جگہ یعنی سورہ عنکبوت میں ہے) لیکن یہاں مراد جو عنکبوت میں ہے، ابن بطال کہتے ہیں اہلِ تفسیر نے ذکر کیا کہ سورہ لقمان والی آیت حضرت سعد بن ابو وقاص کے بارہ میں نازل ہوئی، یہی کہا کہ جو سورہ لقمان میں ہے مگر ایسا نہیں مسلم نے مصعب بن سعد عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہ ام سعد نے قسم اٹھائی کہ کبھی ان (یعنی حضرت سعد) سے کلام نہ کریں گی حتی کہ دین اسلام کو چھوڑ دیں، کہنے لگی تم کہتے ہو کہ تمہارے اللہ نے تمہیں والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت کی ہے میں تمہاری ماں ہوں اور ماں کی حیثیت سے یہ حکم دیتی ہوں اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً) (اور) (وَ إِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً) [لقمان : ۱۵] ان کے ہاں یہی واقع ہوا، یہ ایک آیت سے دوسری کی طرف انتقال ہے عنکبوت والی آیت کے الفاظ ہیں: (وَ إِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا - إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ الخ) [۸] جبکہ ان کے ہاں (جَاهَدَاكَ عَلىٰ) ہے یہ سورہ لقمان کی آیت ہے، ترمذی کے ہاں فقط (حسنا) تک ہے احمد کے ہاں بھی یہی مگر (الآیة) نہیں کیا احمد کی ایک اور روایت میں ہے: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَىٰ وَهْنٍ - و قرأ حتى بلغ: بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [لقمان : ۱۴-۱۵] (یہاں دو آیات باہم

خلط ہوگئیں) آخری حصہ عنکبوت جبکہ اول حصہ (علی وھن) تک سورہ لقمان میں ہے میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ روایت میں دونوں آیتیں مذکور تھیں تو بعض رواۃ پر ان کا بعض حصہ ساقط ہوگیا، حضرت سعد کی والدہ کا نام حمنہ تھا، بنت سفیان بن امیہ! یہ ابوسفیان بن حرب بن امیہ کی عمزاد تھیں کسی جگہ نہیں پڑھا کہ مسلمان ہوگئی تھیں، آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ والدین اگر کافر بھی ہوں تو ان کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا اور اطاعت کرنی ہے لیکن اگر کفر وشرک کا حکم دیں تب یہ بات نہیں ماننی تو اس میں کئی دیگر میں موجود اجمال کا بیان ہے۔

علامہ انور ادب کے لفظ کی تعریف میں لکھتے ہیں صاحب المغرب لکھتے ہیں ادب ہر ریاضتِ محمودہ کا نام ہے جس کے ساتھ آدمی فضائل میں سے کسی فضیلت کی طرف متخرج ہو، ہندی میں اس کا ترجمہ: تمیز ہے، فنِ مخصوص کو بھی ادب کہتے ہیں کیونکہ وہ سلاطینِ اسلام کے زمانہ میں حسنِ تقریر وتحریر، فرامین کی کتابت اور دیگر ملکاتِ حسنہ کہ جو ان کی مجالس کے شرکاء کیلئے ان کے ساتھ آراستہ ہونا ضروری تھا، کا وسیلہ تھا۔

- 5970حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ عَيْزَارٍ أَخْبَرَنِي قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ أَخْبَرَنَا صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلاَةُ عَلَى وَقْتِهَا قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بِهِنَّ وَلَوِ اسْتَزَدْتُهُ لَزَادَنِي

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۹۵) أطرافه 527، 2782، - 7534

(قال الوليد بن عيزار أخبرني) صیغۂ اخبار پر راوی کے نام کی تقدیم ہے، یہ جائز ہے شعبہ بکثرت یہ اسلوب استعمال کرتے تھے بعض کے ہاں (العيزار) ہے کتاب الصلاۃ کے اوائل میں یہ تھا وہیں حدیث کے کثیر فوائد ذکر کئے ابن تین لکھتے ہیں برّ کی جہاد پر تقدیم دو وجھوں کو محتمل ہے ایک (التعدية إلى نفع الخير) (یعنی دوسروں کو نفع پہنچانے کا سبب بننا) دوم جو یہ کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ ان دونوں کے فعل پر مکافات (یعنی بدلہ) ہے گویا خیال کرتا ہے کہ اس کا غیر اس سے افضل ہے تو اس میں اثباتِ فضیلت پر توجہ دلائی بقول ابن حجر اول واضح نہیں، محتمل ہے کہ اسے اس لئے مقدم کیا کہ جہاد پر جانے سے نہی وارد ہے، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 2باب مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ الصُّحْبَةِ (اچھے برتاؤ کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟)

صحبۃ اور صحابۃ دونوں ہم معنی مصدر ہیں اسی طرح مصاحبت بھی۔

- 5971حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ بْنِ شُبْرُمَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَحَقُّ بِحُسْنِ صَحَابَتِي قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ أَبُوكَ وَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ مِثْلَهُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اکرم کے پاس آیا اور دریافت کیا کہ میری بھلائی اور حسن معاملہ کا سب سے

زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا تیری ماں، اس نے پوچھا اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے پھر پوچھا کہ اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے چوتھی مرتبہ پوچھا اس کے بعد؟ تو آپ نے فرمایا تیرا باپ۔

جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (عمارة بن قعقاع بن شبرمة) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے ابوذر کی حموی اور مستملی سے روایت میں (عن عمارة بن القعقاع و ابن شبرمة) ہے واو کے اضافہ کے ساتھ مگر درست اس کا حذف ہے کیونکہ ابن شبرمہ کی روایت حدیث کے آخر میں مصنف نے تعلیقا ذکر کی ہے اسے اسماعیلی نے زہیر بن حرب عن جریر عن عمارہ سے تخریج کیا ہے (یعنی نسبت ذکر کئے بغیر)۔ (جاء رجل) محتمل ہے کہ یہ معاویہ بن حیدہ ہوں جو بہز بن حکیم کے دادا تھے بخاری نے الادب المفرد میں ان سے حدیث نقل کی کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ (مَن أبر ؟) فرمایا: (أمك) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی تخریج کیا۔

(بحسن صحابتي) مسلم کے ہاں محمد بن فضیل عن عمارہ سے روایت میں ہے: (بحسن الصحبة) انہی کی شریک (عن عمارة و ابن شبرمة جميعاً عن أبي زرعة) کے طریق میں ذکر کیا کہ جریر کی روایت کے مثل نقل کی اور مزید یہ بھی: (فقال نعم و أبيك لَتُنَبَّأَنَّ) اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق سے مطولا نقل کیا اور شروع میں یہ زیادت کی: (أفضل الصدقة أنْ تصدق و أنت صحيح شحيح) احمد نے اسے شریک کے طریق سے مخرج کیا شروع میں ہے: (يا رسو ل الله نَبِّئْنِي بِأحَقِّ الناس بِنِي صُحْبَةً) ایک نسخہ میں یہ الفاظ پائے: (فقال نعم والله) بجائے (و أبيك) کے، شائد یہ تصحیف ہے (و أبيك) سے مراد قسم نہیں، عرب یہ ترکیب تثبیتِ کلام کے ارادہ سے بولتے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ (قسم ہی ہو اور) آباء کے نام کے ساتھ قسم اٹھانے کی نہی سے قبل کا یہ واقعہ ہو۔

(قال ثم أمك - ثم أبوك) سب کے ہاں یہ پیش کے ساتھ ہیں، مسلم کے ہاں اسی طریق سے اور بخاری کی الادب المفرد میں ایک اور طریق سے زبر کے ساتھ ہیں اس کے آخر میں ہے: (ثم أباك) اول ظاہر ہے ثانی کی تخریج اضمارِ فعل پر ہوگی، الادب المفرد کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، آگے ذکر ہوگا والدہ کا ذکر تین مرتبہ اور والد کا چوتھی مرتبہ میں ذکر ہوا، یحی بن ایوب کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم عاد الرابعة فقال برَّ أباك) بہز بن حکیم کی روایت میں بھی یہی ہے اس کے آخر میں ہے: (ثم الأقرب فالأقرب) فراش بن ابی سلامہ کی ایک مرفوع حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أوصى امرأ بأُمِّهِ أوصى امرأ بأمه أوصى امرأ بأبيه أوصى امرأ بمولاه الذي يليه) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس کا مقتضایہ ہے کہ والدہ کے ساتھ والد کی نسبت تین گنا زیادہ احسان و بر کیا جائے کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حمل کیا پھر وضع کیا پھر رضاعت کی مشقتیں برداشت کیں، یہ تین ایسی مشقتیں ہیں کہ وہ ان میں منفرد ہے پھر والد کے ساتھ تربیت میں بھی وہ شریک ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ ہوا: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلىٰ وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ)[لقمان : ۱۴] تو وصایہ میں دونوں کے مابین تسویہ کیا اور والدہ کو تین امور کے ساتھ خاص کیا، قرطبی کہتے ہیں مراد یہ کہ والدہ حسنِ سلوک سے حظِ وافر کی مستحق ہے اور اگر کہیں والد کے حق کے ساتھ اس کا حق متصادم ہو تو اس کے حق کو مقدم کیا جائے گا، عیاض کہتے ہیں جمہور یہ رائے رکھتے ہیں کہ برّ میں والدہ والد پر فائق ہے بعض نے کہا ایک جیسا استحقاق ہے

بعض نے اسے مالک سے منسوب کیا مگر اول درست ہے بقول ابن حجر ثانی کو بعض شافعیہ نے اختیار کیا ہے لیکن حارث محاسبی نے اس امر پر اجماع نقل کیا کہ حسنِ سلوک کے ضمن میں والدہ مقدم و فائق ہے، یہ محلِ نظر ہے مالک سے جو منقول ہے وہ اس بارے صریح نہیں، ابن بطال نے اس کا ذکر کیا کہ مالک سے کسی نے کہا میرے والد نے مجھ سے کچھ طلب کیا مگر والدہ نے منع کر دیا (تو اب کیا کروں؟) کہا والد کی اطاعت کرو اور والدہ کی نافرمانی نہ کرو! بقول ابن بطال یہ اس امر پر دال ہے کہ وہ دونوں کا ایک جیسا حق سمجھتے تھے بقول ابن حجر یہ دلالت واضح نہیں کہتے ہیں لیث سے یہی سوال ہوا تو ان کا جواب تھا والدہ کی بات مانو کیونکہ بر اور حسنِ سلوک میں اس کا حصہ دو تہائی ہے، یہ بات روایت کے اس طریق کے مدنظر کہی جس میں دو مرتبہ والدہ کا اور ایک دفعہ والد کا ذکر ہے، یہ محمد بن فضیل کی عمارہ بن قعقاع سے مسلم کے ہاں روایت ہے اسی طرح ہی مقدام بن معدیکرب کی روایت میں واقع ہوا جو بخاری نے الادب المفرد میں نقل کی احمد اور ابن ماجہ نے بھی اسے نقل کیا حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں: (إن الله يُوْصِيُكم بأمهاتِكم ثم بأمهاتكم ثم يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بآبائِكُمْ ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب) (اس میں بھی تین مرتبہ ہی والدہ کا ذکر ہے) بہز بن حکیم کی روایت میں بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا محمد بن فضیل کی روایت کے آخر میں ہے: (ثم أدناك فأدناك) ابو رِمثہ کی روایت میں ہے کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس پہنچا آپ فرما رہے تھے: (أمك و أباك ثم أختك و أخاك ثم أدناك فأدناك) اسے حاکم نے نقل کیا اسی طرح اس کی اصل اصحابِ سنن ثلاثہ اور احمد و ابن حبان کے ہاں ہے، دنو سے مراد بارّ کے ساتھ رشتہ داری ہے، عیاض لکھتے ہیں بعض علماء نے دادا اور بھائی کی بابت تردد کیا (کہ دونوں میں سے کون مقدم ہے) اکثر کے ہاں دادا مقدم ہے بقول ابن حجر شافعیہ کا اسی پر جزم ہے جو کہتے ہیں دادا بھائی پر مقدم ہے پھر وہ مقدم ہے جو (أدلى بأبوين على من أدلى بواحد) (یعنی دہرے رشتہ والا اکہرے رشتہ والے پر مقدم ہے) پھر ذوی رحم (یعنی رشتہ داروں) کی قرابت مدنظر رکھی جائے گی ان میں محارم کو غیر محارم پر فوقیت حاصل ہے پھر سارے عصبات (یعنی والد کی جانب سے رشتہ دار) پھر مصاہرت (یعنی سسرال) کے رشتہ والے پھر ولاء (یعنی حلیف) پھر پڑوسی، اس کے حکم کی بابت آگے کلام آئے گی

ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ یہ ترتیب جب سب کے ساتھ بیک وقت صلہ رحمی کرنا ممکن نہ ہو، ماں کے بر و حسنِ سلوک کے ضمن میں مطلقا تقدّم اور فوقیت کے بارہ میں ایک حدیث ہے جسے احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں میں نے نبی اکرم سے سوال کیا بیوی پر سب سے زیادہ حق کس کا ہے؟ فرمایا شوہر کا، پوچھا مرد پر؟ فرمایا اس کی ماں کا، تقدیمِ والدہ کی تائید عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ایک روایت بھی کرتی ہے جس میں ہے کہ ایک خاتون نے کہا یا رسول اللہ میرا یہ بیٹا ہے میرا پیٹ اس کے لئے دعاء (یعنی ظرف) تھا میرے پستان اس کیلئے سقاء (یعنی مشک، مراد پینے کی جگہ) تھے میری گود اس کی حواء (یعنی ٹھکانہ) تھی اب اس کے والد نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اسے مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے؟ فرمایا تم ہی اس کی زیادہ حقدار ہو جب تک نئی شادی نہیں کر لیتی حاکم اور ابوداؤد نے اسے نقل کیا تو ان تین امور کے ساتھ اس کے اختصاص کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نے اس کی فوقیت کی بات لکھی ہے۔

(و قال ابن شبرمة الخ) ابن شبرمہ سے مراد مشہور کوفی فقیہ عبداللہ ہیں جو عمارہ بن قعقاع کے عمزاد تھے ان کا یہ طریق

بخاری نے الادب المفرد میں موصول کیا، متنِ حدیث کے یہ الفاظ ذکر کئے، (قیل یا رسول الله مَن أبر ؟) باقی روایتِ جریر کی مثل ہے لیکن اس سیاق پر جو مسلم نے نقل کیا، یحی بن ایوب ابوزرعہ کے پوتے تھے، ابن عمرو بن جریر اسی نسبت سے وہ جریری کہلاتے تھے ان کا یہ طریق بھی الادب المفرد میں موصول ہے احمد نے بھی اسی حوالے سے عبداللہ بن مبارک کے واسطہ سے نقل کیا، یہ الفاظ ذکر کئے کہ ایک شخص آیا اور کہا (بما تأمرني ؟) فرمایا: (بر أمّك ، ثم عاد) ابن مبارک کی کتاب البر والصلۃ میں بھی ہے۔

علامہ انور (أمك) کے تحت لکھتے ہیں اس ضمن میں تفصیل یہ ہے کہ والدہ اولیٰ بالخدمت جبکہ والد توقیر وتعظیم کا زیادہ حقدار ہے۔

- 3 باب لاَ يُجَاهِدُ إِلاَّ بِإِذْنِ الأَبَوَيْنِ (جہاد تک میں والدین کی اجازت کی ضرورت ہے)

- 5972حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ وَشُعْبَةَ قَالاَ حَدَّثَنَا حَبِيبٌ ح قَالَ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ أُجَاهِدُ قَالَ لَكَ أَبَوَانِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ ص:۴۸۶) .طرفه 3004

حدیثِ ہذا کی کتاب الجہاد میں شرح گزری، حبیب سے مراد ابن ابی ثابت ہیں دونوں طریق میں سفیان سے مراد ثوری ہیں احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ ایک شخص ہجرت کر کے آیا آپ نے پوچھا کیا وہاں یمن میں تمہارے والدین بقید حیات ہیں؟ کہا جی ہاں، فرمایا ان سے پوچھ کر آئے ہو؟ کہا نہیں، فرمایا واپس چلے جاؤ اور ان سے اجازت مانگو اگر دے دیں (تو ٹھیک) وگرنہ ان کے ساتھ رہو اور حسنِ سلوک کرو۔

- 4 باب لاَ يَسُبُّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ (کوئی اپنے والدین کو گالی نہ دے)

یعنی اس کا سبب نہ بنے۔

- 5973حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرو راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا سب سے بڑے گناہوں میں سے یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، کہا گیا یا رسول اللہ آدمی کیونکر اپنے ماں باپ کو گالی دے گا؟ فرمایا اس طرح کہ کوئی شخص کسی کے باپ کو گالی دے اور وہ شخص اس کے باپ کو گالی دے اور یہ کسی کی ماں کو گالی دے اور وہ اس کی ماں کو گالی دے۔

(إن من أكبر الكبائر الخ) ایک باب بعد والدین کی نافرمانی کا اکبر الکبائر میں سے ہونا مذکور ہوگا، وہاں مراد کوئی ا

نافرمانی ہے اگرچہ والدین پرلعنت کا سبب بننا اکبرالکبائر میں سے ہے تو اس (امر) کی لعنت کے ساتھ تصریح اشد ہے، ترجمہ (سبّ) کے لفظ کے ساتھ قائم کیا مگر سیاقِ حدیث میں لعن کا لفظ ہے تو یہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے مثلا الادب المفرد میں عروہ بن عیاض سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن عمرو سے سنا کہتے تھے (مِن الكبائر عند الله أن يسبب الرجل والده) اسے مصنف نے الادب المفرد میں سفیان ثوری اور مسلم نے یزید بن ہاد کلاہما عن سعد بن ابراہیم سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (من الكبائر شتم الرجل الخ) بخاری کی روایت میں ہے: (أن يشتم الرجل والديه)۔ (قيل يا رسول الخ) یہ سائل کا استبعاد تھا کیونکہ طبعِ مستقیم اس امر کا انکار کرتی ہے کہ کوئی اپنے والدین پر سب وشتم کرے تو جواب میں وضاحت کی کہ اگرچہ عموما کوئی خود یہ نہیں کرتا مگر اس کا سبب تو بنتا ہے اور بکثرت اس کا وقوع ہے (کہ کسی کے والدین کو گالی دی تو اس نے اس کے والدین کو دے دی) ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث سدِ ذرائع (یعنی جرائم اور گناہوں کے ذرائع مسدود کرنے کیلئے بظاہر مباح امور سے منع کیا جانا) اس سے ماخوذ ہوگا کہ جس کا کوئی فعل حرام پر منتج ہو تو وہ فعل بھی اس کے لئے حرام ہوگا اگرچہ اس کے قصد میں وہ حرام فعل نہ بھی ہو، اس حدیث میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) [الأنعام : ١٠٨] اس سے ماوردی نے استنباط کیا کہ جس کے بارہ میں متحقق ہو کہ پہنے گا اسے ریشم فروخت کرنا ممنوع ہے، اسی طرح امرد غلام بھی ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا یقین ہے کہ وہ اس سے بدکاری کرے گا اور عصیر بھی جب یقین ہو کہ شراب بنا لے گا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں والدین کے عظمِ حق پر دلیل ہے اس میں عمل بالغالب بھی ثابت ہوا کیونکہ جو کسی کے والد کو گالی دیتا ہے محتمل ہے کہ وہ جواب میں اس کے والد کو گالی دے اور یہ امکان بھی ہے کہ ایسا نہ کرے لیکن غالب امکان یہی ہے کہ وہ اسی کے انداز میں جواب دے گا، اس سے اثباتِ کبائر بھی ہوا اس بارے جلد بحث آ رہی ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل فرع پر فائق ہوتی ہے اصلِ وضع کے اعتبار سے اگرچہ بعض صفات کے ساتھ فرع اس سے افضل وفائق ہو۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فيسب أباه) کے تحت لکھتے ہیں جب نبی اکرم کے زمانہ میں بلا واسطہ والدین کو گالی دینا مستبعد تھا تو آپ اس کی تصویر میں تکلف کے محتاج ہوئے تو اسے اس واسطہ کے ساتھ اپنے والدین کو گالی دینے والا شمار کیا کہ وہ کسی کے والدین کو گالی دے اور وہ اس وجہ سے اس کے والدین کو گالی دے، اس میں دلیل ہے کہ نبی اکرم کئی دفعہ ان جزئیات کے استقصاء (یعنی استیعاب) کا ارادہ نہ فرماتے تھے جو آتیہ فی الغابر ہوتیں (یعنی ان کا وقوع بعد ازاں ہونا ہوتا)، شائد اشارہ کرتے ہیں کہ دورِ حاضر میں بلا واسطہ بھی آدمی کا اپنے والدین کو گالم گلوچ کرنا متحقق ہوا لیکن میرے خیال میں ان کی عدم استقصائے جزئیات والی بات درست نہیں شائد اللہ کے عطا کردہ علم سے آپ کو معلوم ہوگا کہ ایسا بھی واقع ہوگا مگر توضیح اس امر کے ساتھ کی جو آپ کے زمانہ میں واقع تھا) جیسے تم اس مسئلہ زیرِ نظر میں دیکھ رہے ہو کہ آپ نے تصویرِ سب میں تسبیب کی طرف عدول کیا حالانکہ اب ہمارے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں، آدمی آج کل کفاحاً بلا واسطہ اپنے والد کو گالی دیتا ہے تو جو مدعی ہیں کہ نبی اکرم کے ہاں تمام جزئیات حاضر تھیں (یعنی آپ کے علم میں تھیں) جیسے وہ اپنے خالق کے ہاں ہیں تو اس نے عظیم افتراء باندھا، اگر آپ اخبار کا سب جزئیات کے ساتھ استقصاء کرتے تو جواب کا حق یہ تھا کہ یہ معاملہ اگر آج نہیں تو آنے والے کسی زمانہ میں ہوگا اس کی تصویر میں تسبیب کی ضرورت نہ ہوتی۔

اسے مسلم نے (الإيمان) ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

- 5 باب إِجَابَةِ دُعَاءِ مَنْ بَرَّ وَالِدَيْهِ

(والدین سے اچھا سلوک کرنے والا مستجاب الدعوات ہے)

- 5974 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا ثَلَاثَةُ نَفَرٍ يَتَمَاشَوْنَ أَخَذَهُمُ الْمَطَرُ، فَمَالُوا إِلَى غَارٍ فِي الْجَبَلِ فَانْحَطَّتْ عَلَى فَمِ غَارِهِمْ صَخْرَةٌ مِنَ الْجَبَلِ فَأَطْبَقَتْ عَلَيْهِمْ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ انْظُرُوا أَعْمَالًا عَمِلْتُمُوهَا لِلَّهِ صَالِحَةً فَادْعُوا اللَّهَ بِهَا لَعَلَّهُ يُفَرِّجُهَا فَقَالَ أَحَدُهُمُ اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ وَلِي صِبْيَةٌ صِغَارٌ كُنْتُ أَرْعَى عَلَيْهِمْ فَإِذَا رُحْتُ عَلَيْهِمْ فَحَلَبْتُ بَدَأْتُ بِوَالِدَيَّ أَسْقِيهِمَا قَبْلَ وَلَدِي وَإِنَّهُ نَاءَ بِيَ الشَّجَرُ فَمَا أَتَيْتُ حَتَّى أَمْسَيْتُ فَوَجَدْتُهُمَا قَدْ نَامَا فَحَلَبْتُ كَمَا كُنْتُ أَحْلُبُ فَجِئْتُ بِالْحِلَابِ فَقُمْتُ عِنْدَ رُءُوسِهِمَا أَكْرَهُ أَنْ أُوقِظَهُمَا مِنْ نَوْمِهِمَا وَأَكْرَهُ أَنْ أَبْدَأَ بِالصِّبْيَةِ قَبْلَهُمَا وَالصِّبْيَةُ يَتَضَاغَوْنَ عِنْدَ قَدَمَيَّ فَلَمْ يَزَلْ ذَلِكَ دَأْبِي وَدَأْبَهُمْ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا فُرْجَةً نَرَى مِنْهَا السَّمَاءَ فَفَرَجَ اللَّهُ لَهُمْ فُرْجَةً حَتَّى يَرَوْنَ مِنْهَا السَّمَاءَ وَقَالَ الثَّانِي اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَتْ لِي ابْنَةُ عَمٍّ أُحِبُّهَا كَأَشَدِّ مَا يُحِبُّ الرِّجَالُ النِّسَاءَ فَطَلَبْتُ إِلَيْهَا نَفْسَهَا فَأَبَتْ حَتَّى آتِيَهَا بِمِائَةِ دِينَارٍ فَسَعَيْتُ حَتَّى جَمَعْتُ مِائَةَ دِينَارٍ فَلَقِيتُهَا بِهَا فَلَمَّا قَعَدْتُ بَيْنَ رِجْلَيْهَا قَالَتْ يَا عَبْدَ اللَّهِ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفْتَحِ الْخَاتَمَ فَقُمْتُ عَنْهَا اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي قَدْ فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا مِنْهَا فَفَرَجَ لَهُمْ فُرْجَةً وَقَالَ الْآخَرُ اللَّهُمَّ إِنِّي كُنْتُ اسْتَأْجَرْتُ أَجِيرًا بِفَرَقِ أَرُزٍّ فَلَمَّا قَضَى عَمَلَهُ قَالَ أَعْطِنِي حَقِّي فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ فَتَرَكَهُ وَرَغِبَ عَنْهُ فَلَمْ أَزَلْ أَزْرَعُهُ حَتَّى جَمَعْتُ مِنْهُ بَقَرًا وَرَاعِيَهَا فَجَاءَنِي فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَظْلِمْنِي وَأَعْطِنِي حَقِّي فَقُلْتُ اذْهَبْ إِلَى ذَلِكَ الْبَقَرِ وَرَاعِيهَا فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَهْزَأْ بِي فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَهْزَأُ بِكَ فَخُذْ ذَلِكَ الْبَقَرَ وَرَاعِيَهَا فَأَخَذَهُ فَانْطَلَقَ بِهَا فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ مَا بَقِيَ فَفَرَجَ اللَّهُ عَنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۰۲) .أطرافه 2215، 2272، 2333،- 3465

غار میں پھنس جانے والے تین اشخاص کا واقعہ جو مفصلا کتاب الاجارۃ میں گزرا ہے۔ (فم غارهم) کشمیہنی کے ہاں (باب،

غارهم) ہے۔ (فأطبقت)نسخہِ کشمیہنی میں(فتطابقت) ہے۔(و الشجر) کشمیہنی کے ہاں (و السحر) ہےمگر اول اولیٰ ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ وہ ان کے سونے کے بعد آ گیا اور صبح ہونے تک ان کا منتظر رہا حتی کہ خود ہی وہ بیدار ہوئے۔ (یحب الرجال) کشمیہنی کےنسخہ میں (الرجل) ہے۔(تلك البقر)ان کے ہاں (ذلك البقر) ہے دونوں جگہ جنس کی طرف اشارہ ہے۔

- 6 باب عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْكَبَائِرِ (والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(قاله ابن عمر) ابوذر کےنسخہ میں(عمر) ہی ہے اصیلی کےنسخہ میں (عمرو) ہے، ابوذر کی روایت سے بعض نسخوں میں بھی یہی ہے اور یہی محفوظ ہے یہ کتاب الأیمان والنذور میں شعبی عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے موصولا آئے گی، ابن عمر سے بھی عاق کے بارہ میں ایک حدیث مروی ہے اسے نسائی اور بزار نے تخریج کیا ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں:(ثلاثةٌ لا ينظر الله إليهم يوم القيامة : العاقُّ لِوَالِدَيْه و مُدْمِنُ الخمر و المنان)(تین ایسے افراد ہیں جن کی طرف اللہ قیامت کے دن نظرِ رحمت نہ کرے گا: والدین کا نافرمان، عادی شرابی اور احسان کر کے جتلانے والا) احمد اور نسائی نے۔حاکم نے صحت کا حکم لگایا،عبداللہ بن عمرو بن عاص سے بھی اس حدیث ابن عمر کا نحو نقل کیا لیکن المنان کی بجائے (الديوث) ذکر کیا اس کی تفسیر بھی اسی حدیث میں یہ مذکور ہوئی:(الذی يُقِرُّ الخبث فی أهله) عقوق ضمِ عین کے ساتھ عق سے مشتق ہے جو قطع ہے (یعنی کاٹنا) مراد اولاد سے ایسے قول وفعل کا صدور جس سے والدین کو اذیت ملے صرف شرک اور معصیت اس سے مستثنیٰ ہیں (یعنی ان میں والدین کی بات کا نہ ماننا عقوق نہیں)، ابن عطیہ لکھتے ہیں مباحات میں فعل وترک کے لحاظ سے والدین کی اطاعت واجب اور مندوبات میں مستحب ہے فروضِ کفایہ بھی اسی طرح ہیں اس سے دو امر کے تعارض کے وقت ان کی بات کو ترجیح دینا، مثلا والدہ نے اسے اپنی مثلا بیمار پرسی اور دیکھ بھال کیلئے بلایا اور اس وجہ سے کوئی واجب فعل فوت ہو رہا ہے اگر ایک مدت اس کے پاس رہے اور اگر ایسا نہیں کرتا تو اس کی تانیس کے فوات کا خدشہ ہے تو ماں کو ترجیح دے، اگر فواتِ فضیلت بھی ہو رہی ہو مثلا اول وقت میں یا باجماعت نماز کی ادائیگی، ہاں کلیۃً نماز فوت نہ ہو جائے۔

- 5975حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ وَرَّادٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَاتِ وَمَنْعَ وَهَاتِ وَ وَأْدَ الْبَنَاتِ وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ

.(ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۵۹۹) أطرافه 844، 1477، 2408، 6330، 6473، 6615، - 7292

(عن منصور) یہ ابن معتمر ہیں جبکہ مسیّب ، ابن رافع اور وراد مغیرہ بن شعبہ کے کاتب تھے سند کے جملہ راوی کوفی ہیں الدعوات کی روایت میں منصور کی مسیّب سے تصریحِ سماعت ہے الاستقراض میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر عن منصور سے روایتِ ہذا کے مثل گزری، مزی نے اطراف میں ذکر کیا ہے کہ بخاری کی منصور عن مسیّب سے روایت میں فقط عقوق الامہات کا ذکر ہے لیکن ان کا قول

درست نہیں دونوں جگہ بتمامہ ہے لیکن یہ اصل میں ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو کتاب القدر میں عبد الملک بن عمیر اور الرقاق میں شعبی کے طریق سے مخرج ہے دونوں وراد سے راوی ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ کو خط لکھا کہ مجھے وہ حدیث ارسال کر دو جو آپ نے سنی ہے تو نمازوں کے بعد تہلیل بارے حدیث لکھ کر بھیجی، کہتے ہیں وہ (یعنی حضرت معاویہ) اس سے روکا کرتے تھے، الدعوات میں اس کا فقط اول حصہ آئے گا، حاصل یہ کہ قتیبہ عن جریر کے طریق سے انہوں نے دو جگہ جریر عن منصور کی حدیث سے تفرقہ کر دیا ہے، محتمل ہے کہ ان کے شیخ کے ہاں اسی شکل میں ہو، الزکاۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے یہاں کے سیاق پر اقتصار کے ساتھ گزری۔

(عقوق الأمهات) الاستقراض میں عقوق کے ضمن میں صرف امہات کے ساتھ تخصیص کی حکمت گزری ہے، امہات امہۃ کی جمع ہے، یہ صرف ذوی العقول کیلئے ہے جبکہ (أم) کا لفظ اعم ہے۔ (و منعا و هات) غیر ابو ذر کے ہاں اور الاستقراض میں (سب کے ہاں) (منع) ہے بغیر تنوین کے، دونوں جگہ نون ساکن ہے، یہ مصدر ہے اس کی تشریح (قيل وقال) کی شرح کے ساتھ ہوگی، (هات) تائے مکسور کے ساتھ اِیتاء سے فعل امر ہے خلیل کہتے ہیں (هات) اصل میں (آتِ) ہے الف ہاء میں منقلب ہوا، حاصل من النہی یہ ہے کہ جس کے اعطاء کا حکم ہے اس سے ممتنع رہے اور ان اشیاء و امور کی طلب کرے جن کا وہ مستحق نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مطلقا سوال کرنے سے نہی ہو، آگے اس بارے بسطِ قول آئے گا یہاں اس کا ذکر اس کی ضد (یعنی عکس) کے ساتھ ہے پھر اس سے نہی کی تاکید کے طور سے اعادہ کیا گیا پھر محتمل ہے کہ نہی میں داخل ہو وہ جو دونوں کیلئے خطاب ہو جیسے طالب کو ما لایستحقہ کی طلب سے اور مطلوب منہ کو طالب کا وہ مطالبہ ماننے سے منع کیا جائے جس کا وہ حقدار نہیں تا کہ اس طرح وہ گناہ میں معاون نہ بن جائے۔

(و وأد البنات) ہمزہ کے سکون کے ساتھ، اہلِ جاہلیت بیٹیوں کو برا سمجھتے ہوئے ایسا کرتے تھے، کہا جاتا ہے سب سے قبل یہ فعلِ شنیع کرنے والا قیس بن عاصم تمیمی ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ اس کے کسی دشمن نے اس پر شب خون مارا اور اس کی بیٹی کو اغوا کر کے لے گیا پھر صلح واقع ہوگئی اور لڑکی کو اختیار دیا گیا کہ واپس آجائے یا اغوا کرنے والے کے پاس ہی رہے جس نے اس سے شادی کر لی تھی اس نے شوہر کے ہاں رہنا منظور کیا تو قیس نے (غصہ میں آکر) قسم اٹھائی کہ اب جو بھی اس کے ہاں بیٹی پیدا ہوگی اسے وہ زندہ درگور کر دیا کرے گا باقی عربوں نے بھی اس کی اس میں پیروی کی، عربوں میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جو مطلقا لڑکا ہو یا لڑکی اپنی اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے یا تو اس وجہ سے کہ ان کے مال میں کمی کا سبب نہ بنیں یا مال کی عدم موجودی (یعنی فقر) کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اس کا ذکر کیا ہے، مشہور شاعر فرزدق ہمام بن غالب کا دادا صعصعہ بن ناجیہ تمیمی پہلا وہ شخص ہے جو زندہ درگور کیلئے لے جائی جانے والی بچیوں کو معاوضہ دے کر خرید لیتا، اسی طرف فرزدق کا یہ شعر اشارت کناں ہے: (و جَدِّي الذي مَنَعَ الوَائداتِ و أحيَا الوَئِيدَ فلم يُوأد) قیس و صعصعہ طلوعِ اسلام تک زندہ رہے دونوں شرفِ صحبت سے بہرہ ور ہوئے، وأد کے ضمن میں صرف بنات کا ذکر اس لئے کیا کہ ان کا غالب فعل یہی تھا، اس سلسلہ میں وہ دو طریقے اختیار کرتے تھے ایک یہ کہ جب وضعِ حمل کا وقت قریب ہوتا وہ بیوی کو حکم دیتے کہ کسی گڑھے کے کنارے ہو جائے اگر لڑکا جنتی تو حکم ہوتا اسے باقی رکھے (اور لے کر گھر چلی آئے) اور اگر لڑکی جنتی تو حکم ہوتا کہ اسی گڑھے میں پھینک دے، یہ کام فریقِ اول کرتا تھا بعض لوگ جب ان کی بیٹی چھٹے برس میں داخل ہو جاتی تو اس کی ماں کو کہتے اسے اچھا لباس پہنا دو اور خوشبو لگا دو میں اسے اس کے اقارب سے ملوالاؤں پھر دور کسی صحرا کے کنویں میں پہنچ کر اسے کہتے

اس میں دیکھو وہ بے چاری دیکھنے لگتی تو پیچھے سے اسے دھکا دے کر اس میں گرا دیتے۔

(و کرہ لکم قیل و قال) شعبی کی روایت میں ہے:(و کان ینھی عن قیل و قال) اکثر کے ہاں تمام مواضع میں بغیر تنوین کے ہے، کشمیہنی کے ہاں یہاں (قیلاً و قالاً) ہے اول اشہر ہے، اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر روایت اس کے ساتھ واقع نہیں ہوئی، جوہری کہتے ہیں قیل و قال اسم ہیں، کہا جاتا ہے: (کثیر القیل و القال) گویا الف لام کا دخول بطورِ دلیل ذکر کیا، ابن دقیق العید تبصرہ کرتے ہیں اگر یہ دونوں اسم ہوتے ایک معنی ہی میں جیسے قول کا لفظ ہے تو پھر ایک کو دوسرے پر معطوف کرنے کا کیا فائدہ ہے (کیونکہ عطف مغایرت کو مقتضی ہے) انہوں نے اول کی ترجیح کا اشارہ دیا، محبّ طبری (قیل و قال) میں تین وجہیں نقل کرتے ہیں، اول: یہ قول سے مصدر ہیں: (قال قولا و قیلا و قالاً) اور حدیث میں مراد کثرت کلام کی کراہت کا اشارہ ہے کیونکہ کثرتِ کلام کا مآل اغلاط کا صدور ہے، کہتے ہیں تکرار ازرہِ مبالغہ کیا، دوم: لوگوں کے اقاویل اور ان کی بحث وتمحیص کی حکایت مراد ہے عموماً اس ضمن میں اس قسم کی باتیں ہوتی ہیں: (قال فلان کذا) اور (قیل کذا) تو یہ نہی یا تو اس کے استکثار سے زجراً ہے یا اس سے کسی شئ مخصوص سے نہی، اور یہ وہ جو محکی عنہ برا سمجھے، سوم: یہ دراصل امورِ دین میں اختلاف کی حکایت ہے جیسے کوئی کہے: (قال فلان کذا و قال فلان کذا) اس کی کراہت کا محل کہ اس کا اکثار کرے کیونکہ اس صورت میں زلل (یعنی لغزش) سے امن نہیں ہوتا، یہ ان حضرات کے ساتھ خاص ہوگا جو بغیر تثبیت کے (دینی مسائل وفضائل) نقل کرتے ہیں (کہ بزرگوں نے یوں فرمایا یا: فرمایا، اب کوئی پتہ نہیں کس نے فرمایا اور یہ کیسے بزرگ تھے؟ ثقہ تھے غیر ثقہ تھے؟ عالم بھی تھے یا نرے بزرگ ہی تھے) اور ہر سنی بات کے مقلد بن جاتے ہیں اور محتاط رویہ اختیار نہیں کرتے، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ حدیثِ صحیح کرتی ہے: (کفی بالمرء إثما أن یحدث بکل ما سمع) اسے مسلم نے تخریج کیا (کہ آدمی کیلئے یہی گناہ کافی ہے کہ ہر سنی بات کو آگے بیان کر دے) شرحِ مشکاۃ میں ہے کہ (قیل و قال) ان کے قول (قال کذا و قیل کذا) سے ہے ان کی بناء اس طور پر کہ دونوں ضمیر واعراب کو متضمن محکی فعل ہیں، ان کا مجری الاسماء اجراء کر دیا گیا جو ضمیر سے خالی ہوں، اسی سے آپ کا یہ قول ہے: (إنما الدنیا قیل و قال) آپ کے درج ذیل قول میں ان پر الف لام برائے تعریف کا دخول ہوا: (ما یعرف القال والقیل لذلك)

(و کثرۃ السؤال) کتاب الزکاۃ میں اس سے مراد میں اختلاف کا ذکر گزرا کہ کیا یہ سوالِ مال ہے یا مشکلات ومعضلات (یعنی معموں کے جواب) کا سوال؟ یا اس سے اعم، اولی یہی ہے کہ اسے عموم پر محمول کیا جائے بعض علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کے بارہ میں اور زمانہ کے احداث و واقعات کے بارہ میں کثرتِ سوال ہے (یعنی خواہ مخواہ کے سماجی، معاشرتی اور سیاسی تبصرے جو آج کل لوگوں کی روش ہے) یا کسی معین انسان سے اس کے حال کی تفاصیل بارے کثرتِ سوالات، کیونکہ عام طور پر مسئول اسے برا مانے گا، اغلوطات (یعنی معمے) سے ایک حدیث میں نہی کا ورود ثابت ہے اسے ابوداؤد نے حضرت امیر معاویہ سے نقل کیا، سلف کی ایک جماعت سے فرضی مسائل بارے جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا یا ان کا وقوع نادر ہے، سوالات کرنے کی کراہت منقول ہے اس کی وجہ یہ کہ اس میں تنطّع (یعنی مبالغہ کرنا اور بے پر کی ہانکنا) اور قول بالظن ہے اور ایسا کرنے والا خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا، حدیثِ لعان میں گزرا کہ (جب وقوع سے قبل صورت حال کی منظر کشی کر کے) نبی اکرم سے سوال کیا تو آپ نے اسے برا سمجھا، اسی

طرح آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [المائدۃ: ۱۰۱] کی تفسیر میں ہے تو یہ زمانۂ نزولِ وحی کے ساتھ خاص ہے اسی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے: (أعظم الناس جرما عند الله مَنْ سأل عن شيءٍ لَمْ يُحَرَّم فيُحَرَّمُ مِنْ أجل مسئلته) (کہ کسی کے سوال کرنے کے باعث کوئی غیر حرام شئ حرام کر دی گئی تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے بڑا مجرم ہے) سوال للمال کی ذم اور ایسا نہ کرنے والوں کی مدح بھی ثابت ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً) [البقرۃ: ۲۷۳]، الزکاۃ میں حدیث گزری کہ سوال کرنے کا عادی (یعنی پیشہ ور سائلین) روز قیامت اس طرح آئیں گے کہ ان کے چہروں میں مزعۂ لحم (یعنی ذرا سا گوشت) بھی نہ ہوگا، صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ سوال کرنا حلال نہیں مگر تین (قسم کے) افراد کے لئے: (لِذِيْ فقرٍ مُدقع أو غرمٍ مُفظِعٍ أو جائحة) (یعنی ضرورت مند بنانے اور ذلت کی حد تک پہنچانے والے ذی فقر، کمر توڑ قرضہ کے بوجھ تلے دبے ہوئے اور کسی بڑی مصیبت کے شکار کیلئے) سنن میں ابن عباس سے آپ کا یہ قول مروی ہے: (فإذا سألتَ فَاسْأَل الله) سنن ابوداؤد میں مروی ہے اگر مجبوری ہے تب صالحین سے سوال کرو

علماء کا اس بارے اختلافِ آراء ہے شافعیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ طلبِ مباح ہے تو عاریۃ (یعنی ایسی اشیاء جو لوگ آپس میں لے دے لیتے ہیں) سے مشابہ ہے، اس (نہی کی) بابت وارد احادیث کو اس شخص پر محمول قرار دیا جو فرض زکات مانگتا ہے حالانکہ اس کا مستحق نہیں لیکن شرحِ مسلم میں نووی لکھتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت سوال کرنا منع ہے کہتے ہیں ہمارے اصحاب (یعنی شافعیہ) نے کمانے پر قادر شخص کے سوال کرنے کی بابت دو آراء پیش کی ہیں، ظاہرِ احادیث کے پیش نظر اصح تحریم ہے، دوم یہ کہ تین شروط کے ساتھ مع الکراہت جائز ہے: الحاح (یعنی پیچھے پڑ جانا) نہ کرے، اپنے آپ کو نفسِ سوال کی ذلت سے زائد ذلیل نہ کرے اور مسئول کو اذیت نہ دے اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو یہ حرام ہے، فاکہانی لکھتے ہیں مطلقا سوال کی کراہت کے قائلین پر تعجب ہے حالانکہ نبی اکرم اور سلف صالح کے زمانوں میں بغیر نکیر اس کا وجود ہے تو شارع علیہ السلام مکروہ کی تقریر اور اس کا ابقاء نہیں کر سکتے تھے بقول ابن حجر شائد جس نے مطلقا مکروہ قرار دیا اس کی مراد یہ تھی کہ یہ خلافِ اولی ہے اس کے وقوع سے لازم نہیں کہ اس کی صفت متغیر ہو اور نہ آنجناب کی اس پر تقریر سے، ان لوگوں کے حال کو سداد پر محمول کرنا مناسب ہے اور عموما اس زمانہ کا سائل نہایت مجبوری کے عالم ہی میں دستِ سوال دراز کرتا تھا، ان کا قول (بغیر نکیر) بھی محلِ نظر ہے کیونکہ کثیر احادیث میں سوال کرنے کی ذم ونکیر موجود ہے! بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں یہ سب جو مذکور ہوا اس بابت کہ اپنے لئے سوال کرے لیکن اگر غیر کے لئے سوال کیا تو بظاہر یہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہے۔

(و إضاعة المال) الاستقراض میں ذکر ہوا تھا کہ اکثر علماء نے اسے اسراف پر محمول کیا ہے بعض نے حرام امور کی قید بھی لگائی، اقوی یہ ہے کہ اس سے مراد شرعا غیر ماذون کسی جہت میں مال خرچ کرنا چاہے وہ جہت دینی ہو یا دنیوی، تو یہ ممنوع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مال کو لوگوں کی مصالح کے لئے قِیَام بنایا ہے اور اس کی تبذیر میں ان مصالح کی تفویت ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی دیگر کے حق میں، اس سے وجوہِ بِرّ (یعنی نیکی کی راہوں) میں کثرتِ انفاق مستثنی ہے جس کا مقصد ثوابِ آخرت کی تحصیل ہو بشرطِ کہ اس وجہ سے کوئی زیادہ اہم اخروی مصلحت کا ضیاع یا فوات نہ ہو رہا ہو، حاصلِ کلام یہ ہے کہ کثرتِ انفاق میں تین اوجہ ہیں: اول شرعی طور سے

مذموم کاموں میں اس کا انفاق کرنا، اس کے منع ہونے میں شک نہیں، دوم شرعی لحاظ سے اچھی اور قابلِ تعریف جہت میں اسے خرچ کرنا، شرطِ مذکور کے ساتھ اس کے مطلوب ہونے میں شک نہیں، سوم اَصالۃً مباحات میں خرچ کرنا مثلاً نفس کی لذت کا باعث بننے والی اشیاء میں، یہ دواقسام میں منقسم ہے، ایک یہ کہ ایسا کرنا اس آدمی کی مالی حالت اور اپنے حال کے مطابق ہو، تب یہ اسراف نہ کہلائے گا دوم جو عرفاً اس کے لئے لائق نہ ہو، اس کی بھی آگے ذیلی دوقسمیں ہیں ایک جو ایسی مفسدت کے دفع کے لئے ہو جو ناجزہ (یعنی پیش آچکی ہے) ہو یا متوقع، تو یہ بھی اسراف نہیں، دوم جو اس میں سے کسی جہت میں نہیں، جمہور کے نزدیک یہ اسراف ہے! بعض شافعیہ اس کے بھی عدم اسراف ہونے کے قائل ہیں، کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ مصلحتِ بدن کا قیام ہے اور یہ غرضِ صحیح ہے اور اگر یہ غیر معصیت میں ہے تب تو اسکے لئے مباح ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ قرآن ان کی اس رائے کے خلاف ہے اھ، قاضی حسین نے تصریح بالمنع کی ہے اپنی کتاب قسم الصدقات میں اسے حرام لکھا، غزالی نے بھی ان کی تبع کی، الکلام علی المغارم میں رافعی نے بھی اسی پر جزم کیا، الشرح کے باب الحجر اور المحرر میں اس کا عدم تبذیر ہونا صحیح قرار دیا، نووی نے ان کی تبع کی، مترجح یہ ہے کہ یہ لِذاتہٖ مذموم نہیں لیکن (مسلسل ایسا کرتے رہنا ارتکابِ محذور یعنی لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرانے کا سبب بن سکتا ہے اور جو محذور کی طرف مؤدی ہو وہ محذور ہے، کتاب الزکاۃ میں تمام مال کے صدقہ کے جواز بارے بحث گزری ہے کہ یہ ایسے شخص کی نسبت جائز ہے جو اپنے آپ میں صبر علی المضایقۃ (یعنی تنگی ترشی سہنے) کی قدرت وہمت پاتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ باجی نے تمام مال کے تصدُق کے ممنوع ہونے پر جزم کیا، لکھتے ہیں مصالحِ دنیا میں کثرتِ انفاق مکروہ ہے ہاں نادر الوقوع کسی معاملہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں مثلاً میزبانی میں یا عیدین کے مواقع پر یا ولائم (یعنی دعوتوں) میں، ضرورت سے زائد عمارتوں پر خرچ کرنے کی کراہت بالاتفاق ہے بالخصوص اگر آرائش وزیبائش میں مبالغہ طرازی کر رہا ہو

جہاں تک معصیت (کے امور) میں اضاعتِ مال ہے تو یہ صرف ارتکابِ فواحش کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس میں مواشی اور خدام کی نسبت سوئے قیام (یعنی برا سلوک) بھی ہے حتی کہ اس باعث ان کی تباہی و ہلاکت ہو، پھر اسی میں سے ہے کہ ایسوں کے حوالے مال کر دینا جن سے ابھی رشد (یعنی دانائی) کی امید نہیں (مثلاً کم سن بیٹے کو شاندار گاڑی یا موٹر سائیکل لے دی یہ چیک نہ کیا کہ کس انداز میں چلاتا ہے اور اس طرح وہ جان و مال کے تلف وضیاع کا سبب بنا) اسی طرح ایسی اشیاء کی خرید میں اس کا استعمال جن سے انتفاع نہیں مثلاً بیش قیمت زر و جواہرات خرید لئے (جو نہ بھوک مٹاتے ہیں اور نہ پیاس) الحلبیات میں سبکی کبیر لکھتے ہیں اضاعتِ مال کے ضمن میں ضابطہ یہ ہے کہ کسی دینی یا دنیوی غرض کیلئے نہ ہو، اگر یہ دونوں منتفی ہیں تو قطعاً حرام ہے اور اگر کوئی ایک موجود ہے اور انفاق لائق بالحال ہے اور کوئی معصیت بھی نہیں تب مطلقاً جواز ہے، دونوں رتبوں کے درمیان کثیر وسائط ہیں جو کسی ضابطہ کے تحت داخل نہیں تو مفتی پر ہے کہ وہ کسی پیش آمدہ معاملہ پر مناسب رائے دے اور اگر اس کی کوئی رائے نہیں بنتی اور کوئی مسئلہ اس پر پیش کیا گیا تو وہ یہ بات مدِ نظر رکھے کہ معصیت میں مال کا انفاق حرام ہے! اس کے نتیجہ میں حاصل مطلوب کو نہ دیکھا جائے کہ قضائے شہوت ہے یا لذتِ حسنہ! جہاں تک ملاذِ مباح (یعنی لذت کی مباح اشیاء) میں اس کا انفاق ہے تو یہ محلِ اختلاف ہے، قولہ تعالی: (وَ الَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَ لَمْ يَقْتُرُوْا وَ كَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا) [الفرقان: ٦٧] کا ظاہر یہ ہے کہ زائد خرچ جو آدمی کے حال کے مطابق

نہیں وہ اسراف ہے، پھر لکھتے ہیں جو کسی غرضِ یسیر وتافِہ (معمولی) کیلئے ڈھیر سارا مال خرچ کرلے عقلاء اسے مَضیع قرار دیتے ہیں بخلاف اس کے عکس کے، ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث حسن خلق کی معرفت میں اصل ہے اس میں جمیع اخلاقِ حمیدہ اور خصالِ جمیلہ کا تتبع ہے۔

- 5976حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْوَاسِطِيُّ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ لاَ يَسْكُتُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۰) أطرافه 2654، 6273، 6274، - 6919

شیخ بخاری اسحاق بن شاہین واسطی ہیں خالد سے مراد ابن عبداللہ طحان اور جریری، سعید بن ایاس ہیں، یہ ان راویوں میں سے ہیں جو مختلط ہو گئے تھے (یعنی جن کا آخری عمر میں حافظہ خراب ہو گیا تھا) کسی کی تصریح نہیں دیکھی کہ آیا خالد کا ان سے سماع قبل از اختلاط تھا یا اسکے بعد؟ لیکن الشہادات میں بشر بن مفضل کے طریق سے یہ حدیث گزری ہے، استتابۃ المرتدین میں بھی اسماعیل بن علیہ کے حوالے سے آرہی ہے دونوں جریری سے اس کے راوی ہیں الشہادات میں اسماعیل عنہ کی روایت میں عبدالرحمٰن بن ابو بکرہ کی ان کیلئے تحدیث کی تصریح مذکور تھی۔

(بأكبر الكبائر ثلاثا) یعنی تین مرتبہ فرمایا، یہی آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ تین مرتبہ احکام ومسائل کے بیان کا تکرار کرتے تا کہ سامعین کے بخوبی ذہن نشین ہو جائیں اور اچھی طرح فہم کرسکیں، بعض سمجھے کہ (ثلاثا) سے مراد کبائر کی تعداد ہے، یہ بعید ہے اول کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ استتابۃ المرتدین کی ابن علیہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أكبر الكبائر الإشراك وعقوق الوالدين و شهادة الزور، ثلاثا) اس بارے سلف کے ہاں اختلافِ آراء ہے جمہور کا مذہب ہے کہ گناہوں میں بعض کبائر اور بعض صغائر ہیں، ایک گروہ نے جن میں الاستاذ ابو اسحاق اسفرائنی بھی ہیں یہ شاذ رائے اختیار کی کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں، اللہ نے ہر جس چیز سے منع کیا وہ کبیرہ ہے، یہ ابن عباس سے بھی منقول ہے قاضی عیاض نے اسے (کئی) محققین سے نقل کیا ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (کے ہر چھوٹے بڑے حکم) کی مخالفت اس کے جلال کی نسبت سے کبیرہ ہے اھ، ابن بطال نے اسے اشعریہ کی طرف منسوب کیا اور لکھا گناہوں کی صغائر اور کبائر میں تقسیم عام فقہاء کا قول ہے اشعریہ میں سے ابو بکر بن طیب اور ان کے اصحاب نے اس کی مخالفت کی اور کہا معاصی سب کے سب کبائر ہیں، ان کے بعض پر صغائر کے لفظ کا اطلاق اس سے بڑے گناہ کی نسبت سے کیا جاتا ہے جیسے زنا کے مقابلہ میں حرام بوسے کو صغیرہ کہا جائے حالانکہ وہ بھی کبیرہ گناہ ہے، کہتے ہیں ہمارے خیال میں کوئی گناہ ایسا نہیں جو واجب طور پر کسی اور گناہ سے اجتناب کی صورت میں معاف کر دیا جائے بلکہ ہر ایک (اپنی جگہ) کبیرہ ہے اور اس کا مرتکب اللہ کی مشیت پر ہے (کہ چھوڑے یا عذاب دے) ماسوا کفر (وشرک) کے جیسے اس آیت میں کہا: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) [النساء: ۱۱۶] آیت جس کے ساتھ اول قول کے قائلین نے حجت پکڑی یعنی قولہ تعالیٰ: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) [النساء: ۳۱] کا جواب یہ دیا کہ یہاں مراد شرک ہے، کبھی جمع کا لفظ بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے، فراء کہتے ہیں جس

نے (کبائر) پڑھا تو مراد (کبیر) ہے اور کبیر الاثم شرک ہے، جیسے یہ آیت ہے: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: ۱۰۵] حالانکہ سوائے حضرت نوح کے کوئی اور رسول ان کے پاس نہیں آیا، کہتے ہیں صغیرہ گناہ کی پاداش میں جواز عقاب اسی طرح ہے جیسے کبائر پر ہے اھ، نووی لکھتے ہیں کتاب وسنت سے ادلہ پہلی رائے کے حق میں متظاہر ہیں، غزالی البسیط میں لکھتے ہیں کسی فقیہ کیلئے لائق نہیں کہ وہ صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کے درمیان فرق کا انکار کرے بقول ابن حجر امام الحرمین اشاعرہ سے منسوب اس رائے کو محقق کیا اور اسے اختیار کیا اور بیان کیا کہ یہ جمہور کے قول کے مخالف نہیں، الارشاد میں لکھتے ہیں ہمارے ہاں مختار یہ ہے کہ ہر گناہ جس کے ساتھ اللہ کی نافرمانی کی جائے وہ کبیرہ ہے کئی دفعہ کوئی شیٔ اپنے اقران کی نسبت سے صغیر شمار کی جاتی ہے اگرچہ وہ فی حق الملک کبیر ہی ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر ایک سے اعظم ہے تو اسکی ادنی سی مخالفت بھی کبیر ہے لیکن گناہ اگرچہ سب کبار ہیں البتہ اپنے رتبوں میں متفاوت ہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ لفظی اختلاف ہے لکھتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ کبیرہ کے دو اعتبار ہیں تو بعض کے بعض پر قیاس کی نسبت سے یہ قطعاً باہم متفاوت ہیں جبکہ آمر و ناہی (یعنی اللہ تعالیٰ) کی نسبت سے سبھی کبار ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ معنوی اختلاف ہے اس کا باعث ظاہر آیت کا اخذ بنا، حدیث اس امر پر دال ہے کہ صغائر گناہ کبائر سے اجتناب کرتے رہنے کے سبب مٹ جاتے ہیں جیسے اس کا بیان گزرا

قرطبی لکھتے ہیں میرا نہیں خیال کہ ابن عباس سے مذکورہ منقول صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جس سے منع کیا وہ کبیر ہے کیونکہ یہ صغائر وکبائر کے مابین فرق کی بابت ظاہر قرآن کے مخالف ہے، قرآن کا ارشاد ہے: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) [النجم: ۳۲] اسی طرح یہ آیت: (إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) [النساء: ۳۱) تو منہیات کو صغائر اور کبائر میں تقسیم کیا اور دونوں کے حکم کا تفرقہ کیا کہ صغائر کی تکفیر وبخشش کو کبائر سے اجتناب کے ساتھ مشروط کیا تو حَبرُ القرآن (ابن عباس کا لقب) پر یہ امر کیونکر مخفی رہ سکتا تھا، بقول ابن حجر اس کی تائید لمم کی تفسیر ابن عباس سے ہوئی جو آگے مذکور ہوگی لیکن ان سے منقول یہ اثر اسماعیل قاضی اور طبری نے شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، تو اولیٰ (تاویل) یہ ہے کہ ان کے قول (نهي الله عنه) کو نہیِ خاص پر محمول کیا جائے یعنی وہ جس کے ساتھ وعید مقرون ہو (اور یہ کبیرہ گناہوں کی علامت ہے) جیسا کہ ابن عباس کی ایک اور روایت میں یہ مقیداً مذکور ہوا، جمعاً بین کلامین مطلق روایت کو مقید پر محمول کرنا ہوگا، طیبی کہتے ہیں صغیرہ اور کبیرہ دونوں نسبی امر ہیں تو ضروری ہے کہ کسی امر کی طرف وہ دونوں مضاف ہوں اور یہ درج ذیل تین اشیاء میں سے ایک ہوسکتا ہے: طاعت، معصیت اور ثواب! جہاں تک طاعت ہے تو ہر وہ گناہ جسے نماز مٹا دیتی ہے، صغیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جسے اسلام یا ہجرت مٹائے وہ کبائر میں سے ہے، جہاں تک معصیت کا تعلق ہے تو ہر وہ معصیت جس کا فاعل اس کے سبب کسی وعید یا عقاب کا مستحق بنے جو کسی دیگر معصیت کے سبب عقاب و وعید سے ازید ہو تو وہ کبیرہ ہے، اور جو ثواب ہے تو فاعلِ معصیت اگر مقربین میں سے ہے تو صغیرہ گناہ بھی اس کی نسبت کبیرہ ہیں، بعض انبیاء کے حق میں ایسے امور پر بھی معاتبت واقع ہوئی ہے جو ان کے غیر کے حق میں معصیت بھی شمار نہیں ہوتے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ان کی وعید وعقاب سے متعلق کلام بعض حضرات کے اس اطلاق کہ کبیرہ کی علامت یہ ہے کہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب کا ورود ہوا ہو، کے عموم کو خاص کرتی ہے لیکن اس سے لازم آتا ہے کہ مثلاً مطلق قتلِ نفس کبیرہ نہیں گویا اگرچہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب وارد ہے مگر اپنی اولاد کو قتل کرنے والے کے حق میں وارد وعید وعقاب اشد ہے تو درست وہی جو جمہور

نے کہا اور مثالِ مذکور اور جو اس کے مشابہ ہو، گناہوں کو کبیرہ اور اکبر میں منقسم کرتی ہے، نووی لکھتے ہیں ضبطِ کبیرہ (یعنی اس کی تعریف) کے ضمن میں بہت زیادہ اختلاف ہے ابن عباس سے نقل کیا گیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ یا غضب یا لعنت یا عذاب کی مہر لگائی وہ کبیرہ ہے، کہتے ہیں اسی قسم کا قول حسن بصری سے بھی مروی ہے دیگر اہلِ علم کہتے ہیں یہ وہ گناہ جس کی پاداش میں اللہ نے عذابِ آخرت کی وعید دی یا دنیا میں اس پر کوئی حد واجب کی بقول ابن حجر اس آخری پر امام احمد کی نص بھی ہے جسے قاضی ابویعلی اور شافعیہ کے ماوردی نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (الكبيرة ما وجبت فيه الحدود أو توجه إليها الوعيد) ابن عباس سے منقول قولِ مذکور ابن ابی حاتم نے لا بأس بہ سند کے ساتھ ذکر کیا مگر اس میں انقطاع ہے، ایک اور متصل سند جو بھی لا بأس بہ ہے کے ساتھ بھی ان سے نقل کیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ کا توعّد کیا کبیرہ ہے، کثیر شافعیہ نے کئی اور ضوابط کے ساتھ بھی کبائر کو متصف کیا ہے مثلا امام الحرمین کا قول کہ ہر وہ جرم جو اپنے فاعل کے دین کے ساتھ قلتِ تعلق اور رقتِ دیانت پر دلالت کرتا ہے وہ کبیرہ ہے، حلیمی کا قول ہے کہ ہر محرم لِعَینہٖ جس سے اس میں موجود کسی معنی کے مدنظر منع کیا گیا، وہ کبیرہ ہے، رافعی لکھتے ہیں جو موجبِ حد ہو، بعض نے کہا کتاب وسنت کی رو سے جس کے مرتکب کیلئے کوئی وعید وارد ہوئی ہو، یہی اکثر نے بیان کیا وہ خود اول کی ترجیح کی طرف امیل ہیں لیکن تفصیلِ کبائر کے ذکر کے ضمن میں ثانی اوفق ہے

اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ کثیر ایسے ذنوب جنہیں نصوص میں بطورِ کبائر ذکر کیا گیا ان میں کوئی حد نہیں ہے مثلا عقوقِ والدین! بعض ائمہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ان قائلین کی مراد ان کبائر گناہوں سے تھی جن کے کبائر ہونے کی بابت کوئی نص نہ تھی، ابن عبدالسلام القواعد میں لکھتے ہیں میں نے کسی عالم کے ہاں کبائر کی کوئی ایسی تعریف وضابطہ نہیں دیکھا جو ہر اعتراض سے سالم ہو، اولی یہ ہے کہ اس کا ضابطہ یہ مقرر کیا جائے کہ جس کے مرتکب کی بابت یوں لگے کہ وہ دین کی نسبت متہاون ہے (یعنی اسے اسکی کوئی خاص پرواہ نہیں)، یہ ان کبائر سے دیگر میں جن کی بابت نص وارد ہے بقول ابن حجر یہ اچھا ضابطہ ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں راجح یہ ہے کہ ہر ایسا گناہ جس کا کبر منصوص ہے یا اس پر عقاب کی وعید مذکور ہے یا اس پر کوئی حد معلق کی گئی یا نکیر مشدد کی گئی تو وہ کبیرہ ہے، ابن صلاح کی کلام ابن عباس کے اس قول کے موافق ہے جو اولا ابن عباس سے منقول ہوا، ایجابِ حد کی زیادت بھی کی، اس پر کبائر کی تعداد کثیر ہوگی، جہاں تک ایسے ذنوب جن کے کبیرہ ہونے پر نص وارد ہے تو اس بارے آگے کتاب استتابة المرتدین میں حدیثِ ابو ہریرہ: (اجتنبوا السبع الموبقات) کی شرح کے ذیل میں کلام ہوگی، وہاں ذکر کریں گے کہ کبائر کی تعداد سات سے زیادہ بنتی ہے کیونکہ کئی دیگر احادیث میں بعض اور گناہوں کا انہیں کبائر یا موبق قرار دے کر ذکر موجود ہے کئی دیگر اہلِ علم کی رائے ہے کہ وہ ذنوب جن کے کبائر ہونے پر نص مذکور نہیں حالانکہ وہ کبائر ہیں ان کیلئے کوئی ضابطہ نہیں، واحدی لکھتے ہیں شارع نے جن کا کبیرہ ہونا بیان نہیں کیا (حالانکہ وہ کبائر ہیں)، اس کے اخفاء میں حکمت یہ ہے کہ بندہ اس خشیت سے بھی ان سے بچا رہے کہ کہیں یہ کبیرہ نہ ہوں جیسے شبِ قدر، یوم جمعہ کی ساعتِ اجابت اور اسمِ اعظم کو مخفی رکھا۔

(أكبر الكبائر) یہ اپنے ظاہرِ حصر پر نہیں بلکہ (مِنْ) مقدر ہے، کئی اور اشیاء کے بارہ میں بھی مذکور ہوا ہے کہ وہ اکبر الکبائر ہیں مثلا خودکشی جو آمدہ حدیثِ انس میں مذکور ہے ابن مسعود کی ایک حدیث میں ہے کہ (أیُّ الذنب أعظم) کے جواب میں پڑوسن

کے ساتھ زنا کا ذکر کیا، یہ چند ابواب کے بعد آ رہی ہے، عبداللہ بن انیس جہنی کی حدیث مرفوع میں (من أكبر الكبائر) کا ذکر کرتے ہوئے (اليمين الغموس) کا ذکر کیا، اسے ترمذی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا، احمد کے ہاں حدیثِ ابن عمرو اور حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع سے اس کا شاہد بھی ہے، اس کے الفاظ ہیں: (إن مِنْ أكبر الكبائر استطالة المرء في عرض رجل مسلم) (یعنی بڑے کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ کسی مسلمان کی عزت وحرمت کے طعن میں زبان دراز کی جائے) اسے ابن ابو حاتم بسند حسن نقل کیا حضرت بریدہ سے مرفوعا ہے؛ (من أكبر الكبائر) تو زائد پانی اور فحل (یعنی سانڈ) دینے سے ممتنع ہونا ذکر کیا اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ روایت کیا، ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے: (أكبر الكبائر سوء الظن بالله) (یعنی اللہ سے سوئے ظنی) اسے ابن مردویہ نے ضعیف سند سے نقل کیا اسی سے قریب حضرت ابو ہریرہ کی یہ مرفوع روایت ہے: (و مَنْ أظلم مِمَّنْ ذهب يخلق كَخلقي) یہ کتاب اللباس میں گزری، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے: (أبغَضُ الرجال إلى الله الألدُّ الخصم) (یعنی اللہ کو مبغوض ترین شخص جو بہت جھگڑالو ہے) اسے شیخین نے تخریج کیا، ابن عمرو کی حدیث گزری: (مِن أكبر الكبائر أنْ يسُبَّ الرجلُ أباه) لیکن یہ مجموع عقوق سے ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں آپ کے قول: (أكبر الكبائر) سے مستفاد ہے کہ (کبیرہ) گناہ کبیر اور اکبر میں منقسم ہیں، اس سے یہ بھی مستنبط ہوا کہ بعض گناہ صغائر ہیں لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ جس نے کہا ہر گناہ کبیرہ ہے اس کے نزدیک کبائر اور ذنوب ایک ہی شئ پر متوارد ہیں گویا کہا گیا: (ألا أُنَبِّئُكم بأكبر الذنوب) کہتے ہیں لازم نہیں کہ جنہیں آپ نے بطور اکبر الکبائر ذکر کیا وہ باہم مستوی ہوں کیونکہ شرک باللہ ان سب مذکورہ سے اعظم ہے۔

(الإشراك بالله) ابن دقیق العید لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس سے مراد مطلق کفر ہو اسے خاص بالذکر غالب فی الوجود ہونے کے باعث کیا بالخصوص بلادِ عرب میں (یعنی ان ایام میں) تو دیگر اصنافِ کفر کی نسبت اس پر زیادہ توجہ دلاتے ہوئے یہ کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ خصوصیت کے ساتھ یہی مراد ہو مگر اس احتمال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کبھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعض الکفر شرک سے بھی اعظم ہے مثلاً تعطیل (یعنی اللہ کو اس کے بعض افعال یا صفات سے معطل ماننا) تو احتمالِ اول ہی راجح ہے۔ (و كان متكئا فجلس) بشر بن مفضل کی جریری سے روایت میں ہے: (و جلس و كان متكئاً) الاستئذان میں اول کی مانند ہے۔

(قال ألا و قول الزور الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے بشر کی روایت میں ہے: (فما زال يكررها حتى قلنا ليته سَكَتَ) یعنی از رہِ شفقت تمنا کی کہ کاش خاموش ہو جائیں کیونکہ دیکھا کہ آپ منزعج ہو رہے ہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جھوٹی گواہی کی بابت آپ کا یہ اہتمام وتاکید اس وجہ سے محتمل ہے کہ اس میں لوگوں کا وقوع آسان اور اس کے ساتھ تہاؤن عام واکثر ہے اور اس کی مفسدت وقوع کے اعتبار سے ایسر ہے کیونکہ شرک سے تو مسلمان دور بھاگتا ہے اور والدین کی نافرمانی سے طبعِ سلیم متنفر ہے جبکہ جھوٹی گواہی دینے کے محرکات اور مرغبات کثیر ہیں تو ان پر زور دینا مستحسن تھا، یہ بنسبت دیگر مذکور کے اس کے عظم کی وجہ سے نہیں، کہتے ہیں جہاں تک (شهادة) کے (قول) پر عطف کا تعلق ہے تو لازم ہے کہ شہادۃ کے لئے تاکیداً ہو کیونکہ اگر اسے اطلاق پر محمول کیا تو لازم ہے کہ مطلقا ایک جھوٹ بولنا بھی کبیرہ گناہ ہو جب کہ ایسا نہیں اگرچہ بعض جھوٹ ایسے ہیں کہ جن کے عظم وکبر پر نص ہے جیسے قرآن میں ہے: (وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُّبِيناً) [النساء: ۱۱۲]

فی الجملہ کذب کے مراتب اس کے مفاسد کے لحاظ سے متفاوت ہیں ایک حدیث صحیح نے اس امر پر نص کیا کہ غیبت اور چغلی کبیرہ گناہ ہیں اور غیبت چغلی کئے گئے معاملہ کے اعتبار سے باہم مختلف اور متفاوت ہے، قذف کے ساتھ غیبت کبیرہ گناہ ہے (یعنی چغلی بھی ہے ف بھی) تو مثلائح خلق وہیئت لے ساتھ غیبت اس کے مساوی نہیں، دیگر اہل علم کہتے ہیں جائز ہے کہ یہ عطفِ خاص بعد العام کی یں سے کیونکہ ہر شہادتِ زور قولِ زور ہے اس کا عکس درست نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ زور کی کوئی خاص نوع مراد ہو بقول ابن حجر اولی وہی جو شیخ نے کہا، اس کی تائید آمدہ حدیثِ انس میں واقع اسلوبِ شک سے بھی ملتی ہے جس سے ولالت ملی کہ مراد ایک ہی شئ ہے، قرطبی کہتے ہیں شہادتِ زور اور شہادتِ کذب ایک ہی چیز ہیں اس کا مقصد یہی ہے کہ اتلافِ نفس، اخذ مال، تحلیلِ حرام یا تحریمِ حلال جیسے باطل مقاصد میں سے کوئی حاصل کیا جائے تو کبائر میں شرک کے بعد اس سے ضرر کے لحاظ سے کوئی اور گناہ اور فساد اس سے بڑھ کر نہیں، بعض کا خیال ہے کہ اس حدیث میں شہادتِ زور سے مراد کفر ہے کافر شاہد بالزور ہے، یہ ضعیف ہے بعض نے کہا مراد وہ جو شہادتِ زور کو حلال سمجھتا ہے، یہ بعید ہے۔

- 5977 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْكَبَائِرَ أَوْ سُئِلَ عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ فَقَالَ أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قَالَ -قَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَكْثَرُ ظَنِّي أَنَّهُ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ص:۱۰۹) .طرفاه 2653، - 6871

(عبيد الله بن أبي بكر) یعنی ابن انس بن مالک۔ (أو سئل الخ) اس روایت میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے الشہادات کی روایت میں ثانی پر جزم تھا الدیات میں عمر بن مرزوق عن شعبہ عن ابن ابی بکر (سمع أنسا) کے طریق میں یہ واقع ہے: (أكبر الكبائر الإشراك بالله) ابن مندہ کی کتاب الایمان اور نقاش کی کتاب القضاۃ میں بھی ابو عامر عقدی عن شعبہ کے طریق سے اسی طرح ہے بخاری نے ابو عامر کا یہ طریق الشہادات میں معلقا ذکر کیا تھا سیاق غیر مذکور ہے، یہ اس لحاظ سے ابو بکرہ کی روایت کے موافق ہے کہ یہ مذکورات (من أكبر الكبائر) ہیں نہ کہ مطلقا اکبر الکبائر۔

(ألا أنبئكم الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے اکبر الکبائر کو قولِ زور کے ساتھ خاص کیا لیکن روایت جس کی طرف قبل ازیں اشارہ کیا اس امر کی مؤذن ہے کہ مذکور چاروں امور اس میں مشترک ہیں۔ (أكثر ظني الخ) بقول ابن حجر وہب بن جریر اور عبد الملک بن ابراہیم کی الشہادات میں روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ قتیبہ نے کہا: (و شهادة الزور) مسلم کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں بغیر شک کے: (و قول الزور) ہے، اس اور سابقہ حدیث میں وعظ ونصیحت کی بات تین دفعہ دہرانے کا استحباب ظاہر ہوتا ہے تا کہ اچھی طرح فہم ہو، واعظ کا دورانِ وعظ انزعاج (یعنی لہجے میں شدت لانا) بھی ظاہر ہوا تا کہ اس سے وعظ کے وعی اور منع کردہ فعل سے زجر میں ابلغ ہو، شہادتِ زور کے معاملہ کی سنگینی بھی ظاہر ہوئی اس کے نتیجہ میں مترتب ہونے والے مفاسد کے پیش نظر اگرچہ اس کے مراتب متفاوت ہیں، اس کے کچھ احکام کا بیان کتاب الشہادات میں گزرا ہے، زُور کی تعریف اور ضابط یہ کہ کسی

شئ کا وہ وصف جو حقیقت کے برخلاف ہو، کبھی قول کی طرف بھی یہ مضاف ہوتا ہے تب کذب و باطل کو شامل ہوگا کبھی صرف گواہی کے ساتھ یہ مختص ہوتا ہے اور کبھی فعل کی طرف اس کی اضافت ہوتی ہے اسی سے حدیث ہے: (لابس ثَوْبَی زُوْر)، شَعرِ موصول (یعنی وہ بال جنہیں سر کے بالوں کے ساتھ ملایا جائے) کو زور کا تسمیہ بھی اسی سے ہے جیسا کہ اللباس میں گزرا

قولہ تعالیٰ: (وَ الَّذِیْنَ لَا یَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ) [الفرقان: ۷۲] سے مراد کی بابت اختلاف کا بیان گزرا ہے کہ راجح یہ ہے کہ آیت میں اس سے مراد باطل ہے معنی یہ کہ اسے حاضر نہیں ہوتے، حدیث سے کبائر ذنوب کی مجانبت پر تحریض ملی تا کہ اس کے ذریعہ صغائر کی تکفیر حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے، شاگرد کا استاذ پر اشفاق بھی ثابت ہوا جب اسے منزعج پائے اور اس کے عدم غضب کی تمنا بھی اس وجہ سے جو غضب کے سبب تغیرِ مزاج ہو جاتا ہے۔

- 7 باب صِلَةِ الْوَالِدِ الْمُشْرِكِ (مشرک والد سے صلہ رحمی)

- 5978حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنِي أَبِي أَخْبَرَتْنِي أَسْمَاءُ ابْنَةُ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ أَتَتْنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ آصِلُهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ﴾

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۰ اس میں مزید ہے ابن عیینہ کہتے ہیں تو اس پر اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی: لا ینھاکم الخ)

أطرافه 2620، 3183، - 5979

کتاب الھبہ میں اس کی مفصل شرح گزری ہے (راغبة) کی بابت اختلاف کا حال بھی ذکر ہوا تھا کہ یہ باء کے ساتھ ہے یا میم کے ساتھ، طیبی کہتے ہیں اگر (راغبة) بلا قید ہے تو اس سے مراد اسلام میں رغبت کرنے والی ہے نہ کہ کچھ اور، اور اگر اس کے ساتھ (مشركة) یا (فی عهد قريش) مقرون ہو تو مراد (راغبة فی صلتی) ہے، اور اگر یہ میم کے ساتھ ہے تب اس کا معنی ہے: (كارهة للإسلام) (یعنی اسلام سے کراہت کرنے والی) بقول ابن حجر باء کے ساتھ جو ہے تو اس صورت میں مطلق کا مقید پر محمول کرنا متعین ہے کیونکہ حدیث واحد اور ایک ہی قصہ سے متعلق ہے، ایک اور جہت سے بھی قید متعین ہے وہ یہ کہ اگر وہ اسلام میں رغبت لے کر آئی ہوتی تو حضرت اسماء کو اس کے ساتھ صلہ رحمی کی بابت نبی اکرم سے دریافت کرنے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ فعلِ نبوی سے ایسوں کی تالیفِ قلبی کرنا ثابت و ظاہر تھا اس بارے اجازت کی ضرورت نہ تھی۔

- 8 باب صِلَةِ الْمَرْأَةِ أُمَّهَا وَلَهَا زَوْجٌ (شادی شدہ مسلمان خاتون کا اپنی والدہ سے صلہ رحمی)

- 5979وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي هِشَامٌ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ قَدِمَتْ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَمُدَّتِهِمْ إِذْ عَاهَدُوا النَّبِيَّ ﷺ مَعَ أَبِيهَا فَاسْتَفْتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ

فَقُلتُ إِنَّ أُمِّي قَدِمَتْ وَهِيَ رَاغِبَةٌ (أَفَأَصِلُهَا) قَالَ نَعَمْ صِلِي أُمَّكِ

(سابقہ) .أطرافه 2620، 3183، 5978

- 5980حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فَقَالَ يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ يَأْمُرُنَا بِالصَّلاَةِ وَالصَّدَقَةِ وَالْعَفَافِ وَالصِّلَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۴۸) .أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 6260، 7196، - 7541

اس کے تحت دو احادیث نقل کیں ایک ہرقل کے قصہ میں حدیثِ ابی سفیان، بخاری کے شروع میں یہ مفصلا مشروح ہو چکی ہے اور اس کے کثیر فوائد تفسیرِ آل عمران میں بھی ذکر کیے یہاں مرادِ ترجمہ ذکرِ صلہ ہے، اس کے عموم سے حکمِ ترجمہ اخذ کیا جائے گا، دوم حدیثِ اسماء جو سابق الذکر باب میں بھی منقول ہے یہاں اسے معلقا ذکر کیا، ابونعیم کے ہاں متخرج میں عالی سند کے ساتھ موصول ہے، جزءِ ابی الجہم العلاء بن موسی میں بھی لیث کے حوالے سے مخرج ہے، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ اسماء سے فقہِ ترجمہ یہ ہے کہ نبی اکرم نے حضرت اسماء کے لئے مباح کیا کہ اپنی والدہ کے ساتھ صلہ رحمی کریں اور اس ضمن میں شوہر کے ساتھ مشاورت مشروط نہ کی، کہتے ہیں اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو بیوی کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ شوہر کے مال میں اس کی اجازت (وعلم) کے بغیر تصرف کر سکتی ہے بقول ابن حجر یہ بات مخفی نہیں کہ اگر قول بالاشراط کی بابت کوئی دلیلِ خاص ثابت ہو تو اسے مقدم کرنا ہوگا اس پر جس پر حدیثِ اسماء میں مذکور عدمِ تقیید دال ہے۔

- 9 باب صِلَةِ الأَخِ الْمُشْرِكِ (مشرک بھائی سے صلہ رحمی)

- 5981حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَؓ يَقُولُ رَأَى عُمَرُ حُلَّةَ سِيَرَاءَ تُبَاعُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْتَعْ هَذِهِ وَالْبَسْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَإِذَا جَاءَكَ الْوُفُودُ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْهَا بِحُلَلٍ فَأَرْسَلَ إِلَى عُمَرَ بِحُلَّةٍ فَقَالَ كَيْفَ أَلْبَسُهَا وَقَدْ قُلْتَ فِيهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنِّي لَمْ أُعْطِكَهَا لِتَلْبَسَهَا وَلَكِنْ تَبِيعُهَا أَوْ تَكْسُوهَا فَأَرْسَلَ بِهَا عُمَرُ إِلَى أَخٍ لَهُ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۴) أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5841، - 6081

حلہ سیراء بارے حضرت عمر کی روایت جو کتاب اللباس میں مشروحا گزری ہے۔

- 10باب فَضْلِ صِلَةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کی فضیلت)

رحم ہائے مفتوح اور حائے مکسور کے ساتھ، اقارب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اقارب وہ جن کا آپس میں نسب کا رشتہ ہو چاہے وارث بنیں یا نہیں، محرم ہوں یا غیر محرم، بعض نے کہا صرف محارم مراد ہیں مگر اول راجح ہے کیونکہ ثانی ذوی ارحام سے اعمام اور اخوال (یعنی چچاؤں اور ماموؤں) کی اولاد کے خروج کو مستلزم ہے حالانکہ ایسا نہیں! اس کے تحت حضرت ابوایوب کی روایت دوطرق سے لائے ہیں کتاب الزکاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔

- 5982حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ

.(حوالہ اگلی روایت کے ساتھ ہے) طرفاہ 1396، - 5983

- 5983حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ابْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ وَأَبُوهُ عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ -رضى الله عنه أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ فَقَالَ الْقَوْمُ مَالَهُ مَالَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَبٌ مَالَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَعْبُدُ اللَّهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلاَةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ ذَرْهَا قَالَ كَأَنَّهُ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۹۸) .طرفاہ 1396، - 5982

- 11باب إِثْمِ الْقَاطِعِ (قطع رحمی کرنے والے کا گناہ)

- 5984حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ إِنَّ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

ترجمہ: جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا کہ قطع رحمی کرنے والا جنت میں داخل نہ ہوگا۔

(لا يدخل الجنة قاطع الخ) عقیل کے طریق سے اسی طرح وارد کیا مسلم کے ہاں بھی مالک اور معمر کے طریق سے اسی کے مانند ہے تینوں زہری سے اس کے راوی ہیں بخاری نے الادب المفرد میں بھی اسے عبداللہ بن صالح عن لیث سے نقل کیا اس میں (قاطع رحم) مذکور ہے اسے مسلم اور ترمذی نے ابن عیینہ عن زہری سے روایتِ مالک کی طرح نقل کیا، سفیان کہتے ہیں: (یعنی قاطع رحم) ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض اصحابِ سفیان نے ان سے عبداللہ بن صالح کی مانند روایت کیا اور تفسیر کو حدیث میں مدرج کر دیا، اسی لفظ کے ساتھ اعمش عن عطیہ عن ابی سعید سے وارد ہوئی ہے اسے اسماعیل قاضی نے الاحکام میں اور ابوحریز عبداللہ بن حسین قاضیِ سجستان عن ابی بردہ عن ابی موسی کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (لا يدخل الجنة مُدمِنُ خمر ولا

مصدق بسحر و لا قاطع رحم) اسے ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا ابو داؤد کی حضرت ابو بکر سے مرفوع روایت میں ہے: (ما من ذنب أجدرُ أن يُعجّلَ اللهُ لِصاحبه العقوبةَ فی الدينا مع ما يَدَّخِرُ له فی الآخرة من البغی وقطيعة الرحم) (یعنی ظلم کرنے اور قطع رحمی سے کوئی گناہ زیادہ لائق نہیں کہ آخرت کے عذاب کے ساتھ ساتھ اللہ دنیا میں بھی اس کی سزا دے) بخاری کی الادب المفرد میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ ہر شب جمعہ بنی آدم کے اعمال پیش کئے جاتے ہیں تو قطع رحمی کرنے والے کا عمل قبولیت سے محروم رہتا ہے، طبرانی کی حضرت ابن مسعود سے حدیث میں ہے کہ آسمان کے دروازے قاطع رحم کے لئے بند ہیں الادب المفرد میں ابن ابی اوفی سے مرفوع روایت میں ہے کہ اس قوم پر رحمت کا نزول نہیں ہوتا جن میں قاطع رحم ہو، طیبی نے ذکر کیا کہ قوم سے مراد یہ محتمل ہے کہ جو لوگ قطع رحمی پر اس کی مدد کرتے اور اس کے اس تصرف کا انکار و رد نہیں کرتے! کہتے ہیں رحمت سے مراد بارش ہونا محتمل ہے کہ اس تقاطع کی وجہ سے عام لوگوں سے اسے روک لیا جائے۔

اسے مسلم نے (الأدب) ابوداؤد نے (الزکاۃ) اور ترمذی نے (البر) نقل کیا۔

12- باب مَنْ بُسِطَ لَهُ فِي الرِّزْقِ بِصِلَةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کرنا کشائشِ رزق کا باعث ہے)

5985- حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک سے سنا جسے پسند ہو کہ اسکے رزق میں کشائش کی جائے اور اسکی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کرے۔

(محمد بن معن) یعنی محمد بن معن بن نضلہ بن عمرو، ان کے جدِ اعلی صحابی تھے، یہ قلیل الحدیث اور ثقہ ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے ان کے والد کا ذکر ایک یا دو جگہ اور بھی ہے، سعید سے مراد مقبری ہیں۔ (من سرہ الخ) حدیثِ انس میں: (من أحب) ہے ترمذی کی۔ اور حسن قرار دیا، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن صلة الرحم محبة فی الأهل مثراةٌ فی المال منسأة فی الأثر) (یعنی صلہ رحمی کرنے سے انسان ہر دل عزیز ہو جاتا ہے، اس کے مال میں اضافہ ہوتا اور لوگ اسے بعد میں اچھے الفاظ سے یاد کرتے ہیں) احمد کی ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعا روایت میں ہے: (صلة الرحم و حسن الجوار و حسن الخلق يُعَمِّرَان الديارَ و يَزيدانِ فی الأعمار) (یعنی صلہ رحمی کرنا، اچھے پڑوس کا مظاہرہ کرنا اور حسنِ خلق دیار کو آباد اور عمروں میں اضافہ کرتے ہیں) عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اور بزار نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت علی سے باب کی ان حدیثوں کی مانند نقل کیا اس میں یہ بھی ہے: (و يَدْفَعُ عنه مِيتَة السوء) (یعنی بری موت کو اس سے دور رکھتے ہیں) ابویعلی کی حضرت انس سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الصدقة و صلةَ الرحم يَزِيدُ الله بهما فی العمر و يدفع بهما ميتة السوء) تو دونوں امر کا جمع کیا لیکن اس کی سند ضعیف ہے بخاری نے الادب المفرد میں ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (مَن اتَّقیٰ ربَّهُ و وَصَلَ رَحِمَه نُسِئَ له فی عمره و ثُرِیَ مالُه و أَحَبَّهُ أهلُه) (جس نے تقوی اختیار کیا اور

صلہ رحمی کی اس کی عمر میں اضافہ ہوا، اس کا مال کثیر ہوا اور وہ ہر دل عزیز ہوا)۔

(في أثره) یعنی اجل، اسے اسلئے اثر کا نام ملا کہ عمر کی تبع میں آتا ہے، زہیر کا ایک شعر ہے: (و الْمَرْءُ ما عاشَ مَمْدُودٌ لهُ أمَل   لا يَنْقَضِي الْعُمْرُ حتى يَنْتَهِي الأثر) اس کا اصل (مِنْ أثر مَشْيِه في الأرض ہے) ہے (یعنی زمین پر اس کے چلنے کا اثر) کیونکہ مر جانے کے بعد اس کی ہر قسم کی نقل وحرکت کا اثر ختم ہوا بقول ابن تین حدیث کا ظاہر اس آیت کے معارض ہے: (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ) (یعنی جب اجل آئے گی تو وہ نہ ایک بھی ساعت اس میں تاخیر کرا سکتے ہیں اور نہ ہی کوئی تقدیم ہوتی ہے) تو دو طرح سے تطبیق ہوگی ایک یہ کہ یہ زیادت حدیث میں مذکور عمر میں برکت سے کنایہ ہے جس کا سبب طاعت اور اپنے اوقات کو فضول افعال میں ضیاع سے بچنے کی اور وقت کو اس طرح سے استعمال کی توفیق ہے کہ آخرت میں نفع دے، اس کی مثال جو نبی اکرم سے منقول ہوا کہ امت محمدیہ کی اعمار بنسبت سابقہ امتوں کی اعمار کے مختصر ہیں تو (یہ کمی پوری کرنے کے لئے) اللہ نے شب قدر عطا کی، حاصلِ کلام یہ ہوا کہ صلہ رحمی طاعت کے اعمال بجالانے اور معصیت کے امور سے صیانت کی توفیق کا سبب بنتی ہے جس کے نتیجہ میں مرنے کے بعد اس کا ذکرِ جمیل باقی رہتا ہے گویا مرا ہی نہیں، اسی جملہ توفیق سے علم اور خلفِ صالح ہے جس سے اس کے جانے کے بعد بھی انتفاع ہوتا رہے اور وہ صدقہ جاریہ بنے، اس کا مزید بیان کتاب القدر میں آئے گا

دوسری وجہِ تطبیق یہ ہے کہ یہ زیادت مبنی بر حقیقت ہے، یہ عمر پر مقرر فرشتہ کے علم کی نسبت سے ہے اور جو اول ہے جس پر آیت نے دلالت کی وہ اللہ کے علم کی نسبت سے ہے گویا مثلاً فرشتہ سے کہا جاتا ہے کہ فلان کی عمر سو برس ہے اگر وہ صلہ رحمی پر کار بند رہا وگرنہ ساٹھ برس ہے اور اللہ کے سابق علم میں ہے کہ صلہ رحمی کرے گا یا نہیں، تو جو اللہ کے علم میں ہے اس کی بابت مذکورہ آیت بیان کرتی ہے کہ یہ نہ مقدم ہوتا ہے اور نہ موخر اور جو فرشتہ کے علم میں ہے اس میں (اللہ کے حکم سے) کمی وبیشی ممکن ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) [الرعد: ٣٩] تو یہ محو واثبات فرشتہ کے علم کی نسبت ہے اور جو ام الکتاب میں ہے وہ صرف اللہ کے علم (ذاتی) میں ہے اس میں قطعاً کوئی محو نہیں اسے قضائے مبرم کہا جاتا ہے جب کہ اول کو قضائے معلق، پہلی تطبیق حدیثِ باب کے سیاق کے الیق ہے کیونکہ اثر وہ جو کسی شیئ کے پیچھے آتا ہے تو جب موخر کیا گیا تو حسن ہے کہ اسے فقدِ مذکور کے بعد ذکر حسن پر محمول کیا جائے، طیبی کہتے ہیں پہلی تطبیق اظہر ہے اسی طرف مصنف الفائق کی کلام اشارت کناں ہے کہتے ہیں جائز ہے کہ معنی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ صلہ رحمی کرنے والے کا اثر دنیا میں طویل عرصہ باقی وقائم رکھتا ہے (یعنی سبھی اسے یاد کرتے اور اس کے صلہ رحمی کے مظاہر کو یاد کر کے اس کے لئے دست بدعا ہوتے اور اس کا ذکرِ جمیل کرتے ہیں) تو یہ سرعت کے ساتھ مضمحل ومنعدم نہیں ہوتا جبکہ قاطعِ رحم کا ہو جاتا ہے، ابوتمام نے اپنے ایک مرثیہ میں جب یہ شعر پڑھا: (تُوُفِّيَتِ الْآمَالُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ   وَ أَصْبَحَ فِي شُغْلٍ عن السفرِ السفرُ) (یعنی ممدوح کی وفات کے بعد سب آرزوئیں بھی خاک ہوئیں اور اب مسافروں نے سفر کرنا چھوڑ دیا) تو ابودلف نے کہا جس کے بارہ میں یہ شعر کہا ہے وہ نہیں مرا، اسی مادہ سے حضرت ابراہیم کی یہ دعا ہے جو قرآن میں مذکور ہوئی: (وَ اجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ) (اور کر دے میرے لئے ذکر سچا پچھلے لوگوں کیلئے) اس کی تفسیر میں ایک تیسری وجہ بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی نے الصغیر میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابودرداء سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس صلہ رحمی کرنے والے کا تذکرہ

ہوا کہ اس کی اجل میں تاخیر کردی جاتی ہے تو آپ نے فرمایا یہ زیادت فی العمر نہیں کیونکہ اللہ فرماتا ہے: (فإذا جاء أجلهم الخ) مراد یہ ہے کہ مرنے والے کی صالح اولاد ہو جو بعد ازاں اس کے لئے دعائیں کرے انہی کی الکبیر میں ابو مشجعہ جہنی سے مرفوعا مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کی اجل آچکی ہوتی ہے اس میں اضافہ نہیں کرتا، دراصل زیادتِ عمر سے مراد صالح اولاد ہے، ابن فورک نے جزم کیا کہ زیادتِ عمر سے مراد اس کی فہم وعقل سے آفات کی نفی ہے دیگر علماء نے اس سے اعم مراد لیا کہ اس کے رزق وعلم میں برکت ہونا بھی مراد ہے اور اسی قسم کی برکات۔

- 5986 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

(سابقہ ہے) .طرفه - 2067

علامہ انور (أن ينسأ له فى أثره) کی بابت کہتے ہیں نسأ تاخیر ہے یہ تبھی ہوگا جب اس کی عمر طویل ہو کیونکہ طولِ عمری سے ہی طولِ اثر ہوگا، پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کے وجود میں ذوی ارحام کا دخل ہے تو اسکی زیادتِ عمر میں ان کی خدمت کرنے کا دخل ہے پھر یہ تغیرات مراتبِ تحتانیہ میں ہیں جہاں تک مرتبہ اخیرہ ہے تو وہ کائنۃ علی ما کانت ہے یہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) کہا: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) تو محو و اثبات مراتبِ تحتانیہ میں ہیں، شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے تقدیر کے پانچ مراتب شمار کئے ہیں، میرے نزدیک یہ پانچ سے بھی زائد ہیں خلاصہ یہ کہ مراتبِ تحتانیہ میں تقدیرات مستانفہ ہیں۔

- 13 باب مَنْ وَصَلَ وَصَلَهُ اللَّهُ (صلہ رحمی کرنے والا اللہ کا دوست)

- 5987 حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرِّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحِمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ. وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَهُوَ لَكِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۵۵۷) .أطرافه 4830، 4831، 4832، - 7502

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ معاویہ، ابن ابی مُزَرِّد ہیں۔ (حتى إذا فرغ) اس فراغت کی تاویل تفسیر القتال میں گزری، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ خلق سے مراد تمام مخلوقات ہوں یا محتمل ہے کہ فقط مکلّفین مراد ہوں اور یہ واقعہ آسمان وزمین کی تخلیق اور عالمِ وجود میں ان کے ابراز کے بعد محتمل ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ صرف لوحِ محفوظ میں کتابۃً ہو اور اس احتمال کا بھی اظہار

کیا گیا کہ بنی آدم کی ارواح کی خلق کے موقع پر اس کا ظہور ہوا ہو جب عہدِ الست کا ایقاع ہوا۔ (قامت الرحم فقالت الخ) ابن ابو جمرہ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ لسانِ حال سے ہو جیسا کہ لسانِ قال سے ہونا بھی ممکن ہے یہ ثانی ارجح ہے اس پر کیا اس نے کماھیٔ کلام کی (یعنی جیسا ہے اسی حالت میں) یا اللہ نے اس وقت اس کے لئے حیات وعقل پیدا کر دی تھی، اس کے لئے قدرتِ عامہ کی صلاحیت کے مدِ نظر اول ارجح ہے اس لئے کہ اولین میں لفظِ قرآن اور حدیث کے عموم کی بغیر دلیل کے تخصیص ہے اور اس لئے کہ اس سے قدرتِ قادر کا حصر لازم آتا ہے حالانکہ کوئی شیٔ اس کا حصر نہیں کر سکتی بقول ابن حجر تفسیر القتال میں گزرا کہ عیاض نے اسے مجاز پر محمول کیا ہے اور یہ کہ یہ ضرب المثل کے باب سے ہے انہوں نے مزید کہا یہ کہنا بھی جائز ہے کہ یہ بات جو رحم کی طرف منسوب کی گئی اس کی طرف سے کسی فرشتہ نے کہی ہو، اس حدیث میں موجود زیادت سے متعلق ایک اور حوالے کے ساتھ معاویہ بن ابی مزرد سے یہ جملہ بھی گزرا: (فأخذت بحقو الرحمن) طبرانی کی ابن عباس سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن الرحم أخذت بحجزة الرحمن) ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا کہ یہاں حجزہ سے مرادعرش کے پائے ہیں اس کی تائید میں مسلم کی یہ حدیثِ عائشہ پیش کی: (إن الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش) (یعنی رحم نے عرش کا ایک پایہ پکڑا)۔

(هذا مقام العائذ الخ) کی شرح بھی تفسیر القتال میں گزری نسائی کی تخریج کردہ حبان بن موسیٰ عن ابن مبارک کی روایت میں (مقام) کی بجائے (مکان) ہے۔ (أصل من وصلك الخ) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں وصل من اللہ اس کے عظیم احسان سے کنایہ ہے لوگوں کو اس اسلوب سے خطاب کیا جو وہ سمجھتے ہیں، جب محبوب کی طرف سے محبّ کو عطا کی گئی سب سے اعظم شیٔ اس کا قرب و وصال ہے اور اس کی حقیقت اللہ کے حق میں مستحیل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ اس کے احسانِ عظیم سے کنایہ ہے اسی طرح قطع اس کے احسان کے حرمان کا کنایہ ہے (یہاں سعودی محشی لکھتے ہیں بلکہ وصل وقطع اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت فعل ہیں، اس کی ذات کے لائق اور باب المجازات والمقابلہ میں سے ہیں ان اشخاص کیلئے جو اس کے حقدار ہوں گے، یہ ان صفات سے ہیں جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے واجب ہے جیسے دیگر صفات ہیں اور ان کی حقیقت اس کے لئے مستحیل نہیں اور ہم ان پر بلا تمثیل، بلا تکییف، بلا تعطیل اور بلا تحریف ایمان لاتے ہیں جیسے دیگر نصوصِ اسماء وصفات ہیں)

قرطبی کہتے ہیں برابر ہے چاہے ہم رحم کی طرف منسوب اس قول کو مجاز سے قرار دیں یا حقیقت سے، یا یہ علی جہت التقدیر والتمثیل ہو کہ معنی یہ ہو کہ اگر رحم (یعنی قرابت داری) ذوی العقول والتکلم میں سے ہوتی تو یہ کہتی، اس کی مثل یہ آیت ہے: (لَوْ أَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْآنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ) [الحشر: ٢١] اس کے آخر میں ہے: (وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ) تو اس کلام سے مقصود صلہ رحمی کے معاملہ کے تاکُّد کی اِخبار ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کے ساتھ پناہ کی طالب کے بمنزلہ منزّل کیا جسے اللہ نے پناہ دی ہو اور اسے اپنی حمایت کا یقین دلایا ہو تو اگر یہ بات ہے تو اللہ کا جار (یعنی اس کی پناہ میں آیا ہوا) غیر مخذول (یعنی غیر رسوا) ہے، نبی اکرم کی ایک حدیث ہے جس نے صبح کی نماز ادا کی وہ اللہ کے ذمہ میں ہے: (وَ إن مَنْ يطلبه اللهُ بشيءٍ مِنْ ذِمَّتِهِ يُدرِكْه ثم يُكِبُّهُ على وجهه في النار) (اور جس کے ذمہ میں اللہ کی کوئی چیز ہوئی وہ اسے پالے گا پھر اس کے چہرے کے بل اسے آگ میں پھینک دے گا) اسے مسلم نے نقل کیا۔

- 5988حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الرَّحِمَ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَقَالَ اللَّهُ مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ

ترجمہ:ابوہریرہ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کہ رحم (یعنی رشتہ) رحمٰن سے جڑا ہوا اور ملا ہوا ہے اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے اس سے فرمایا کہ جس نے تجھے ملایا میں اسے ملاؤں گا اور جس نے تجھے قطع کیا میں اس سے قطع کروں گا۔

(حدثنا سلیمان الخ) سلیمان کی اس مفہوم میں تین احادیث ہیں ایک یہ، ایک اس سے سابقہ جو تفسیر القتال میں بھی گزر چکی ہے آگے کتاب التوحید میں بھی آئے گی اور تیسری حدیث ان کی معاویہ بن ابومزرد عن یزید سے ہے جو باب کی تیسری حدیث ہے۔ (الرحم شجنة) شین کی زیر اور جیم ساکن کے ساتھ، شین کی پیش اور اس کی زبر کے ساتھ بھی روایۃً اور لغۃً وارد ہے، اصلِ شجنہ (عروق الشجر المشتبكة) (یعنی درختوں کی ایک دوسری میں داخل شاخیں) شجن شین اور جیمِ متحرک کے ساتھ، شجون کی واحد ہے جو(طرق الأودية) ہیں (یعنی وادی کے اندر مختلف راستے) اسی سے ان کا قول ہے:(الحديث ذو شُجُون)(أي يدخل بعضه في بعض) (یعنی بات سے بات نکلتی ہے)۔(من الرحمن) یعنی اس کا اسم اس اسمِ ربانی سے ماخوذ ہے جیسا کہ سنن کی عبدالرحمٰن بن عوف سے مرفوع روایت میں ہے:(أنا الرحمن خلقت الرحم و شَقَقْتُ لها اسما مِنْ اسمي)(یعنی میں رحمٰن ہوں میں نے رحم کو پیدا کیا اور اپنے نام سے اس کا نام مشتق کیا) مفہوم یہ کہ وہ آثارِ رحمت میں سے ایک اثر ہے، اس کے ساتھ متداخل ہے تو اس کا قاطع اللہ کی رحمت سے منقطع ہے اسماعیلی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ رحم کا اسم اسمِ رحمٰن سے مشتق ہے تو اس کا اس کے ساتھ علاقہ ہے، یہ معنی نہیں کہ وہ ذات اللہ میں سے ہے والعیاذ! قرطبی لکھتے ہیں رحم جس کا صلہ کیا جانا چاہئے عام وخاص میں منقسم ہے تو عام رحم الدین ہے تودُّد، تناصُح، عدل وانصاف، اور واجب ومستحب حقوق کی ادائیگی کے ساتھ اس کی مواصلت واجب ہے! جہاں تک خاص رحم ہے تو یہ اقارب کو کھلے دل سے دینے ان کے احوال سے آگاہی اور ان کی لغزشوں کو نظر انداز کرنے کا نام ہے، اس میں مراتبِ استحقاق باہم متفاوت ہیں جیسا کہ اس کتاب الادب کی پہلی حدیث میں ہے:(الأقرب فالأقرب)، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ماں کے ساتھ صلہ رحمی ضرورت کے وقت کام آنا، دفعِ ضرر، خوشروئی سے پیش آنا، دعا کرنا غرض ہر ممکن خیر اور بھلائی کے ساتھ پیش آنا ہے اسی طرح حسبِ طاقت شر کو دور کرنے کی سعی کرنا اور یہ تعامل اسی صورت جاری رہ سکتا ہے جب اہلِ رحم اہلِ استقامت ہوں اگر وہ کفار اور فجار ہوں تو اللہ کی ذات میں ان کا مقاطعہ ہی ان کا صلہ ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس سے قبل ان کی وعظ واصلاح میں ہر ممکن کوشش کی ہو پھر انہیں یہ باور کرایا ہو کہ ان کے کفر وفجور پر اصرار ان کے تخلُّف عن الحق کے سبب ہے اس کے باوجود ان کی ہدایت کے لئے غائبانہ دعائیں کرنے میں متمثل صلہ رحمی کا وجود عنقا نہیں ہوگا۔

(فقال الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (لها) بھی ہے، یہ فاء کسی محذوف شیٔ پر عاطفہ ہے احسن مقدر کلام وہی جو سابق الذکر حدیث میں ہے:(فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة فقال الله الخ)۔

علامہ انور (الرحم شجنة) کی بابت کہتے ہیں شجنہ درختوں کی ایک دوسری پہ لپٹی شاخیں ہیں تو اسی طرح رحم ہے جو اسمِ

رحمن سے مشتق ہوا ہے تو اشتقاقِ نحوی سے قریب ہوا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5989حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرِّدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرَّحِمُ شِجْنَةٌ فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ (سابقہ ہے)

اس کے الفاظ بھی وہی ہیں جو سابقہ حدیثِ ابی ہریرہ میں تھے البتہ یہاں غائب کے صیغے استعمال کئے گئے، ان تینوں احادیث میں امرِ رحم کی تعظیم بیان کی گئی ہے اور یہ کہ اس کا صلہ مندوب ومرغب ہے اوراس کا قطع کبائر میں سے ہے کیونکہ اس بارے شدید وعید وارد ہوئی ہے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ اسماء (یعنی کائنات کی اشیاء کے) توقیفی ہیں، یہ اس قول کو راجح قرار دینے پر ہے کہ آیت(وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) میں اسماء سے مراد تمام اشیاء کے اسماء ہیں چاہے وہ ذوات میں سے ہوں یا صفات میں سے۔

- 14باب يَبُلُّ الرَّحِمَ بِبَلَالِهَا (رشتے داریاں ملنے ملانے ہی سے تازہ رہتی ہیں)

تبل کی تاء مضموم ہے اسے (یَبل) پڑھنا بھی جائز ہے، اس کا فاعل (المکلف) ہے۔

- 5990حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ أَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ يَقُولُ إِنَّ آلَ أَبِي - قَالَ عَمْرٌو فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ بَيَاضٌ- لَيْسُوا بِأَوْلِيَائِي إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ .زَادَ عَنْبَسَةُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنْ بَيَانٍ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَلَكِنْ لَهُمْ رَحِمٌ أَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا يَعْنِي أَصِلُهَا بِصِلَتِهَا

ترجمہ: عمرؓو بن عاص نے کہا کہ میں نے نبی اکرم سے بآواز بلند سنا، فرمارہے تھے کہ فلاں۔ بقول عمرو یہاں محمد بن جعفر کی کتاب میں خالی جگہ ہے۔ شخص کی اولاد میرے اولیاء نہیں اور میرا دوست تو اللہ اور صالح مومن ہیں لیکن اُن (لوگوں) کے ساتھ رشتہ داری ہے اگر وہ تر رکھیں گے تو میں بھی تر رکھوں گا یعنی وہ ناطہ جوڑیں گے تو میں بھی جوڑوں گا۔

شیخ بخاری کی کنیت ابوعثمان ہے باہلی بصری ہیں انہیں اہوازی بھی کہا جاتا ہے اصلاً کسی ایک کے تھے دوسرے، مقام پر ساکن رہے شیوخ بخاری کے طبقۂ وسطی میں سے ہیں بخاری ستہ (یعنی مصنفینِ صحاح ستہ) میں سے ان کے ساتھ منفرد ہیں یہ حدیث باب احمد اور یحیی بن معین وغیرہما شیوخ بخاری نے بھی ابن مہدی سے نقل کی ہے لیکن اس کی تخریج ان سے ہی مناسب تھی کیونکہ ان کے ہاں صحابی کا نام مذکور ہے ان کے شیخ محمد بن جعفر سے مراد غندر ہیں اس حدیث کو میں نے تلامذۂ شعبہ میں ان کے سوا کسی کے پاس نہیں دیکھا البتہ اسماعیلی نے اسے وہب بن حفص عن عبدالملک بن ابراہیم جدی عن شعبہ سے تخریج کیا ہے اور وہب بن حفص کو انہوں (یعنی محدثین) نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

(أن عمر و الخ) مسلم کے ہاں احمد اور اسماعیلی کے ہاں یحی بن معین سے، دونوں غندر سے (عن عمرو بن العاص) نقل کرتے ہیں، بیان بن بشرعن قیس سے (سمعت عمرو بن العاص) مذکور ہے اس کی طرف معلق طریق پر کلام کے اثناء اشارہ آئے گا، صحیحین میں قیس بن ابوحازم کی عمرو بن عاص سے صرف یہی ایک روایت ہے، عمرو کی صحیحین میں دواور حدیثیں بھی ہیں ایک ان کی روایت (أي الرجال أحب إليك) جو المناقب میں گزری اور ایک (إذا اجتهدا الحاكم) جو کتاب الاعتصام میں آئے گی ،ان سے ایک معلق المبعث النبوی میں اور ایک معلق روایت التیمم میں بھی گزری ہے مسلم میں ان کی سحور بارے ایک روایت بھی ہے، یہ ان کی صحیحین میں کل مرفوع احادیث ہیں۔

(سمعت النبی ﷺ جهارا) محتمل ہے کہ (جهارا) کا لفظ مفعول کے ساتھ متعلق ہو یعنی مسموع حالتِ جہر میں تھا، فاعل کے ساتھ متعلق ہونا بھی محتمل ہے یعنی یہ بات میں ظاہر باہر کہتا ہوں۔ (غير سر) اس کی تاکید کے بطور ہے تا کہ اس توہم کا اندفاع ہو کہ ایک مرتبہ جہرا کہا اور دیگر میں سرا، مراد یہ کہ یہ بات آپ نے علانیہ کہی اسے ڈھکا چھپا نہیں رکھا۔ (إن آل أبی) اکثر کے ہاں یہی مضاف الیہ کے حذف کے ساتھ ہے مستملی نے اپنی روایتِ بخاری میں حذف تو نہیں کیا مگر اس سے کنایہ کیا اور (فلان) کا لفظ ذکر کیا مسلم اور اسماعیلی کی روایتوں میں بھی یہی ہے قرطبی نے ذکر کیا کہ اصلِ مسلم میں (فلان) کی جگہ خالی تھی پھر بعض الناس نے اس میں علی سبیل الاصلاح فلان لکھ دیا، فلان اسمِ علم سے کنایہ ہے اس لئے بعض رواۃ کے ہاں (إن آل أبي يعني فلان) ہے جب کہ بعض نے جزم کے ساتھ (آل بني فلان) نقل کیا۔ (قال عمرو) یعنی شیخِ بخاری۔ (بياض) عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں اس کلمہ کا درست ضبط پیش کے ساتھ ہے ای (وقع موضع أبيض) بعض نے سمجھا کہ یہ اسم مکنی عنہ ہے تو اسے زیر کے ساتھ پڑھا: (إن آل أبي بياض) یہ بری فہم ہے جس کی بھی ہے کیونکہ عرب قبائل میں اس نام کا کوئی قبیلہ نہیں جب کہ سیاقِ حدیث مشعر ہے کہ نبی اکرم کا قبیلہ یعنی قریش مراد تھے بلکہ اس سے بھی اخص کیونکہ فرمایا: (إن لهم رحما) اسے بنی بیاضہ پر محمول کرنا ابعد ہے جو انصار کی ایک شاخ تھی، سیاق کے ساتھ بھی اس کی مناسبت نہیں، ابن تین لکھتے ہیں تسمیہ حذف کیا تا کہ اس وجہ سے مسلمان اپنے ابناء سے متاذی نہ ہوں، نووی کہتے ہیں یہ کنایہ بعض رواۃ کی جانب سے ہے جو ڈرے کہ اگر نام کی تصریح کی تو اس پر کوئی مفسدت مترتب ہوسکتی ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی اور کے یا دونوں کے، عیاض لکھتے ہیں یہاں مکنی عنہ حکم بن ابوالعاص ہے، ابن دقیق العید کے بقول سیاق میں مبہما ہی واقع ہے بعض نے اسے بنی امیہ پر محمول کیا مگر یہ آپ کے قول (أبي) کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا، اگر (آل بني) ہوتا تب ممکن تھا، (آل أبي العاص) مقدر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ بنی امیہ سے اخص ہے اور عام کو خاص کے ساتھ مفسَر نہیں کیا جاتا بقول ابن حجر شائد اس قائل کی مراد یہ ہے کہ آپ نے عام بول کر خاص مراد لیا ہے، وہب بن حفص کی مشار الیہ روایت میں ہے (إن آل بني) لیکن وہب معتمد علیہ نہیں دمیاطی نے اپنے حواشی میں جزم کیا ہے کہ (آل أبي العاص بن أمية) مراد ہیں پھر ابن دقیق نے لکھا انہوں نے اس ضمن میں ابن العربی کی کوئی تحریر دیکھی ہے اس کی مراجعت کرلی جائے ابن حجر لکھتے ہیں ابوبکر بن العربی نے سراج المریدین میں لکھا کہ حدیثِ عمرو ہذا کے اصل میں (آل أبي طالب) تھا تو (آل أبي فلان) میں بدل دیا، اسی طرح جزم کیا، بعض الناس نے اس کا تعاقب کیا اور اس ضمن مین خاصہ رد و تشنیع کیا اور اسے آل ابوطالب کے خلاف تعصب پر محمول کیا، اس منکر کی

رائے درست نہیں جس روایت کی طرف ابن عربی نے اشارہ کیا وہ مستخرج ابی نعیم میں موجود ہے فضل بن موفق عن عنبسہ بن عبدالواحد کے طریق سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بیان بن بشر عن قیس عن عمرو بن العاص سے مرفوعا، اس کے الفاظ ہیں: (إن لبنی أبی طالب رحما أبلُّها ببلالها) اسے اسماعیلی نے بھی اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا لیکن طالب کا لفظ مبہم رکھا گویا جنہوں نے اس جگہ ابہام کیا ان کے لئے اس کا باعث یہ تھا کہ یہ آلِ ابو طالب میں نقص کو مقتضی ہے حالانکہ ان کا یہ توہم صحیح نہیں، آگے اس کا ایضاح کرونگا۔

(لیسوا بأولیائی) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو ذر کے ایک نسخہ میں (بأولیاء) ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس نفی سے مراد ان کے وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام قبول نہ کیا تھا یعنی یہ (إطلاق الكل بارادة البعض) (یعنی کل بول کر بعض مراد لینا) ہے لہذا ان کے تمام افراد منفی نہیں، خطابی کہتے ہیں ولایتِ منفیہ ولایتِ قرب و اختصاص ہے نہ کہ ولایتِ دین، ابن تین نے اول کو راجح کہا کیونکہ ان جملہ آلِ ابی طالب میں حضرات جعفر و علی بھی تھے جو نبی اکرم کے اخص الخواص میں سے تھے کیونکہ اسلام کے قبول اور اس کی نصرت کے ضمن میں انہیں سبقیت و قدم حاصل ہے، بعض حضرات نے اس روایت کی صحت کو مشکوک اور اس میں اشکال سمجھا کیونکہ اس کے بعض راوی ناصبیت کے ساتھ متہم تھے جو حضرت علی اور ان کے اہل بیت سے انحراف کو کہتے ہیں بقول ابن حجر جہاں تک قیس بن ابو حازم ہیں تو یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے قیس کی بابت کلام کی ہے بعض نے تو انہیں بہت رفیع القدر، صاحبِ عظمت اور ان سے روایتِ احادیث کو اصح الاسانید قرار دیا حتی کہ ابن معین کے بقول یہ زہری سے بھی اوثق ہیں جبکہ بعض نے ان میں طعن کیا اور کہا ان سے مناکیر احادیث بھی منقول ہیں، ان کے حامیوں نے یہ جواب دیا کہ یہ احادیث غرائب ہیں اور ان کا (ان کی روایت میں) مفرد ہونا ان کیلئے قادح نہیں بعض نے ان کے مذہب میں طعن کیا اور کہا یہ حضرت علی کے خلاف تھے اسی لئے قدمائے اہلِ کوفہ میں سے کثیر نے ان کی روایات سے اجتناب کیا، حامیوں نے جواب دیا کہ یہ فقط حضرت عثمان کو حضرت علی سے افضل گردانتے تھے اور بس! بقول ابن حجر معتمد علیہ بات یہ ہے کہ یہ ثقہ، ثبت اور مقبول الروایت ہیں، کبار تابعین میں سے ہیں حضرت ابو بکر سے بھی ان کا سماع ہے یہ حدیثِ باب ان سے اسماعیل بن ابو خالد اور بیان بن بشر نے بھی روایت کی ہے جو کوفی تھے اور ناصبیت کی طرف منسوب نہ تھے لیکن بیان سے اس کے راوی عنبسہ بن عبد الواحد اموی ہیں جو کچھ ناصبیت کی طرف منسوب کئے گئے، جہاں تک حضرت عمرو بن عاص ہیں تو اگرچہ ان کے اور حضرت علی کے درمیان مخالفت تھی مگر حاشا کہ انہیں کسی سوئے ظنی کے ساتھ متہم کیا جائے، حدیث کا صحیح محمل ہے جو آلِ ابی طالب کے اہلِ ایمان کی نقصِ شان کو مستلزم نہیں کیونکہ جیسا کہ گزرا سب آل ابو طالب مراد نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ آنجناب کی اس کلام سے مراد خود ابو طالب ہوں، یہ سائغ اطلاق ہے جیسے ابو موسی اشعری کی بابت آپ نے فرمایا تھا: (إنه أوتی مزمارا من مزامیر آل داؤد) اسی طرح ایک حدیث میں (آل أبی أوفی) کہا اور مراد ابو اوفی تھے، ابو طالب کو خاص بالذکر اسلام قبول نہ کرنے والوں سے انتفاء میں از رہِ مبالغہ کیا کیونکہ وہ آپ کے چچا تھے اور آپ کے والد کے شقیق تھے (یعنی جو والد اور ماں دونوں کی طرف سے بھائی ہو) پھر ساری عمر آپ کی حمایت کی اور آپ کے معاملات کے نگران رہے اس کے باوجود جب اسلام قبول نہیں کیا تو آپ نے ان کی موالات سے انتفاء کیا (اور باور کرایا کہ اتنے قریبی رشتہ و تعلق کے باوجود اصل موالات وہ جو اسلام نے قائم کی ہے)۔

(إنما ولیی اللہ و صالح المؤمنین) اکثر کے ہاں یہی افراد کے لفظ کے ساتھ ہے مگر مراد جمع ہے کیونکہ یہ اسمِ جنس ہے

برقانی کے نسخہ میں (وصالحو المؤمنین) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، بعض مفسرین نے جائز قرار دیا ہے کہ سورہ التحریم کی آیت اصل میں یہ تھی: (فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُوالْمُؤْمِنِينَ) لیکن کتابت سے واو حذف کر دی گئی کیونکہ نطق میں نہیں آتی، یہ ان آیات کی مثل ہے: (سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ)[العلق : ١٨] اور: (يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ)[القمر: ٦] اور: (وَ يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ)[الشوریٰ: ٢٤] (یعنی اصل میں: سندعو، یدعو اور یمحو ہے چونکہ تینوں جگہ واو نطق میں نہیں آتی تو کتابت سے بھی حذف کر دی گئی) اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ میرا ولی وہی جو صالح ہے چاہے نسبی اعتبار سے مجھ سے بعید ہی ہو اور غیر صالح خواہ نسبی لحاظ سے میرا رشتہ دار ہو مگر وہ میرا ولی نہیں، قرطبی کہتے ہیں حدیث سے مستفاد یہ ہوا کہ مسلمان اور کافر کے درمیان ولایت فی الدین کا انقطاع ہے اگر چہ وہ کتنا ہی قریبی عزیز یا دوست ہو، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں ولایت کو دین کے ساتھ (اور اس کی وجہ سے) واجب کیا اور اہل رحم سے اس کی نفی کی اگر وہ اہلِ دین میں سے نہیں تو اس سے دلالت ملی کہ نسب ولایت کا محتاج ہے جس کے ساتھ متناسبین (یعنی جن کا نسب ایک ہو) کے درمیان موارثت واقع ہوتی ہے اور اقارب اگر ایک دین پر نہ ہوں تو ان کے درمیان توارث نہ ہوگا اور نہ ولایت! کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ وہ رحم جس کے صلہ کا حکم اور اس کے قطع پر وعید ہے یہ وہ جس کیلئے یہ مشروع ہوا، دین نے جن سے قطع تعلق کا حکم دیا ہے وہ اس سے مستثنی ہیں اور ان سے قطع رحمی کرنے والا اس وعید کا سزاوار نہ ہوگا کیونکہ وہ اللہ کے امرِ قطع کی بنا پر ان کا قاطعِ رحم بنا ہے ہاں اگر مباح امورِ دنیا کے ساتھ ان سے صلہ رحمی کی تو یہ فضل ہوگا جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ قریش کیلئے ان کی تکذیب کے باعث قحط کی بد دعا فرمائی تھی پھر ان کی منت وزاری اور رشتے کا حوالہ دینے سے رقت نے آن لیا اور ان کے حق میں اس قحط کے ازالہ کی دعا فرمائی، ابن حجر کے بقول ان کی کلام دو جگہ متعقب ہے ایک یہ کہ اس میں ان کے غیر کی کلام مشارک ہے اور یہ ان کا نفی کو صرف ان افراد قبیلہ پر مقصور کرنا جو آپ کے دین پر نہ تھے اور ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ جو اعمالِ دین میں غیر صالح ہے وہ بھی اس نفیِ ولایت میں داخل ہے کیونکہ اس ولایت کو آپ نے (و صالح المؤمنین) کے ساتھ مقید کیا ہے، دوم یہ کہ کافر رشتہ دار کی صلہ رحمی کو اس امر کے ساتھ مقید کرنا چاہئے کہ اگر کفر سے اسکے رجوع سے اب مایوسی ہے یا اسے یہ امید ہے کہ اس کی صلب سے کوئی اسلام قبول کرنے والا ہوگا جیسے اس صورت میں ہے جو یہاں معرضِ استدلال میں ذکر کی یعنی نبی پاک کا قریش کیلئے قحط کی دوری کی غرض سے دعا فرمانا، اس کی بھی اسی قسم کی تعلیل کی گئی ہے تو جو کافر کے صلہ رحمی میں ترخُّص کا طالب ہے وہ اس امر کا محتاج ہے کہ اس کا بھی یہی قصد ہو، یا اس شخص کی نسبت جو ہے تو مسلمان مگر اعمال کے لحاظ سے مثلاً مقصر ہے تو اس میں وہ کافر کے ساتھ مشارک نہیں، شرح المشکاۃ میں حدیث کا معنی یہ بیان کیا گیا کہ میں کسی کی قرابت داری کی وجہ سے موالات نہیں کرتا بلکہ میں صرف اللہ سے محبت کرتا ہوں اس وجہ سے جو بندوں پر اسکے لئے حقِ واجب ہے اور نیک اہل ایمان سے اللہ کی رضا مدنظر رکھتے ہوئے محبت کرتا ہوں اور جن سے میں موالات رکھتا ہوں ان سے اس وجہ سے کہ وہ اہلِ ایمان وصلاح ہیں چاہے وہ میرے قرابتدار ہوں یا دیگر، البتہ یہ ہے کہ رشتہ داروں کے حقوق کا مجھے پاس ضرور ہے جس کے تقاضے ادا کرتا ہوں اھ،

بقول ابن حجر یہ منقح (یعنی مصفیٰ) کلام ہے، اہلِ تفسیر کے ہاں (وصالح المؤمنین)[التحریم:٤] کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں اول یہ کہ ان سے مراد انبیاء ہیں، اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے قتادہ سے نقل کیا ابن ابو حاتم نے اسے سفیان ثوری سے بھی نقل کیا اسی طرح

نقاش نے علاء بن زیاد سے بھی، دوم یہ کہ اس سے مراد صحابہ کرام ہیں اسے ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کیا، تفسیرِ کلبی میں بھی اس کا نحو ہے، کہتے ہیں یہ ابوبکر وعمر اور عثمان وعلی اور ان کے اشباہ مخلص اہلِ ایمان ہیں، سوم یہ کہ خیار المومنین (یعنی اچھے اور خاص الخاص اہلِ ایمان) مراد ہیں اسے ابن ابی حاتم نے ضحاک سے نقل کیا، چہارم یہ کہ ابوبکر، عمر اور عثمان ہیں اسے ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا، پنجم یہ کہ ابوبکر وعمر ہیں، اسے طبری اور ابن مردویہ نے ابن مسعود سے مرفوعاً نقل کیا مگر اسکی سند ضعیف ہے اسے طبری اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی نقل کیا تفسیر عبدالغنی بن سعید ثقفی اور الضعفاء میں بھی ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے موقوفاً یہی ہے اسے ابن مردویہ نے بھی ان سے ایک اور ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ابن ابو حاتم کہتے ہیں یہ بات عکرمہ، سعید بن جبیر، عبد اللہ بن بریدہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، ششم یہ کہ صرف حضرت ابوبکر مراد ہیں، اسے قرطبی نے میسّب بن شریک سے نقل کیا، اس ضمن کا ساتواں قول یہ ہے کہ صرف حضرت عمر مراد تھے، اسے ابن ابو حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا اسے طبری نے بھی ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا ابن مردویہ نے بھی نہایت کمزور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا، آٹھواں یہ کہ حضرت علی ہیں، اسے منقطع سند کے ساتھ ابن ابی حاتم نے خود حضرت علی سے مرفوعاً نقل کیا، طبری نے اسے ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ حضرت علی ہیں، اسے ابن مردویہ نے دو ضعیف سندوں کے ساتھ اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہتی ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (صالح المؤمنين علي بن أبي طالب) ہیں، ابو مالک عن ابن عباس کے طریق سے اس کا مثل موقوفاً منقول ہے، اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے نقاش نے اسے ابن عباس، محمد بن علی باقر اور ان کے بیٹے جعفر الصادق سے بھی نقل کیا ابن حجر کے بقول اگر یہ ثابت ہے تو یہ تو ہم مدفوع ہوا کہ حدیث کے مرفوع حصہ میں حضرت علی کی تنقیصِ شان ہے اور منفی صرف ابو طالب اور جوان کی آل میں سے حالتِ کفر میں فوت ہوا، ہوں گے اور مثبت وہ جوان کی آل میں سے مسلمان تھے، حضرت علی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہ ان کے ر[illegible]س تھے (یعنی نمایاں ترین شخص) لفظِ حدیث کے ساتھ آیتِ مذکورہ کے لفظ کی طرف اشارہ کیا گیا اور اس ضمن میں حضرت علی پر ان کی قدر ومنزلت کی تنویہہ (یعنی تحدید وتعظیم) کرتے ہوئے اور اس حدیث کی بناء پر ان کے بارہ میں کسی سوئے ظنی پیدا ہونے کے امکان کا تدارک کرتے ہوئے منصوص کیا۔

(و زاد عنبسة الخ) یعنی ابن امیہ بن عبد اللہ بن سعید بن عاص بن ابو اُحَیحہ جن کا نام سعید بن عاص بن امیہ تھا، یہ محدثین کے ہاں موثق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی معلق روایت میں ہے اسے بخاری نے کتاب البر والصلۃ میں ان کے پوتے محمد بن عبدالواحد بن عنبسہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اسماعیلی نے اسے فہد بن سلیمان عن محمد بن عبدالواحد مذکور سے تخریج کیا اس کے یہ الفاظ ہیں: (سمعت عمرو بن العاص يقول سمعت رسول اللهﷺ ينادي جهرا غيرَ سِرِ أن بني أبي فلان ليسوا بأوليائي إنما وليي الله الخ)

(و لكن لها رحم الخ) نسفی کے نسخہ سے تفسیر ساقط ہے ابو ذر کے ہاں: (ببلائها) ہے اور اس کے بعد اصل میں مذکور ہے: (كذا وقع و ببلالها أجود و أصح و ببلاها ولا أعرف له وجها) میرا خیال ہے (كذا وقع الخ) ابو ذر کی کلام ہے، ابن تین نے نقل کیا کہ داؤدی نے یہ توجیہہ ذکر کی ہے بتقدیر ثبوت کہ (ببلائها) سے مراد جو ان کے ترکِ اسلام کی وجہ سے آپ

کوایذاء ملی، ابن تین نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اذی میں (أبله) کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بعض نے یہ توجیہہ کی کہ بلاء مد کے ساتھ، معروف اور انعام کے معنی میں بھی ہے اور جب رحم ان امور میں سے تھا جو معروف کے مستحق ہیں تو اس کی طرف اسے مضاف کیا تو گویا فرمایا: (أبلها بالمعروف اللائق بها) (یعنی جس سلوک کے وہ مستحق ہیں وہ میں ان سے روا رکھتا ہوں)، امرِ محقق یہ ہے کہ روایت (ببلائها) کے ساتھ ہے جو (أبلها) سے مشتق ہے، نووی لکھتے ہیں ہم نے آپ کا قول (ببلالها) باء کی زبر اور اس کی زیر دونوں کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہ دونوں مشہور وجہیں ہیں، عیاض کہتے ہیں ہم نے زیر کے ساتھ روایت کیا ہے اور میں نے خطابی کے ہاں زبر کے ساتھ دیکھا ہے بقول ابن تین زبر کے ساتھ اکثر ہے بعض نے زیر پڑھی ابن حجر کہتے ہیں زیر کے ساتھ اوجہ ہے یہ بلال جمع بَلَل سے ہے جیسے جمل/ جمال، جس نے اسے زبر کے ساتھ کہا اس نے مبنی علی الکسر کیا جیسے قطام اور حذام، بلال بمعنی بلل ہے جو نداوۃ (یعنی تر ہونا) ہے اس کا صلہ پر اطلاق اسی طرح جیسے یبس کا اطلاق قطیعہ پر ہوا کیونکہ نداوہ کی صفت یہ ہے کہ جس میں وہ حاصل ہو اسے اکٹھا کرتی ہے بخلاف یبس کے کہ اس کی صفت تفریق ہے، خطابی وغیرہ کہتے ہیں (بَلَلْتُ الرحم بلّا و بللا و بلالاً أی ندیتُها بالصلة) (یعنی صلہ رحمی کے ساتھ اسے تر رکھا) اعطاء پر بھی عربوں نے ندیٰ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے اور بخیل کے بارہ میں کہا: (ما تندیٰ کفُّه بخیر) (اس کی کف خیر کے ساتھ تر نہ ہوئی) تو قطع رحمی کی حرارت اور صلہ رحمی کی پانی کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو اپنی برودت کے ساتھ حرارت کو بجھاتا ہے، اسی سے حدیث ہے: (بلُّوا أرحامكم و لو بالسلام) (یعنی اپنی رشتہ داریاں تر و تازہ رکھو خواہ صرف سلام کے ساتھ)

طیبی وغیرہ کہتے ہیں رحم کو زمین کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ جس پر جب پانی پڑے اور اسے سیرابی ملے تو وہ سرسبز و شاداب رہتی اور پھل اور پیداوار لاتی ہے اسی طرح صلہ رحمی اگر قائم رکھی جائے تو اس کا پھل محبت و صفاء کی شکل میں نکلتا ہے وگرنہ غیر سیراب شدہ زمین کی طرح یہ بھی خشک اور غیر مثمر ہو جائے گی خطابی نے جائز قرار دیا کہ (أبلها ببلالها) کا معنی یہ بھی محتمل ہے کہ آخرت میں ان کیلئے شفاعت کروں گا داؤدی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث کا سیاق مؤذِن ہے کہ دنیا کی صلہ رحمی مراد ہے اس کی تائید مسلم کی موسی بن طلحہ عن ابی ہریرہ سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں جب (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) [الشعراء: ۲۱۴] نازل ہوئی تو نبی اکرم نے قریش کی دعوت کی جب جمع ہوئے تو عام و خاص کو یہ پیغامِ خداوندی پہنچایا حتی کہ کہا اے فاطمہ آگ سے اپنا آپ بچالو میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کسی شئ کا مالک نہیں: (غير أنَّ لكم رحما سأبُلُّها ببلالها) (ہاں قرابتداری ہے جس کا خیال رکھتا رہوں گا) اسکی اصل بخاری میں بھی ہے بغیر اس زیادت کے، طیبی (ببلالها) کی بابت کہتے ہیں یہ بدیع مبالغہ ہے اسکی مثیل یہ آیت ہے: (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا) أی زلزالها الشديد الذی لا شیء فوقه، تو معنی یہ ہے: (أبلُّها بما اشتهر و شاع بحيث لا أترك منه شيئا) (یعنی عرف عام میں جس طرح سے صلہ رحمی کی جاتی ہے میں بھی کرونگا اور اس بابت کوئی کوتاہی نہ کروں گا)۔

علامہ انور (تبل الرحم ببلالها) کی بابت کہتے ہیں یہ محاورہ ہے جس سے مراد صلہ رحمی کرنا ہے، ہندی میں اس کا ترجمہ (سینچنا) ہے، (آل أبی) کی بابت کہتے ہیں عمداً مضاف الیہ حذف کیا، آل ابو طالب مراد ہیں۔

- 15باب لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِي (بدلے کا میل جول صلہ رحمی نہیں)

اس میں الف لام برائے جنس ہے۔

- 5991حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَالْحَسَنِ بْنِ عَمْرٍو وَفِطْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَقَالَ سُفْيَانُ لَمْ يَرْفَعْهُ الْأَعْمَشُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَرَفَعَهُ حَسَنٌ وَفِطْرٌ -عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِءِ وَلَكِنِ الْوَاصِلُ الَّذِي إِذَا قَطَعَتْ رَحِمُهُ وَصَلَهَا

ترجمہ:عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ ناطہ جوڑنے والا وہ نہیں جو بدلے میں ایسا کرے بلکہ صلہ رحمی کرنے والا وہ ہے جو اپنے ٹوٹے ہوئے رشتہ کو جوڑے۔

سفیان سے ثوری، حسن بن عمرو سے فُقیمی اور فطر سے مراد ابن خلیفہ ہیں۔(عن مجاھد) تینوں مجاہد سے اس کے راوی ہیں۔(لم یرفعہ الخ) ثوری سے یہی محفوظ ہے اسے اسماعیلی نے محمد بن یوسف فریابی عن ثوری عن حسن وحدہ سے مرفوعا اور مؤمل بن اسماعیل عن ثوری عن حسن سے موقوفا اور اعمش سے مرفوعا تخریج کیا ہے ابوقرہ موسی بن طارق نے ثوری سے روایت کرتے ہوئے اعمش کی اس کے رفع پر متابعت کی ہے،عبدالرزاق نے ثوری سے مخالفت کی تو حسن بن عمرو کی روایت کو مرفوع نقل کیا، یہی معتمد ہے اس بابت اختلاف نہیں کہ فطر کی روایت مرفوع ہے اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن فطر و بشیر بن اسماعیل کلاھما عن مجاہد سے مرفوعا تخریج کیا ہے،احمد نے اسے اپنے شیوخ میں سے ایک کے حوالے سے فطر سے مرفوعا تخریج کیا اور شروع حدیث میں یہ زیادت بھی ذکر کی:(إن الرحم معلقة بالعرش و لیس الواصل بالمکافیٔ) المکافیٔ یعنی جو کسی کو وہی کچھ دے جو مثلاً وہ اسے دے (یعنی ادلے کا بدلہ دینے والا) عبدالرزاق نے حضرت عمر سے موقوفا نقل کیا:(لیس الوصل أنْ تَصِلَ مَنْ وَصلك، ذلك القصاص ولكن الوصل أن تصل مِنْ قطعك)(یعنی صلہ رحمہ یہ نہیں کہ جو تم سے ملے تم بھی اس سے ملو، یہ تو ادلہ بدلہ ہوا لیکن اس سے تم تعلقات بنائے رکھو جو تم سے قطع تعلقی کرے)۔

(و لکن) یقول طیبی روایۃً یہ مشدد ہے اور تخفیف بھی جائز ہے (یعنی لغۃ)۔(الذی إذا قطعت رحمه وصلها) یعنی (إذا منع أعطی) قطعت بعض روایات میں بطور صیغۂ مجہول مضبوط ہے، اکثر میں معلوم کے بطور ہے، طیبی کہتے ہیں معنی یہ کہ حقیقتِ واصل وصلہ یہ نہیں کہ جو کسی کے ساتھ وہی سلوک کرے جو وہ اس کے ساتھ کرے لیکن جو ان پر تفضّل کرے (یعنی ان کی بد سلوکی کے باوجود ان سے صلہ رحمی کرتا رہے، اور یہ حقیقۃً ایک بہت بڑا عمل بلکہ مجاہدہ ہے، کم ہی لوگ اس پر پورا اترتے ہیں، ہمارے ایک نہایت قریبی عزیز کرتے تو یہی ہیں کہ ان سے بھی میل جول رکھتے ہیں جن سے قطع رحمی کا سا معاملہ ہوتا ہے مگر ساتھ میں جتلا بھی دیتے ہیں کہ دیکھو تم کیا کرتے ہو اور میں کیا کرتا ہوں، کاش وہ یہ کہنے سے پرہیز کریں بس اپنا طرزِ عمل جاری رکھیں تا کہ صلہ رحمی کا کامل ثواب حاصل کریں، اللہ سب کو توفیق دے یہ بڑا مشکل عمل ہے بڑے بڑے علماء وفضلاء کو عملاً اس میں ناکام پایا ہے) ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں اس حدیث میں واصل سے مراد واصلِ کامل ہے، مکافات میں ایک نوع کا صلہ ہے بخلاف اس کے کہ اس کا کوئی

رشتہ دار اس کی صلہ رحمی کے مقابلہ میں اس طرز کا بدلہ نہ دے تو یہ اس کے اعراض کے سبب قطع رحمی ہوئی ، یہ آپ کے ایک اور فرمان: (ليس الشديد بالصرعة) اور (ليس الغنى عن كثرة العرض) کی قبیل سے ہے اھ، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نفیِ وصل سے ثبوتِ قطع لازم نہیں، لوگوں کے تین مراتب ہیں: مواصل، مکافیٔ اور قاطع! تو واصل وہ جو خود تو تفضل کرے مگر اس پر نہ کیا جائے، مکافیٔ وہ جو مثلا اتنا ہی دیتا ہے (یعنی میل جول رکھتا ہے) جتنا اسے دیا جائے، زائد نہیں دیتا اور قاطع وہ جو خود تفضل نہیں کرتا مگر اس پر کیا جاتا ہے تو جس طرح مکافات بالصلۃ دونوں جانب سے ہو سکتا ہے اسی طرح مقاطعہ بھی دونوں جانب سے ممکن ہے تو دونوں میں سے جس نے (میل جول کی) پہل کی وہ واصل ہوا، اگر اسے بدلہ ملا تو یہ بدلہ دینے والا مکافیٔ کہلائے گا (یعنی بدلے میں اس نے بھی میل جول شروع کر دیا)۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے (الزکاۃ) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

- 16باب مَنْ وَصَلَ رَحِمَهُ فِي الشِّرْكِ ثُمَّ أَسْلَمَ (جو اسلام لانے سے قبل بھی صلہ رحمی کرتا تھا)

یعنی کیا اس پر وہ ثواب کا حق دار ہوگا؟ جزم بالحکم اس لئے نہیں کیا کہ اس بابت اختلاف موجود ہے، کتاب الزکاۃ کے شروع میں اسکی طرف اشارہ گزرا ہے اس بارے کتاب الایمان میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی حدیث: (إذا أسلم العبد فحسن إسلامه) کی شرح کے اثناء بحث گزری۔

- 5992حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حِزَامٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنَّثُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ صِلَةٍ وَعَتَاقَةٍ وَصَدَقَةٍ هَلْ لِي فِيهَا مِنْ أَجْرٍ قَالَ حَكِيمٌ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَسْلَمْتَ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْ خَيْرٍ .وَيُقَالُ أَيْضًا عَنْ أَبِي الْيَمَانِ أَتَحَنَّثُ وَقَالَ مَعْمَرٌ وَصَالِحٌ وَابْنُ الْمُسَافِرِ أَتَحَنَّثُ وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ التَّحَنُّثُ التَّبَرُّرُ ، وَتَابَعَهُمْ هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۰) .أطرافه 1436، 2220، - 2538

(هل كان لي فيها من أجر) یہ الفاظ مسلم کی یونس بن عبید سے روایت کی تفسیر ہیں جس میں ہے: (هل لي فيها من شيء) صالح بن کیسان کی روایت میں ہے: (أ فيها أجر)۔ (و يقال أيضا الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں: (و قال أيضا الخ) ہے اس پر یہ بخاری کی کلام ہے (قال) کے فاعل وہ ہیں۔ (أتحنت) یعنی ثاء کی بجائے تاء کے ساتھ، اشارہ کر رہے ہیں کتاب البیوع کے باب (شراء المملوك من الحربي) کے تحت ابوالیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کی طرف جس میں تھا: (كنت أتحنت أو أتحنث) یعنی شک کے ساتھ گویا ان سے دو طرح سماع کیا، کتاب الزکاۃ میں عیاض کی ان میں سے ایک کی تصویب کا ذکر گزرا، ابن تین کہتے ہیں تاء کے ساتھ اس لفظ کی میں توجیہہ نہیں جانتا، اسماعیل کے ہاں (أتجنب) ہے یہ تصحیف ہے، یہ اصل (أتحنث) ہے، حنث یعنی اثم سے ماخوذ گویا کہا: (أتوقى ما يؤثم) (یعنی گناہ کا لزوم کرنے والے افعال سے میں بچتا

ہوں)، بقول ابن حجر اس تاویل کے ساتھ (أتجنب) والی روایت کو تقویت ملی، تب ترُ دُ دو الفاظ یعنی (أتحنث) اور (أتجنب) میں ہوگا، معنی ایک ہے یعنی (تَوَقِّی ما یُوقِعُ فی الإثم) (یعنی اثم کا باعث بنے والے امور سے بچنا) لیکن مراد صرف یہی نہیں بلکہ اس سے اعلیٰ یعنی تحصیلِ بِرّ ہے۔

(و قال معمر الخ) معمر کی روایت الزکاۃ میں موصول ہے مزی نے اطراف میں کتاب الصلاۃ کی طرف منسوب کی مگر وہاں نہیں ملی، صالح جو کہ ابن کیسان ہیں کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے، ابن المسافر جو عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں، یہاں المسافر الف لام کے ساتھ ہی ہے مگر مشہور ان کا حذف ہے یہ فہمی مصری امیرِ مصر تھے ان کی روایت طبرانی نے اوسط میں لیث بن سعد عنہ کے طریق سے موصول کی۔

(و قال ابن اسحاق الخ) ابن اسحاق نے سیرت میں اسی طرح ذکر کیا کہتے ہیں مجھے وہب بن کیسان نے بتلایا کہ میں نے عبداللہ بن زبیر کو سنا عبید بن عمیر سے کہتے تھے ہمیں بدء الوحی کے بارہ میں بیان کرو، تو عبید نے کہا اور میں بھی وہاں حاضر تھا کہ نبی اکرم غارِ حراء میں ہر سال ایک مہینہ مجاوِر بنتے اور قریش اس قسم کے امور جاہلیت میں بغرضِ تحنُّث کیا کرتے تھے اور تحنث تبرُّ ر ہے، بدء الوحی کی حدیثِ عائشہ میں بھی اس کی طرف توجہ کرائی گئی تھی جہاں یہ الفاظ گزرے: (فکان یتحنث وھو التعبد)۔ (و تابعه هشام الخ) کشمیهنی کے نسخہ میں: (و تابعهم) ہے اول ارجح ہے کیونکہ اس متابعت سے مراد تحنث کی تبرر کے ساتھ تفسیر ہے، ہشام کی یہ روایت مولف نے کتاب العتق میں ابو اسامہ عنہ سے موصول کی اس میں ہے کہ حکیم بن حزام نے کہا: (کنت أتحنث بها یعنی أتبرر)۔

علامہ انور (سابقہ) حدیث کے الفاظ: (أسلمت علی ما سلفت) کے تحت کہتے ہیں یہ اس بناء پر کہ کافر کی قربات (یعنی نیک اعمال) سب کے سب معتبر ہیں اس بارے قبل ازیں تمہید باندھ چکے ہیں باقی رہی یہ بات کہ آیا ان کا میزان ہوگا یا نہیں؟ تو میں نے پڑھا ہے کہ ماتریدی سے کافر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا اس کے لئے میزان قائم کی جائے گی؟ (یعنی اس کے نیک اعمال کا کوئی وزن ہوگا) تو وہ چپ رہے پھر دوسری مرتبہ میں یہ جواب دیا کہ اس کے لئے میزانِ تمیز قائم ہوگی اگرچہ اس کے لئے نیکیوں اور برائیوں کا پلڑا برابر نہ ہوگا، میں اس سے یہ سمجھا ہوں کہ اگرچہ کافر کے اعمال کا کوئی وزن نہیں مگر ان کے سبب یہ تمیز ضرور حاصل ہوگی کہ کس کی سیآت کثیر اور کس کی قلیل ہیں اسے عقائدِ سبکی کی شرح میں ذکر کیا ہے۔

17 - باب مَنْ تَرَکَ صَبِیَّةَ غَیْرِهِ حَتّٰی تَلْعَبَ بِهِ أَوْ قَبَّلَهَا أَوْ مَازَحَهَا

(دوسروں کی اولاد سے لاڈ و پیار)

(أو قبلها أو مازحها) ابن تین لکھتے ہیں حدیثِ منقول میں تقبیل کا ذکر موجود نہیں تو محتمل ہے کہ جب اسے اپنے جسم مبارک کے مس سے منع نہیں فرمایا تو یہ تقبیل کی مانند ہوا ابن بطال نے بھی یہی اشارہ دیا میرے ظاہر یہ ہوا ہے کہ تقبیل کے بعد ذکرِ مزاح عام بعد الخاص کی قبیل سے ہے کہ صغیرہ کے ساتھ قول و فعل کے ذریعہ ممازحت سے غرض اس کی تانیس ہوتی ہے، تقبیل ان جملہ امور سے ہے۔

- 5993حَدَّثَنَا حِبَّانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَتْ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَعَ أَبِي وَعَلَيَّ قَمِيصٌ أَصْفَرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَنَهْ سَنَهْ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَهِيَ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنَةٌ قَالَتْ فَذَهَبْتُ أَلْعَبُ بِخَاتَمِ النُّبُوَّةِ فَزَجَرَنِي أَبِي .قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعْهَا ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبْلِي وَأَخْلِقِي ثُمَّ أَبْلِي وَأَخْلِقِي ثُمَّ أَبْلِي وَأَخْلِقِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَبَقِيَتْ حَتَّى ذَكَرَ يَعْنِي مِنْ بَقَائِهَا .

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں) أطرافه 3071، 3874، 5823، - 5845

یہ کتاب اللباس میں مشروح ہو چکی ہے سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں خالد بن سعید مذکور کا نسب نامہ کتاب الجہاد میں ذکر ہوا۔(ثم أبلي و أخلقي) داؤدی کہتے ہیں اس سے (ثم) کا مقارنت کیلئے استعمال مستفاد ہوا بعض نحاۃ نے اس کا انکار کیا اور کہا یہ صرف تراخی کیلئے ہی آتا ہے، ابن تین نے تعقب کیا اور کہا میں کسی کو نہیں جانتا کہ کہا ہو کہ (ثم) مقارنت کیلئے بھی مستعمل ہے، یہ صرف ترتیب بالمہلت کیلئے ہے اور حدیث میں کوئی مقارنت نہیں جس کا انہوں نے ادعاء کیا کیونکہ ابلاء خلق (یعنی بوسیدگی) یا خلف کے بعد واقع ہوتا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شائد داؤدی کی مقارنت سے مراد معاقبت ہو تب ایک حد تک انکی بات متجہ ہے۔(قال عبد الله یعنی ابن مبارک، اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔(فبقی) یعنی کپڑا، اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کے نسخہ میں (بقیت) ہے ای ام خالد۔(حتی ذکر) صیغۂ معلوم کے ساتھ، اسی میں اکتفاء ہے یعنی راوی نے ایک طویل زمانہ ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ یہ لوگوں میں شیٔ مذکور ہوا کہ عادت کے برخلاف اتنا عرصہ باقی وقائم رہا (یعنی لوگوں میں اس کا شہرہ ہوا) بقول ابن حجر گویا انہوں نے اسے بطور صیغۂ مجہول پڑھا مگر ہمارے ہاں روایۃً زبر کے ساتھ ہی واقع ہے، ابن سکن کے نسخہ میں ہے:(حتی ذکر دھرا) اس سے ماسبق کی تائید ہوتی ہے ابوذر کی کشمیہنی سے روایتِ صحیح بخاری میں (حتی دَکِنَ) ہے أی صارَ أدکن أی أسود (یعنی طولِ استعمال و بقاء سے سیاہ پڑ گیا مگر پھٹا نہیں) اہلِ لغت کہتے ہیں دکن سیاہی مائل رنگ کو کہتے ہیں: (دکن الثوب یَدکَن) مضارع کے کاف پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں ایک جماعت نے جزم کیا کہ کشمیہنی کی روایت تصحیف ہے۔(من بقائها) ضمیر ان دونوں مذکور توجیہوں کے مطابق خمیصہ یا ام خالد کیلئے ہے۔

- 18باب رَحْمَةِ الْوَلَدِ وَتَقْبِيلِهِ وَمُعَانَقَتِهِ (اولاد پر شفقت اوران سے پیار کرنا)

وقَالَ ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ (انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے ابراہیم کو پکڑا پھر انہیں بوسہ دیا اور سونگھا)

ابن بطال لکھتے ہیں بچے کے اور بڑے کے بھی ہر عضو کو بوسہ دینا جائز ہے اکثر علماء کے نزدیک ماسوائے عورہ کے، مناقب فاطمہ کے باب میں گزرا کہ نبی اکرم انہیں بوسہ دیتے تھے اسی طرح حضرت ابوبکر بھی اپنی بیٹی حضرت عائشہ کو بوسہ دیتے تھے۔(و قال ثابت الخ) ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ سے یہ ترجمہ ساقط ہوا اسے بخاری نے الجنائز میں موصولا نقل کیا ہے ابراہیم حضرت ماریہ کے بطن سے آپ کے فرزند تھے، اس کے تحت چھ احادیث ذکر کی ہیں۔

- 5994حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَهْدِيٌّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي يَعْقُوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ قَالَ كُنْتُ شَاهِدًا لِابْنِ عُمَرَ وَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ دَمِ الْبَعُوضِ فَقَالَ مِمَّنْ أَنْتَ فَقَالَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ انْظُرُوا إِلَى هَذَا يَسْأَلُنِي عَنْ دَمِ الْبَعُوضِ وَقَدْ قَتَلُوا ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ هُمَا رَيْحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۸۴) .طرفه - 3753

مہدی سے مراد ابن میمون ہیں ابوذر کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے۔(ابن أبی یعقوب) یہ محمد بن عبداللہ ضبی بصری ہیں ابن ابی نعیم سے مراد عبدالرحمٰن ہیں ابونعیم کا نام معلوم نہیں عبدالرحمٰن سے پہلے والے راوی بصری اور یہ کوفی ہیں ان کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے ابن ابی خیثمہ نے شاذ طور پر ابن معین سے نقل کیا کہ انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔(دم البعوض) المناقب میں یہ(الذباب) کے لفظ کے ساتھ گزری، بقول کرمانی شائد دونوں کی بابت سوال کیا ہو یا راوی نے قربِ شبہ کے باعث ذباب کے لفظ کا بعوض پر اطلاق کر دیا ہو، جاحظ لکھتے ہیں عرب نحل د دبر (دبر یعنی شہد کی کھیوں یا بھڑوں کا جھنڈ) اور ان کے مشابہ (حشرات) پر ذباب کا لفظ استعمال کرتے تھے (یعنی سب کو ذباب کہہ لیتے تھے)۔(ابن النبی) حسین بن علی مراد ہیں۔(ریحانتای) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستملی اور حموی سے روایتِ بخاری میں (ریحانی) ہے مفرد کے بطور، ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں (ریحانتی) ہے تائے تانیث کی زیادت کے ساتھ، ابن تین کہتے ہیں یہ وہم ہے درست (ریحانتای) ہے بقول ابن حجر گویا انہوں نے تاء کی زبر اور آخری یاء کی تشدید کے ساتھ صیغہِ تثنیہ کے بطور پڑھا تو اسے وہم قرار دے دیا، جائز ہے کہ یہ تاء کی زیر اور (آخری یاء کی) تخفیف کے ساتھ ہو تب وہم نہ ہوگا، ابن تین کے بقول ریحان سے یہاں مراد رزق ہے، صاحب الفائق کہتے ہیں یعنی دونوں اللہ کی جانب سے مجھے عطا کیا گیا رزق ہیں، کہا جاتا ہے: (حَبانی بطاقة ریحان) (یعنی اس نے مجھے پھولوں کا گلدستہ تحفے میں دیا) معنی یہ کہ دونوں ان امور و اشیاء سے ہیں جن کے ساتھ اللہ نے مجھے سرفراز و مکرم کیا چونکہ اولاد کو چوما اور سونگھا جاتا ہے تو گویا وہ جملہِ ریاحین میں سے ہیں۔

(من الدنیا) یعنی دنیوی ریحان سے میرا حظ و نصیب! بقول ابن بطال حدیث سے ماخوذ ہوا کہ آدمی پر واجب ہے کہ امرِ دین سے زیادہ اوکد معاملہ مقدم کرے کیونکہ ابن عمر نے اس کے دمِ بعوض کی بابت پوچھنے کا قتلِ حسین جیسے عظیم جرم کے ارتکاب میں اعانت کی وجہ سے ترکِ استغفار پر انکار کیا تو اس وجہ سے توبیخ کی، اس سے حضرت حسین کی نبی اکرم کی نگاہ میں بڑی قدر و منزلت کا ثبوت ملا اھ، بقول ابن حجر بظاہر ابن عمر کی مراد خاص یہ شخص نہ تھا بلکہ ان کا روئے سخن عام اہلِ عراق کی جانب تھا اس وجہ سے جو انہوں نے نواسہِ رسول سے جفا کی، کوئی مانع نہیں کہ یہ بات کہنے کے بعد اس کے سوال کا جواب بھی دیا ہو کیونکہ کتمانِ علم حلال نہیں الا یہ کہ سائل کی اس بات کو اس کے تعنُّت پر محمول کیا ہو، اسکی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے دلالت ملے کہ یہ شخص قاتلینِ حسین میں سے تھا یا اس نے قتل یا اعانت کی، اگر یہ ثابت ہو تب وہی تاویل جو ابن بطال نے ذکر کی۔

- 5995حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ، جَاءَتْنِي امْرَأَةٌ مَعَهَا

ابْنَتَانِ تَسْأَلُنِي فَلَمْ تَجِدْ عِنْدِي غَيْرَ تَمْرَةٍ وَاحِدَةٍ فَأَعْطَيْتُهَا فَقَسَمَتْهَا بَيْنَ ابْنَتَيْهَا ثُمَّ قَامَتْ فَخَرَجَتْ فَدَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثْتُهُ فَقَالَ مَنْ يَلِي مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ شَيْئًا فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۲۰) .طرفه - 1418

(عبد الله بن أبی بکر) یعنی ابن محمد بن عمرو بن حزم ،الزکاۃ میں ابن مبارک عن معمر سے (عبد الله بن أبی بکر بن حزم) مذکور تھا تو والد کے دادا کی طرف نسبت کی، زہری کا ان کے اور عروہ کے درمیان واسطہ کا ذکر ان کے قلیل التدلیس ہونے کا مشعر ہے اسے ترمذی نے مختصراً عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورواد عن معمر سے عبداللہ بن ابوبکر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ نقل کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ زہری نے عروہ سے اسے مختصراً اور ان سے مطولا سماع کیا وگرنہ پھر معتمد وہی جو ابن مبارک نے ذکر کیا۔

(جائتنی امرأة الخ) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے، غیر ابی ذر سے (ومعها) کی واو ساقط ہے ابن مبارک کی روایت میں بھی (فقسمتها الخ) ہے، معمر نے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ خود اس نے کچھ نہ کھایا۔ (ثم قامت الخ) عروہ کی روایت میں یہی ہے عراک بن مالک کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ میرے ہاں ایک مسکین خاتون دو بیٹیوں کو اٹھائے آئی میں نے تین کھجوریں دیں اس نے دونوں کو ایک ایک کھجور دی اور ایک خود کھانے کے لئے منہ کی طرف کی، بیٹیوں نے وہ بھی کھانے کیلئے مانگ لی تو اسے آدھا آدھا کر کے انہیں دیدیا، کہتی ہیں مجھے اس سے بڑا تعجب ہوا، اسے مسلم نے تخریج کیا، طبرانی کی حسن بن علی سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ حدیثِ عروہ میں مذکور (فلم تجد عندی غیر تمرة واحدة) سے مراد یہ کہ خود اس کے لئے یہی ایک بچی تھی، یہ بھی محتمل ہے کہ اول الحال ایک کھجور دی ہو پھر دو اور مل گئیں تو انہیں بھی دے دیا، تعددِ قصہ ہونا بھی محتمل ہے۔

(من یلی من هذه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، کشمیہنی نے (بلی) ذکر کیا بلاء سے، اسی طرح ان کے ہاں (بشیء) ہے عیاض نے اسے قوی قرار دیا اور روایتِ شعیب سے اسکی تائید لی جس میں (من ابتلیٰ) ہے ترمذی کے ہاں معمر کی روایت میں بھی یہی ہے، مراد بالا ابتلاء میں اختلاف ہے کہ آیا ان کا نفسِ وجود ہی باعثِ ابتلاء ہے یا ابتلاء وہ جو ان سے صادر ہو؟ اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کیا یہ بنات میں عموم پر ہے یا مراد جو ان میں سے اس کے تعاون و مساعدت کی محتاج ہوں۔

(فأحسن إليهن) یہ مشعر ہے کہ اول الحدیث میں (من هذه) سے مراد ایک سے زائد ہے مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (مَنْ عالَ جاريتين) احمد کی حدیثِ ام سلمہ میں ہے جس نے دو بیٹیوں، دو بہنوں یا قرابتداروں میں سے دو خواتین کی ثواب کی امید سے تربیت کی اور ان کے اخراجات برداشت کئے الخ اکثر روایات میں احسان کا لفظ مذکور ہے عبدالمجید کی روایت میں ہے: (فصبر عليهن) اس کا مثل الادب المفرد کی حدیثِ عقبہ بن عامر میں بھی ہے ابن ماجہ کی روایت میں بھی یہی واقع ہے اس زیادت کے ساتھ: (و أَطْعَمَهن و سَقَاهُنَّ و كَسَاهن) (یعنی انہیں کھلایا پلایا اور ان کے کپڑے لتے کا خیال کیا) طبرانی کے ہاں ابن عباس کی روایت میں ہے: (فأنفق عليهن و زَوَّجَهُنَّ و أَحْسَنَ أَدَبَهن) (یعنی ان کی اچھی تربیت کی اور شادیاں کروائیں) احمد کی حضرت جابر کی روایت میں جو الادب المفرد میں بھی ہے یہ الفاظ ہیں: (يُؤوِيهن و يرحمهن و يكفلهن) طبرانی

نے (و یزوجھن) بھی مزاد کیا، ان کی اوسط میں ابو ہریرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے ترمذی کی اور الادب المفرد کی حدیثِ ابی سعید میں ہے: (فأحسن صحبتھن و اتَّقی اللہ فیھن) (یعنی اس سے اچھے طریقہ سے پیش آیا اور انکی بابت اللہ سے ڈرتا رہا) تو احسان کا لفظ جس پر حدیثِ باب میں اقتصار کیا ان سب اوصاف کا جامع ہے، احسان سے مراد کی بابت اختلاف ہے کہ کیا اس ضمن میں قدرِ واجب پر اقتصار کرے یا اس سے زائد بھی؟ بظاہر ثانی مراد ہے حضرت عائشہ نے اس خاتون کو جب کھجور دی تو اس نے اپنی بیٹیوں کو اپنے پر ترجیح دیتے ہوئے وہ انہیں دے دی تو نبی اکرم نے یہ حکمِ مذکور بیان فرماتے ہوئے اسے احسان کے ساتھ موصوف کیا تو اس سے دلالت ملی کہ جس نے ایسا بھلائی کا کام کیا جو اس پر واجب نہ تھا یا قدرِ واجب سے زائد سلوک کیا تو وہ محسن شمار ہوگا، جو صرف ادائے واجب پر اقتصار کرتا ہے تو اگرچہ وہ بھی صفتِ احسان کے ساتھ متصف ہے لیکن وصفِ مذکور سے مراد قدرِ زائد ہے! شرطِ احسان یہ ہے کہ اس کا سلوک وعمل (یعنی بیٹیوں کی تربیت کے باب میں) شرع کے مطابق ہو نہ کہ اس کی تعلیمات کے برخلاف، ظاہر یہ ہے کہ ثوابِ مذکور اس کے فاعل کو صرف اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وہ ان کی شادی وغیرہ کر کے مستغنی ہونے تک یہ حسنِ سلوک جاری رکھے جیسا کہ حدیث کے بعض الفاظ اشارت کناں ہیں، ہر ایک کے ساتھ یہ احسان اس کے حسبِ حال ہوگا، ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ثواب اس شخص کو بھی حاصل ہوگا جس کی فقط ایک بیٹی ہے اور اس کے ساتھ وہی طرزِ عمل رکھتا ہے جس کا اس حدیث نے اشارہ دیا چنانچہ ابن عباس کی سابق الذکر حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی نے یہ سن کر کہا اگر دو ہوں؟ فرمایا اگر دو ہوں تو بھی، طبرانی کی حدیثِ عوف بن مالک میں ہے کہ ایک عورت نے یہ کہا تھا، حدیث جابر میں (و قیل) کے ساتھ یہ مذکور ہے ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: (قلنا) یہ تعددِ سائلین پر دال ہے حدیثِ جابر میں مزید ہے بعض حاضرین کا خیال تھا کہ اگر وہ ایک کی بابت بھی استفسار کرتے تو آنجناب نے اثبات میں جواب دینا تھا، حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے ہم نے کہا اور اگر دو بیٹیاں ہوں؟ فرمایا اگرچہ دو ہوں، ہم نے کہا اور اگر ایک ہو؟ فرمایا اگر ایک ہو تب بھی، ابن مسعود کی حدیث اس کا شاہد ہے جس میں مرفوعا مذکور ہے جس کی بیٹی ہو تو اس کی اچھی تربیت کی اسے تعلیم دلائی اور اچھی تعلیم دلائی اور اسے اللہ کی طرف سے عطا کردہ کشائش بہم پہنچائی، اسے طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا۔

(کن لہ سترا الخ) اکثر مشار الیہ احادیث میں یہی ہے عبدالمجید کی روایت میں (حجابا) ہے، ایک ہی معنی ہے! حدیث سے بیٹیوں کے حقوق کی باحسن طریق ادائیگی کی تاکید ملی کیونکہ وہ صنفِ ضعیف ہیں اور عموما خود اپنی مصالح کی نگرانی نہیں کر سکتیں بخلاف بیٹوں کے کہ اکثر احوال ان میں قوتِ بدن، جزالتِ رائے اور تصرف فی الامور کی قدرت حاصل ہوتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے محتاج کے سوال کا جواز بھی ملا حضرت عائشہ کی سخاوت اور ہمدردی بھی عیاں ہوئی کہ گھر میں ایک ہی کھجور تھی وہ بھی اسے عطا کر دی، یہ بھی واضح ہوا کہ قلیل شیٔ کو بھی معمولی اور حقیر سمجھتے ہوئے صدقہ کرنے سے احتراز نہ کرنا چاہئے (اور نہ شرمانا چاہئے کہ وہ آپ کی نظر میں تو حقیر اور معمولی ہے مگر کسی فقیر اور محتاج کی نظر میں نہ جانے کتنی اہم اور بیش قیمت ہوگی) نیکی کر کے اس کے ذکر کا جواز بھی ملا، اگر یہ علی سبیل الفخر والمنّت نہ ہو (یعنی فخریہ اور احسان جتلانے کے انداز میں) نووی ابن بطال کی تبع میں لکھتے ہیں اسے ابتلاء کا نام اس لئے دیا کیونکہ لوگ بیٹیوں کا برا مانتے ہیں تو شرع نے انہیں اس سے زجر کیا اور ان کے ابقاء، زندہ درگور نہ کرنے اور اس ثواب کا ذکر کر کے ان کے ساتھ حسنِ معاملہ وسلوک کرنے کی ترغیب دلائی، ہمارے استاذ شرحِ ترمذی میں رقمطراز ہیں محتمل ہے کہ یہاں ابتلاء کا معنی اختبار

(یعنی امتحان وآزمائش) ہو یعنی جسے بیٹیوں میں سے کسی کے ساتھ آزمایا گیا وہ دیکھے وہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کرتا ہے یا برا، اسی لئے ابوسعید کی حدیث میں اسے تقویٰ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ جس کے دل میں اللہ کا تقوی ہو وہی ان سے تنگ دل نہ ہوگا اور ان کے حقوق کی ادائیگی میں تقصیر نہ کرے گا یا اگر حسنِ سلوک کرے گا تو اس کا مقصد امیدِ ثواب نہ ہوگا (بلکہ اس لئے کہ وہ طبعی طور پر اچھا ہے اس وجہ سے بیٹیوں سے حسنِ سلوک کرتا ہے یا مثلا معاشرہ کے دکھلاوے کیلئے)۔

- 5996حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ سُلَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو قَتَادَةَ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ وَأُمَامَةُ بِنْتُ أَبِي الْعَاصِ عَلَى عَاتِقِهِ فَصَلَّى فَإِذَا رَكَعَ وَضَعَهَا وَإِذَا رَفَعَ رَفَعَهَا .طرفه - 516

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک باہر آئے اور امامہ بنت ابوعاص آپ کے کندھے پر تھی (اسی حالت میں نماز پڑھائی) جب رکوع کرتے تو اسے رکھ دیتے اٹھتے تو پھر اٹھا لیتے۔

(أمامة الخ) ابوالعاص بن ربیع دامادِ رسول کی بیٹی، ان کے گھر دخترِ رسول حضرت زینبؓ تھیں حدیثِ ہذا کی مفصل شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب سترۃ المصلی میں گزری ہے، وہاں (سجد) کا لفظ تھا، دونوں کے مابین کوئی منافات نہیں بلکہ یہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ رکوع وسجود دونوں حالتوں میں یہ کرتے تھے، اسی سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے یعنی اولاد اور انکی اولاد پر رحمت وشفقت کرنا، آپ کی امامہ پر مزید شفقت ورحمت کا مظہر یہ تھا کہ رکوع وسجود جاتے ہوئے اس خیال سے کہ وہ کندھے سے گر نہ پڑے اسے زمین پر کھڑا کر دیتے (پھر اگلی رکعت کیلئے اٹھ کر پھر سے اٹھا لیتے) بعض نے اس سے اولاد پر رحمت وشفقت کی عظیم منزلت کا استنباط کیا ہے کیونکہ (بظاہر ایسا کرنا) مبالغہ فی الخشوع کے منافی ہے مگر آپ نے اس پر اولاد کی شفقت کو ترجیح دی، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ آپ نے بیانِ جواز کیلئے کیا ہو۔

علامہ انور (فإذا ركع وضع أي أسامة و إذا رفع رفعها) کے تحت کہتے ہیں یہ فرض نماز تھی، میں شافعیہ سے کہتا ہوں اب رفع یدین کے ساتھ کیا کرو گے؟ کیونکہ وہ تو اس صورت میں ممکن نہیں ہے۔

- 5997حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا فَقَالَ الأَقْرَعُ إِنَّ لِي عَشَرَةً مِنَ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ

ترجمہ: بقول ابوہریرہؓ نبی پاک نے حضرت حسن بن علی کو بوسہ دیا پاس اقرع بن حابس بیٹھے ہوئے تھے کہنے لگے میرے دس بیٹے ہیں میں نے کبھی کسی کو بوسہ نہیں دیا نبی پاک نے انہیں دیکھا پھر فرمایا جو رحم نہیں کرتا اس پہ بھی رحم نہیں کیا جائے گا۔

(الأقرع) ان کا نسب وتذکرہ تفسیر سورۃ الحجرات میں گزرا ہے مؤلفۃ القلوب اور حسن الاسلام لوگوں میں سے تھے۔ (ما قبلت منهم الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی: (ما قبلت إنسانا قطُّ)۔ (من لا يرحم الخ) دونوں

فعل بطورِ خبر مرفوع ہیں، عیاض لکھتے ہیں اکثر کے ہاں یہی ہے ابو البقاء کہتے ہیں (من) موصولہ ہے اور جائز ہے کہ شرطیہ ہو تب دونوں کو جزم کے ساتھ پڑھا جائے گا سہیلی کہتے ہیں بطورِ خبر پڑھنا سیاقِ کلام کے زیادہ مناسب ہے کیونکہ اقرع کے قول: (إن لی الخ) کے رد میں یہ بات کہی یعنی جو یہ فعل کرتا ہے اس پر رحم نہیں کیا جاتا، اگر شرطیہ بنائیں تو کلام میں کچھ انقطاع ہوگا کیونکہ شرط اور اس کا جواب مستانف ہیں بقول ابن حجر یہ ایک اور جہت سے اولیٰ ہے کہ ایک نوع کی ضرب المثل ہوگئی ہے (یعنی جزم کے ساتھ بطورِ شرط و جزا) بعض نے اسکا موصولہ ہونا راجح قرار دیا کیونکہ شرط کے عقب میں اگر نفی ہو تو عموماً وہ (لم) کے ساتھ ہوتی ہے، یہ ترجیح کو مقتضی نہیں جب مقام اس کے شرطیہ ہونے کو لائق ہے، بعض شراح المشارق نے جائز قرار دیا کہ دونوں فعل مرفوع ہوں اور دونوں مجزوم اور اول مرفوع اور ثانی مجزوم اور اس کا عکس تو اس طرح چار اعرابی وجوہ پائی جاتی ہیں، ثالث مستبعد ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ دوسرے فعل میں معنائے نہی ہوا ای (لا ترحموا من لا یرحم الناس) اور جو چوتھی اعرابی وجہ ہے اس کی تقدیر یوں ہے: (مَنْ لا یکن مِن أهل الرحمة فإنه لا یرحم) اس کا مثل شاعر کا یہ قول ہے: (فقلت له احمل فوق طوقك إنها مطوقة مَنْ یأتها لا یغیرها)، نبی اکرم کے اقرع کی بات کے اس جواب میں اشارہ ہے کہ اولاد وغیرہ اہلِ محارم اور دیگر اجانب کو بوسہ دینا ازرہِ شفقت و رحمت ہوتا ہے نہ کہ ازرہِ لذت و شہوت، اسی طرح ضم و شم (یعنی ساتھ ملا لینا اور سونگھنا) اور معانقہ بھی۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 5998 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها- قَالَتْ جَاءَ أَعْرَابِیٌّ إِلَى النَّبِیِّ ﷺ فَقَالَ تُقَبِّلُونَ الصِّبْیَانَ فَمَا نُقَبِّلُهُمْ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ أَوَ أَمْلِكُ لَكَ أَنْ نَزَعَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ

ترجمہ اُمّ المؤمنین عائشہؓ نے کہا کہ ایک اعرابی نبی پاک کے پاس آیا اور کہا آپ لوگ تو بچوں کو بوسہ دیتے ہیں اور ہم نہیں دیتے، آپ نے فرمایا کہ میں کیا کروں جب اللہ تعالیٰ نے تیرے دل سے رحمت نکال لی ہے۔

شیخِ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (جاء أعرابی الخ) محتمل ہے کہ یہی اقرع کا سابقہ قصہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ قیس بن عاصم تمیمی ثم سعدی ہوں ابو الفرج اصفہانی نے الاغانی میں ایک روایت ذکر کی جس سے یہی ظاہر لگتا ہے، اس میں ہے: (عن أبی هریرة أن قیس بن عاصم دخل علی النبی ﷺ) پھر ایک قصہ ذکر کیا جس میں نبی اکرم کے یہ الفاظ بھی ذکر کئے: (فهل إلا أن تنزع الرحمة منك) یہ حدیثِ عائشہ کے الفاظ سے اشبہ ہیں، اسی طرح کا واقعہ عیینہ بن حصن فزاری کے ساتھ بھی پیش آیا ابو یعلی نے اپنی مسند میں ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ عیینہ بن حصن نبی کریم کے ہاں آئے دیکھا کہ آپ حسن و حسین کو بوسہ دے رہے ہیں، کہنے لگے یا رسول اللہ آپ انہیں بوسہ دیتے ہیں؟ میرے دس بیٹے ہیں میں تو کسی کو بوسہ نہیں دیتا، یہ بھی محتمل ہے کہ سب کے ساتھ یہ پیش آیا ہو! مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (قدم ناسٌ مِن الأعراب)۔

(تقبلون الصبیان) اکثر کے ہاں اسی طرح حرفِ استفہام کے حذف کے ساتھ ہے نسخۂ کشمیہنی میں یہ ثابت ہے۔ (فما نقبلهم) اسماعیلی کی روایت میں (فو الله) بھی ہے، روایتِ مسلم میں ہے: (فقال نعم قالوا لکنا والله ما نقبل)۔ (أو أملك

الخ) واوِ مفتوح کے ساتھ، پہلا ہمزہ برائے استفہام انکاری اور نفی کا معنی دے رہا ہے (أي لا أملك) یعنی میں اس امر پر قادر نہیں کہ تمہارے دل میں رحمت کے جذبات ڈال دوں بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے انہیں سلب کر رکھا ہے مسلم کے ہاں حرفِ استفہام محذوف ہے اور یہ مراد ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (و ما أملك) ان کی ایک اور میں ہے: (و ما ذنبی إن كان الخ)۔

(أنْ نزع) تمام روایات میں ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ہے (أملك) کے مفعول کے بطور المصابیح کے بعض شراح نے کسرِ ہمزہ بھی نقل کیا اس طور کہ شرط ہے اور جزا محذوف ہے، یہ ماسبق کی جنس سے ہے، یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5999حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَبْيٌ فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبْيِ قَدْ تَحْلُبُ ثَدْيَهَا تَسْقِي إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبْيِ أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وَأَرْضَعَتْهُ فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَتُرَوْنَ هَذِهِ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ قُلْنَا لاَ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لاَ تَطْرَحَهُ فَقَالَ اللَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا

ترجمہ: حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم کے سامنے چند قیدی حاضر کئے گئے ان میں ایک عورت (بھی) تھی جس کی چھاتیاں دودھ سے بھری ہوئی تھیں دودھ ٹپکتا تھا اور جہاں کوئی بچہ اس کے پاس آتا اس کو پیٹ سے لگا کر دودھ پلا دیتی، نبی پاک نے ہم سے فرمایا کیا تم سمجھتے ہو کہ یہ عورت اپنے بچے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ ہم نے کہا ہرگز نہیں، یہ قادر ہے مگر ڈال نہیں سکتی تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس عورت سے بھی زیادہ اپنے بندوں پر مہربان ہے۔

شیخ بخاری کا نام سعید ہے صحیحین میں اس روایت کا مدار ان پر ہے، ابوغسان کا نام محمد بن مطرف ہے ان سے آگے تک کی سند مدنی ہے۔ (سبی) نسخہ کشمیہنی میں (بسبی) ہے اور (قدم) ان کے ہاں صیغۂ مجہول کے بطور ہے، یہ ہوازن کے قیدی تھے۔

(تحلب ثدیھا) مستملی اور سرخسی کے ہاں (تحلب) جائے ساکن اور لام پر پیش کے ساتھ ہے (ثدیھا) منصوب ہے اور (تسقی) تائے مفتوح اور قافِ مکسور کے ساتھ، یہ مرفوع فعل ہے کشمیہنی کے نسخہ میں مفرد اور باقیوں کے ہاں تثنیہ یعنی (ثدیاھا) ہے، کشمیہنی کے ہاں (بِسَقْی) ہے دیگر کے ہاں یہ (تسعیٰ) ہے سعی سے یعنی بسرعت چلنا، مسلم کی ابن حلوانی اور ابن عسکر کلاھما عن ابن ابی مریم سے روایت میں (تبتغی) ہے ابتغاء بمعنی طلب سے، عیاض کہتے ہیں یہ وہم ہے درست وہی جو بخاری کی روایت میں ہے، نووی نے تعقب کیا اور لکھا دونوں روایتیں درست ہیں بقول قرطبی (تسعی) والی روایت کا حسن و وضوح مخفی نہیں لیکن (تبتغی) والی روایت کی بھی ایک توجیہہ ہے وہ اس کا اپنے ولد کا تطلب، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا تو اس توجیہہ کے ہوتے ہوئے راوی کی تغلیط نہ کی جائے۔

(أخذته فألصقته الخ) سب ناقلینِ صحیح بخاری اور مسلم کے ہاں یہی عبارت ہے روایت میں کچھ حذف ہے جس کی تبیین اسماعیلی کی روایت نے کی، اس کے الفاظ ہیں: (إذا وجدت صبیا أخذته فأرضعته فوجدت صبیا فأخذته فألزمته بطنھا) اس سیاق سے معلوم ہوا کہ اس کا اپنا شیر خوار ادھر ادھر ہو گیا تھا اور اسکے پستانوں میں دودھ جمع تھا جس کے سبب وہ متضرر ہوتی تو جب بھی کسی شیر خوار بچے کو پاتی تو اسے گود میں لے کر اپنا دودھ پلانا شروع کر دیتی تا کہ اس کا بوجھ ہلکا ہو جب اپنا بچہ مل گیا تو اسے ساتھ

چمٹالیا، اس بچے اور اس کی والدہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (و ھی تقدر الخ) یعنی اپنی رضا مندی سے تو کبھی نہ پھینکے گی، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فقلنا لا واللہ الخ)۔ (للہ) پہلے لام کی زبر کے ساتھ جولامِ تو کید ہے اسماعیلی کی روایت میں تصریح بالقسم ہے اس کے الفاظ ہیں: (و اللہ لَلّٰہُ أرحم الخ)۔ (بعبادہ) گویا یہاں عباد سے مراد جو اسلام پر فوت ہوں، اس کی تائید احمد اور حاکم کی تخریج کردہ حدیثِ انس سے ملتی ہے کہتے ہیں نبی اکرم چند صحابہ کے ہمراہ کہیں جا رہے تھے کہ راستہ میں ایک بچہ کھڑا ملا اس کی والدہ (جو ذرا دور کھڑی تھی) نے جب اتنے لوگوں کو آتے دیکھا تو ڈری کہ اس کا بیٹا بھیڑ میں نہ آجائے تو بیٹے بیٹے کہتی ہوئی اس کی طرف دوڑی حتی کہ اسے اپنے ساتھ چمٹالیا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ یہ والدہ کیونکر اپنے بیٹے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ فرمایا اللہ بھی اپنے حبیب کو آگ میں نہیں پھینک سکتا تو اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے سے کافر خارج ہوا (یعنی حبیب سے یہاں مراد مسلمان ہے) اسی طرح وہ مسلمان بھی جو کبائر کے مرتکب ہیں اور جنہیں توبہ کرنا نصیب نہ ہوا ابن ابو جمرہ کہتے ہیں عباد کا لفظ عام ہے مگر اس کا معنی اہلِ ایمان کے ساتھ خاص ہے یہ اس فرمانِ خداوندی کی مثل ہے: (وَ رَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ فَسَأَکْتُبُهَا لِلَّذِیْنَ یَتَّقُوْنَ) [الأعراف: ١٥٦] یہ من جہت الصلاحیت عام جبکہ جن کیلئے لکھی گئی ان کے ساتھ خاص ہے! کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اللہ کی رحمت سے کوئی شئ مشابہ نہیں ان کی نسبت جن کیلئے اس میں سے حصہ سابق ہوا چاہے وہ کسی (نوع کے) بھی عباد سے ہوحتی کہ حیوانات بھی (یعنی عباد کا لفظ تمام مخلوقات کیلئے مستعمل ہوا ہے) اس میں اشارہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے تمام امور میں اپنا تعلق صرف اللہ ہی کے ساتھ جوڑے رکھے اور ہر جو وہ فرض کرے سمجھے کہ اس میں رحمت و شفقت کا کچھ مادہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا قصد کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہر ایک سے ارحم ہے تو عاقل کو چاہئے کہ وہ اپنی حاجت کیلئے اس ارحم الراحمین کا قصد کرے، کہتے ہیں حدیث سے قیدی عورتوں کو دیکھ لینے کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے اس مذکورہ خاتون کی طرف دیکھنے سے منع نہیں فرمایا بلکہ سیاقِ حدیث میں اس کی طرف نظر ڈال لینے کی اذن کا اقتضاء ہے،

اس چیز کیلئے جو مدرَک بالحواس نہیں، مدرَک بالحواس کے ساتھ مثال بیان کرنے کا جواز بھی ملا تا کہ پورے طور کسی شیَ کی معرفت حاصل ہو اگرچہ جس کے ساتھ مثل بیان کی گئی اسکی حقیقت کسی کے احاطہ میں نہیں کیونکہ اللہ کی رحمت عقل کے ساتھ مدرِک نہیں اس کے باوجود نبی اکرم نے سامعین کے تقریبِ حال کیلئے اس عورت کے حال کو بطورِ مثال ذکر فرمایا، اس سے اخف الضررین کے ارتکاب کا بھی جواز ملا کیونکہ آپ نے اس خاتون کو یہ ہدایت جاری نہیں فرمائی تھی کہ بچوں کو دودھ پلاتے وقت خیال کرے کہ صرف چھوٹوں کو پلائے پھر یہ احتمال بھی تھا کہ ان میں سے ہوسکتا ہے بڑے ہونے پر ان کی شادی اسکی کسی اولاد کے ساتھ ہی ہو جائے لیکن چونکہ اس کے پستان دودھ سے بھرے ہوئے تھے لہذا اس اندیشۂ مذکور کو فی الوقت نظر انداز کیا (تا کہ اس وجہ سے اسے کوئی نقصان نہ ہو جائے)

بقول ابن حجر حدیث میں (صبیا) یعنی مذکر کا لفظ اس میں ان کا منازع ہے، شیخ ابن ابو جمرہ مزید کہتے ہیں اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کفار فروعِ شریعت کے مخاطَب ہیں اس کے عکس پر بھی اس سے استدلال کرنا ممکن ہے، جہاں تک اول بات تو اس جہت سے کہ اگر ان بچوں کو اِرضاع کی ضرورت نہ ہوتی اس حالت میں نبی اکرم اسے ان کے کسی کو دودھ پلانے کی اجازت نہ دیتے، جہاں تک ثانی بات تو وہ اقویٰ ہے کیونکہ اس کے اس اِرضاع پر آپ کی تقریر حاصل ہے (یعنی روکا نہیں) ضرورت متعین ہونے سے قبل ہی بقول

ابن حجر (ولا یَخفیٰ ما فیه) (یعنی اسکا بُعد مخفی نہیں)۔
علامہ انور نے (قد تحلب ثدیها بالسقی) کا اردو میں یہ ترجمہ کیا: دودھ سے اس کا پستان بھر گیا تھا۔
اسے مسلم نے بھی (التوبة) میں تخریج کیا۔

- 19باب جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ (اللہ نے رحمت کے سو حصے بنائے)

باب منون ہے حدیث کے ایک جملہ کو عنوانِ ترجمہ بنایا نسفی کے ہاں یہ عنوان ہے: (باب من الرحمة) جبکہ اسماعیلی کے ہاں یہ بلاعنوان ہے۔

- 6000حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ .طرفه - 6469

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا میں نے رسول پاک سے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے رحمت کے سو حصے کئے، ننانوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ زمین پر اتارا اور اسی ایک حصہ سے تمام مخلوقات ایک دوسرے پر رحم کرتی ہیں حتیٰ کہ گھوڑی بھی اپنے بچے کے اوپر سے پیر اٹھا لیتی ہے کہ کہیں اس کو تکلیف نہ ہو۔

(البهرانی) بہران قضاعہ کا ایک قبیلہ تھا، بہر بن عمرو بن الحاف بن قضاعہ تک ان کا نسب پہنچتا ہے، اسلام میں ان کے اکثر افراد حمص میں آباد ہو گئے تھے۔ (فی مائة جزء) کرمانی کہتے ہیں (فی) کے بغیر بھی معنی تام تھا تو شائد یہ زائدہ یا کسی محذوف سے متعلق ہو، اس میں ایک نوع کا مبالغہ ہے کہ اسے مظروف بنایا کہ اس کا ایک معنی ہے اس طور کہ اس سے کچھ فائت نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ جب اللہ تعالی نے اپنی خلق پر رحمت کے ساتھ احسان کیا تو اسے سو وعاء (یعنی برتنوں) میں رکھا ان میں سے ایک وعاء زمین پر اتارا، ابن حجر کہتے ہیں اس کے اکثر طرق ظرف کے ذکر سے سے خالی ہیں جیسے کتاب الرقاق کی سعید مقبری عن ابی ہریرہ کی روایت جس کے الفاظ ہیں: (إن الله خلق الرحمة یومَ خَلَقَها مائة رحمة) مسلم کے ہاں عطاء عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن لِلّٰهِ مائةَ رحمةٍ) ان کی حضرت سلمان سے روایت میں ہے: (إنَّ اللهَ خلق مائةَ رحمةٍ یومَ خَلَقَ السموات والأرض كُلُّ رحمةٍ طباقُ ما بین السماء و الأرض) قرطبی لکھتے ہیں جائز ہے کہ (خلق) کا معنی (اخترع و أوجَدَ) ہو (یعنی اختراع و ایجاد کرنا) اور بمعنی (قدر) بھی ممکن ہے عربوں کی لغت میں (قدر) کے معنی میں وارد ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ نے اس کی تقدیر اس دن ظاہر کی جس دن آسمان و زمین کی تقدیر ظاہر کی، آپ کا قول: (كل رحمة تَسَعُ طباق الأرض) تو اس سے مراد تعظیم و تکثیر ہے لغت و شرع میں اس لفظ کے ساتھ کثرت سے تعظیم (کا معنی) وارد ہے۔

(فأمسك عنده الخ) عطاء کی روایت میں ہے: (و أخَّرَ عنده الخ) مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ

سے روایت میں ہے:(و خبأ عندہ مائۃ إلا رحمۃ)۔ (و أنزل فی الأرض الخ) مقبری کی روایت میں ہے:(و أرسل فی خلقہ کُلِّھم رحمۃ)عطاء کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أنزلَ منھا رحمۃً واحدۃً بین الجن و الإنس والبھائم) حدیثِ سلمان میں ہے:(فجعل منھا فی الأرض واحدۃ) قرطبی لکھتے ہیں یہ اس امر میں نص ہے کہ رحمت سے مراد متعلق الارادۃ ہے نہ کہ نفس الارادۃ اور یہ منافع اور نعم کی طرف راجع ہے۔

(تتراحم الخلق الخ) عطاء کی روایت کے الفاظ ہیں: (فبھا یتعاطفون و بھا یتراحمون و بھا تعطف الوحش علی ولدھا) حضرت سلمان کی روایت میں ہے:(فبھا تعطف الوالدۃ علی ولدھا والوحش والطیر بعضھا علی بعض) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں فرس کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ چونکہ ہم انسانوں کے ساتھ اس کا بڑا تعلق ہے اور وہ ہم سے مالوف ہے تو ہم گھوڑوں کی عادات اور والد و والدہ کی اولاد کے ساتھ تعامل وحرکات سے بخوبی واقف اور وہ ہمارے مشاہدہ میں ہیں پھر چونکہ تنقل میں گھوڑے خفت وحرکت کے ساتھ متصف ہیں اس کے باوجود کبھی ان کے ہاتھوں ان کی اولاد کو ضرر نہیں پہنچا (ہاتھی لاڈ کرتے ہوئے اپنے بکری جیسے بیٹے کے پیٹ پر اپنا سومن وزنی پاؤں رکھتا ہے لیکن سارا بوجھ اس وقت اوپر کو اٹھالیتا ہے اسی طرح باقی وزنی درندے اور حیوانات کے اولاد کے لاڈ و پیار کے اسی قسم کے مناظر ٹی وی میں دکھائے جاتے ہیں جن کا مشاہدہ کر کے بے اختیار سبحان اللہ لبوں پر جاری ہو جاتا ہے) مسلم کی حدیثِ سلمان کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے:(فإذا کان یوم القیامۃ أکملَھا بھذہ الرحمۃ مائۃ) (یعنی پھر قیامت کے دن اسے سو اجزاء میں مکمل کرلے گا) اس سے اشارہ ملا کہ جو دنیا میں خلق کے درمیان یہ رحمت (کا ایک جزو) ہے وہ روزِ قیامت بھی انہی کے ہاں ہوگا اور اس کے ساتھ وہ ایک دوسرے سے تراحُم کا سلوک کریں گے (میرے خیال میں تو اس زیادتِ مذکورہ سے یہ اشارہ نہیں ملتا بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ایک جزوِ رحمت کو اللہ تعالی اپنے پاس موجود ناوے اجزائے رحمت میں ملا لے گا) مہلب نے یہ بات لکھی، کہتے ہیں جو رحمت اللہ نے اپنے بندوں کیلئے پیدا کی ہے اور اسے دنیا میں ان کے نفوس میں ڈالا اسی کے سبب وہ وہاں ایک دوسرے کی تبعات (یعنی زیادتیوں) کی معافی تلافی کریں گے، کہتے ہیں جائز ہے کہ اللہ اس رحمت کو ان میں استعمال کرے اور اسکے ساتھ ان پر رحم کرے سوائے اس کی اس رحمت کے جو ہر شئ کو وسیع ہے اور یہ وہی جو اس کی صفتِ ذات سے ہے اور وہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ موصوف ہے تو اس کے ساتھ وہ اس رحمت سے زائد جو اپنی مخلوق کیلئے پیدا کی، ان کے ساتھ نرمی اور شفقت و رحمت کا معاملہ کرے گا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ جو رحمت اپنے ہاں روکی ہے یہ وہ جو اس کے فرشتوں کے پاس ہے وہ جو اہلِ زمین کیلئے استغفار پر مامور ہیں کہ یہ استغفار اس امر پر دال ہے کہ ان کے نفوس میں زمین والوں کیلئے رحمت ہے بقول ابن حجر ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ رحمت دو قسم کی ہے ایک وہ رحمت جو صفت الذات (یعنی ذاتِ باری تعالی) سے ہے، یہ متعدد نہیں اور دوم وہ صفت جو صفت الفعل سے ہے یہ وہ جس کی طرف اشارہ کیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالی کی رحمت دو قسم کی ہے:۱۔ وہ رحمت جس کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وجہ۔ یعنی کیفیت و ہیئت۔ کے ساتھ جو اس کے لائق ہے جیسے باقی اسکی صفات ہیں جن کا اللہ تعالی کیلئے اثبات واجب ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکیف اور تمثیل کے جیسے اس نے کہا: لَیْسَ کَمِثْلِہِ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْر، ۲۔ رحمتِ مخلوقہ! اس کا ایک حصہ زمین پر اتارا جس کے ساتھ مخلوقات ایک دوسرے سے تراحُم کا معاملہ کرتے ہیں اور اپنے پاس اس کے

ننانوے اجزاء روک رکھے ہیں ان کے ساتھ قیامت کے دن اپنے عباد پر رحم فرمائے گا جیسا کہ یہ نصِ حدیث ہے)

لیکن حدیث کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ اللہ کے ہاں جو ہے وہ ایک رحمت ہے بلکہ سب طرق اس بات پر متفق ہیں کہ اس کے ہاں ننانوے (اجزائے) رحمت ہیں، حدیثِ سلمان میں یہ اضافہ ہوا کہ دنیا میں اتاری ایک جزوِ رحمت کو ان ننانوے کے ساتھ ملا کر سو کا عدد مکمل کرے گا تو مخلوق کی نسبت سے تعددِ رحمت ہے، قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضایہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی مخلوق پر انعام کرنے کی سو انواع جانتا ہے تو دنیا میں صرف ایک نوع بروئے کار لائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ ان کے مصالح ومرافق منتظم وحاصل ہیں قیامت کے روز اپنے مومن بندوں کیلئے باقی ننانوے انواع بھی بروئے کار لائے گا اور یہ سب مومنوں کیلئے خاص ہوں گی اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا)[الأحزاب : ۴۳] ، رحیم مبالغہ کے اوزان میں سے ہے جس کے اوپر کوئی شئ نہیں اس سے مفہوم یہ ہوا کہ کفار کیلئے کوئی حظِ رحمت نہیں نہ رحمات دنیا کی جنس سے اور نہ ان کے غیر سے کہ اللہ کے علم میں جو رحمات میں سے ہے وہ سب اہلِ ایمان کیلئے ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ دیا: (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ)[الأعراف : ۱۵۶]

کرمانی کہتے ہیں یہاں رحمت (کا لفظ) ایصالِ خیر کے ساتھ متعلق قدرت سے عبارت ہے، قدرت فی نفسہا لامتناہی اور تعلق بھی غیر متناہی ہوا لیکن اللہ نے اس کا بطورِ تمثیل سو کے عدد میں حصر کر دیا تا کہ فہم میں سہولت ہو اور مخلوق کے ہاں جو ہے اس کی اللہ کے ہاں جو ہے کے مقابلہ میں تقلیل ظاہر ہو، جہاں تک اس عددِ خاص کی مناسبت کا تعلق ہے تو قرطبی نے بعض شارحین سے نقل کیا کہ اس عدد کا اطلاق بارادۂ تکثیر اور اس میں مبالغہ کے طور سے ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ارادۂ تکثیر سے عربوں کے ہاں سو کا عدد ذکر کرنا معروف نہ تھا، بلکہ وہ اس غرض سے ستر کا لفظ استعمال کرتے تھے (البتہ اردو محاورے میں تکثیر ومبالغہ کے ارادہ سے ہم منجملہ اعداد کے سو کا عدد بھی ذکر کر لیتے ہیں) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں ثابت ہے کہ نارِ آخرت نارِ دنیا سے انہتر جزو قوی وشدید ہے اگر اس کا ہر جزو رحمت کے اجزاء کے مقابل کریں تو رحمت کے تیس اجزاء اس سے زائد ہیں تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ آخرت میں نقمت (یعنی غضب وسزا) کے مقابلہ میں رحمت زیادہ ہے، اس کی تائید یہ حدیثِ قدسی بھی کرتی ہے: (غَلَبَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي) ابن حجر لکھتے ہیں لیکن اس عدد کے خصوص کی مناسبت (کی علت کا بیان) باقی ہے تو محتمل ہے کہ جنت کے درجات کے ساتھ اس کی مناسبت ہو (جنت کے سو درجات ہیں) اور جنت ہی محلِ رحمت ہے تو ہر رحمت ایک درجۂ جنت کے مساوی ہوئی اور ثابت ہے کہ جو بھی جنت میں جائے گا وہ اللہ کی رحمت کے طفیل ہی جائے گا تو جسے ایک جزوِ رحمت نصیب ہوئی وہ (گویا) اہلِ جنت میں سے ادنی ترین منزلت ورتبہ والا ہے اور سب سے بالاتر وہ (خوش نصیب) جسے یہ تمام انواعِ رحمت نصیب ہوئیں

ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیث سے مومنوں پر ادخالِ سرور (یعنی انہیں خوشی پہنچانا) ثابت ہوا کیونکہ عموما ہر نفس کی فرحت تب مکمل ہوتی ہے جب اسے معلوم ہو کہ اس کے لئے کیا کچھ موعود ہے، ایمان کی ترغیب اور اللہ تعالی کی مدخر (ذخیرہ شدہ) رحمات میں وسعتِ رجاء کا بھی ثبوت ملا بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں سعید مقبری کی حدیث کے آخر میں یہ عبارت ذکر ہوگی: (فلو يعلم الكافر بكل ما عند الله من الرحمة لم يَيْأَسْ من الجنة) (کہ اگر کافر کو اللہ کی رحمت کا اندازہ ہو جائے تو وہ جنت سے مایوس نہ ہو) اسے مسلم نے مفردا بھی علاء بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا ہے وہیں اس کی شرح ہوگی۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (فمنْ ذلك الجزء يتراحم الخلق) کی بابت رقمطراز ہیں کہ اس میں نظریہ وحدت الوجود کا شائبہ ہے کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ بعینہ وہی رحمت بندوں کے مابین رکھی گئی ہے جبکہ وہ اللہ کی رحمت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو جو رب کیلئے ہے بعینہ وہی بندوں کیلئے ہوا، کیا یہ وحدتِ مذکورہ ممکن ہے یا نہیں؟ تو وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے البتہ اس میں غلو کرنا غلو ہے، شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکتوبات میں اس کا انکار کیا ہے، عبقات میں ہے کہ حضرت شیخ سرہندی کے تکیہ کے نیچے ایک کاغذ کا قطعہ پایا گیا جس میں لکھا تھا آخری انکشاف جو مجھ پر ہوا یہ ہے کہ وحدتِ وجود برحق ہے میں کہتا ہوں اس میں احتمالِ بُعد ہے جب تک یہ بات صاحبِ شریعت کی جہت سے ثابت نہ ہو، بہر حال جو بھی ہے اس مسئلہ کو عقائد میں داخل نہ کرنا چاہیے۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 20 باب قَتْلِ الْوَلَدِ خَشْيَةَ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ (رزق کی تنگی کے ڈر سے اولاد نہ ہونے کی خواہش)

تقدیر کلام یوں ہے: (قتل المرء ولده) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایتِ صحیح میں یہاں اس عنوان سے ترجمہ ہے: (باب أی الذنب أعظم) نسخہ نسفی میں ہے: (باب من الرحمة)۔

- 6001حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ أَنْ يَأْكُلَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ (وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۳۶) .أطرافه 4477، 4761، 6811، 6861، 7520، - 7532

اسکی شرح کتاب التوحید میں آئے گی، سفیان سے مراد ثوری ہیں جو منصور بن معتمر سے راوی ہیں۔

- 21 باب وَضْعِ الصَّبِيِّ فِي الْحِجْرِ (بچے کو گود میں بٹھانا)

- 6002حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ صَبِيًّا فِي حِجْرِهِ يُحَنِّكُهُ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 222، 5468، - 6355

یحیی سے مراد قطان ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزر چکی ہے العقیقہ میں بھی گزری، اس سے بچوں کے ساتھ رفق اور ان سے جو واقع ہو، پر صبر اور اس کا عدم مواخذہ ثابت ہوا۔

22 - باب وَضعِ الصَّبِيِّ عَلَى الْفَخِذِ (بچے کو زانو پہ بٹھانا)

یہ سابقہ ترجمہ سے اخص ہے۔

6003 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا تَمِيمَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ يُحَدِّثُهُ أَبُو عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ -رضى الله عنهما كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْخُذُنِي فَيُقْعِدُنِي عَلَى فَخِذِهِ وَيُقْعِدُ الْحَسَنَ عَلَى فَخِذِهِ الأُخْرَى ثُمَّ يَضُمُّهُمَا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُمَا فَإِنِّى أَرْحَمُهُمَا
(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۷۳) .طرفاه 3735، - 3747

6003 -وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ التَّيْمِيُّ فَوَقَعَ فِي قَلْبِي مِنْهُ شَيْءٌ قُلْتُ حَدَّثْتُ بِهِ كَذَا وَكَذَا فَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ أَبِي عُثْمَانَ فَنَظَرْتُ فَوَجَدْتُهُ عِنْدِي مَكْتُوبًا فِيمَا سَمِعْتُ

(عن أبيه) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں ابوتمیمہ کا نام طریف بن مجالد ہُجیمی تھا۔ (فيقعدنی الخ) ابن تین کے مطابق داؤدی نے اس میں اشکال سمجھا اور کہا میں نہیں جانتا کہ ایک ہی وقت میں آنجناب ایسا کرتے تھے؟ کیونکہ اسامہ عمر میں حسن سے بڑے ہیں پھر اس بات کے اثبات کیلئے دلائل ذکر کرنا شروع کئے حالانکہ یہ امر محتاج دلیل نہیں حضرت حسن کی وفاتِ نبوی کے وقت زیادہ سے زیادہ عمر آٹھ برس ذکر کی گئی ہے جبکہ حضرت اسامہ تو حیاتِ نبوی میں بالغ ہو چکے تھے آپ نے انہیں ایک لشکر کا سالار مقرر کیا تھا (آخری ایام میں) جس میں حضرت عمر جیسے کبار مسلمان بھی شامل تھے جیسا کہ المناقب کے ترجمہِ اسامہ میں ذکر گزرا، ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ وہ نبی پاک کی وفات کے وقت بیس سال کے تھے، واقدی نے المغازی میں محمد بن حسن بن اسامہ عن اھلہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب فوت ہوئے حضرت اسامہ انیس برس کے تھے تو محتمل ہے یہ اس وقت ہوا جب مثلا حضرت اسامہ مراہق (یعنی قریب البلوغت) تھے اور حضرت حسن دو برس کے اور آپکا اسامہ کو اپنی گود میں بٹھلانا اس وجہ سے ہوسکتا ہے کہ مثلا وہ بیمار ہوں اور اس اثناء حسن آگئے ہوں تو دوسرے زانو پر انہیں بھی بٹھلالیا ہو پھر فرمایا: (إنی أحبهما)۔

(وعن علی قال حدثنا يحيى الخ) علی سے مراد ابن مدینی جبکہ یحی، قطان ہیں سلیمان سے مراد تیمی ہیں جن کا ابھی ذکر گزرا پھر یہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے یعنی (حدثنا عبد الله بن محمد) یہ گویا اسے دوسندوں سے مخرج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا عطف: (حدثنا عارم) پر ہو تب یہ بخاری کی اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت ہوئی ان کے قرین یعنی عبداللہ بن محمد، اور یہ کوئی مستغرب بات نہیں روایتِ اقران عن اقران کا وجود ہے اور بخاری سے بھی یہ مستغرب نہیں انہوں نے بکثرت ایسی روایات نقل کی ہیں جنہیں اپنے شیوخ سے ایک واسطہ کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے عارم سے بلا واسطہ بھی روایات نقل کی ہیں، بعض نسخوں میں یہاں حدیث کے آخر میں ہے: (قيل لأبی عبد الله مَنْ يقول عن علي؟ فقال حدثنا عبد الله بن محمد الخ) تو اگر یہ محفوظ ہے تو احتمالِ ثانی صحیح ہوا۔ (قال التيمى) اسی سند کے ساتھ مذکور ہے۔ (فوقع فی قلبی الخ) یعنی یہ شک لاحق ہوا کہ آیا اسے ابو

تمیمہ عن ابی عثمان سے سنا ہے یا ابوعثمان سے بغیر واسطہ کے؟ اول سند میں تین بصری تابعی ہیں سلیمان تیمی اور مابعد کے راوی، ابوتمیمہ کی بخاری دو احادیث ہیں دوسری کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(فوجدته الخ) یعنی ابوعثمان سے بلا واسطہ ہی سنی تھی گویا ابوتمیمہ عن ابی عثمان سے سنا تھا پھر خود ابوعثمان سے ملاقات ہوگئی تو ان سے بھی سماعت کی یا ابوعثمان سے اولاً سنی پھر ابوتمیمہ سے استثبات کیا بعض نے اس سے اس امر کا جواز منتزع کیا ہے کہ اپنے مسودہ کے مطابق تحدیث کرے اگرچہ سماع یاد نہ رہا ہو مگر اس میں حجت نہیں بنتی کہ محتمل ہے کہ جب مسودہ دیکھا یاد آ گیا ہو کہ اس کی سماعت کی تھی، ابن صلاح نے اس مسئلہ کا ذکر کیا اور اس بارے اختلافِ آراء کا بھی اس ضمن میں راجح فی الروایت اعتماد ہے۔

- 23 باب حُسْنُ الْعَهْدِ مِنَ الإِيمَانِ (عہد کی پاسداری ایمان سے ہے)

ابوعبید لکھتے ہیں عہد سے یہاں مراد رعایتِ حرمت ہے عیاض کہتے ہیں یہ (الاحتفاظ بالشیء و الملازمة له) (یعنی کسی شئ کی نگہبانی اور حفاظت) راغب کا قول ہے کسی چیز کی حالاً بعد حال حفاظت و مراعات، اللہ کا عہد کبھی اس کے ساتھ جو اس نے عقل میں مرکز کیا اور کبھی وہ جو رسل کے ذریعہ ہم تک پہنچا اور کبھی مکلف خود ہی اس کا اپنے آپ کو پابند بنا لیتا ہے جیسے نذر کا معاملہ، اسی سے اللہ کا قول ہے: (وَ مِنْهُم مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ الخ)[التوبة : ٧٥] جہاں تک لفظ (العهد) ہے تو یہ کئی دیگر معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے ان میں زمان، مکان، قسم، ذمہ، صحت، میثاق، ایمان، نصیحت، وصیت اور بارش، اسے عہاد بھی کہا جاتا ہے۔

- 6004حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا غِرْتُ عَلَى امْرَأَةٍ مَا غِرْتُ عَلَى خَدِيجَةَ وَلَقَدْ هَلَكَتْ قَبْلَ أَنْ يَتَزَوَّجَنِي بِثَلاَثِ سِنِينَ لِمَا كُنْتُ أَسْمَعُهُ يَذْكُرُهَا وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَبُّهُ أَنْ يُبَشِّرَهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ وَإِنْ كَانَ لَيَذْبَحُ الشَّاةَ ثُمَّ يُهْدِي فِي خُلَّتِهَا مِنْهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۲۸) .أطرافه 3816، 3817، 3818، 5229، - 7484

کتاب المناقب کے ترجمہ خدیجہ میں اس کا ذکر بالشرح ہوا۔ (على خديجة) علی بمعنی (من) ہے ایک رائے ہے کہ حروفِ جر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں یا (علی) یہاں سببیہ ہے ای (بسبب خديجة)۔ (و لقد أمره ربه الخ) اس کی بھی وہیں شرح ہوئی البتہ وہاں اسے عبداللہ بن ابواوفی کے واسطہ سے تخریج کیا تھا۔ (ليهدى الخ) لیث عن ہشام کی روایت میں یہ زیادت بھی تھی: (ما يسعهن) وہاں اس لفظ کی بابت اختلافِ ضبط کا بیان ہوا تھا (إن) مخففہ عن مثقلہ ہے (خلتها) خائے مضموم کے ساتھ یعنی (خلائلها) ان کی سہیلیاں، خطابی لکھتے ہیں خلة مصدر ہے جس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں اور واحد و جمع بھی، کہا جاتا ہے: (رجل خلة، امرأة خلة) اور (قوم خلة)، یہ بھی محتمل ہے کہ کچھ حذف ہو جس کی تقدیر یہ ہو: (إلى أهل خلتها) ای (أهل صداقتها)، بقول ابن حجر مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم نُهديها إلى خلائلها)

المناقب کی ایک اور سند کے ساتھ ہشام کی روایت میں تھا:(و إلی أصدقائها) الادب المفرد میں حضرت انس سے روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس جب کوئی چیز آتی تو فرماتے اسے فلانہ کے پاس لے جاؤ وہ خدیجہ کی سہیلی تھی،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے حسبِ عادت یہاں اشارہ دون التصریح پر اکتفاء کیا ہے، ترجمہ کے یہ الفاظ حضرت خدیجہ سے متعلق ایک حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے حاکم نے اور بیہقی نے شعب میں صالح بن رستم عن ابن ابوملیکہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں ایک بڑھیا نبی اکرم کے پاس آئی آپ نے (بڑے احترام آمیز انداز سے) فرمایا:(کیف أنتم کیف حالکم؟ کیف کنتم بعدنا؟) اس نے جواب میں کہا:(بخیر بأبی أنت و أمی یا رسول الله) جب وہ چلی گئی تو میں نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اس بڑھیا کا اس گرمجوشی سے استقبال کیا اور حال چال پوچھا؟ فرمایا اے عائشہ یہ حضرت خدیجہ کے زمانہ میں ہمارے ہاں آتی تھی اور:(و إنَّ حُسْنَ العهد من الإیمان)(اورحسنِ عہد ایمان سے ہے) اسے بیہقی نے مسلم بن جنادہ عن حفص بن غیاث عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا اور لکھا کہ غریب ہے، ابوسلمہ عن عائشہ سے بھی اسکا نحو نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور باب (حسن العهد) کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں: یعنی مراسم جس کے ساتھ قائم ہو چکے اس کا نباہ ہو جب تک وجہِ انقطاع قائم نہ ہو،

- 24باب فَضْلِ مَنْ يَعُولُ يَتِيمًا (یتیم کی کفالت کرنے والے کی فضیلت)

- 6005حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا .وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى .

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۲۰۶) طرفه - 5304

(و کافل الیتیم) یعنی اس کے امور ومصالح کا نگران اور سرپرست، مالک نے صفوان بن سلیم کے مرسل میں یہ عبارت ذکر کی: (کافل الیتیم له أو لغیره) اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے ام سعید بنت مرہ فہریہ عن ابیہا سے موصول کیا ہے (له) کا معنی ہے کہ وہ اس کا دادا، چچا، بھائی یا کوئی بھی رشتہ دار، یا بچے کا والد فوت ہوگیا تو والدہ اس کی قائمقام ہوئی یا والدہ مرگئی تو والد تربیت میں اس کا قائمقام ہوا، بزار نے حضرت ابوہریرہ سے موصولا روایت کیا:(مَن کَفَلَ یتیما ذا قربة أو لا قرابة له الخ) یہ اس مشارالیہ روایت کی تفسیر کرتی ہے۔(و أشار بإصبعیه الخ) کشمیہنی کے ہاں (السباحة) ہے تشہد میں اس کے ساتھ اشارہ کرنے کے سبب یہ نام پڑا اسے سبابہ بھی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس وقت شیطان کو اس کے ساتھ سب (یعنی گالی اور برا بھلا کہنا) دی جاتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جس نے یہ حدیث سنی اس پر حق ہے کہ اس پر عمل پیرا ہو تا کہ جنت میں نبی اکرم کی رفاقت نصیب ہو اور آخرت میں اس سے افضل کون سی منزلت ہوسکتی ہے؟ ابن حجر کہتے ہیں کتاب اللعان میں بھی یہ حدیث گزری وہاں یہ الفاظ بھی تھے: (و فَرَّجَ بینهما) یعنی سبابہ اور وسطی کے درمیان، اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے درجہِ جنت اور کافلِ یتیم کے درجہِ جنت کے مابین

اسی قدر تفاوت ہے جو سبابہ اور وسطی کے مابین ہے، اس کی نظیر یہ حدیث ہے: (بُعِثْتُ أنا و الساعة کهاتين) ، بعض کا زعم ہے کہ جب نبی اکرم نے یہ بات کہی تھی آپ کی یہ دونوں انگلیاں اس ساعت مستوی ہوگئی تھیں پھر طبعی حالت میں واپس آگئیں ، یہ کفالتِ یتیم کے امر کی تاکید کیلئے ، بقول ابن حجر اس قسم کی بات احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی قربِ منزلت کیلئے یہی کافی ہے کہ ان دو انگلیوں کے مابین کوئی اور انگلی نہیں، ام سعید کی طبرانی کے ہاں روایت میں ہے: (معي في الجنة کهاتين إذا اتَّقیٰ) (یعنی اگر تقوی سے کام لیا) یہ بھی محتمل ہے کہ دخولِ جنت کی حالت میں قربِ منزلت مراد ہو کیونکہ ابو یعلی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میں اول وہ ہوں جو بابِ جنت کھولے گا تو ایک خاتون جلدی سے ادھر آجائے گی، میں پوچھوں گا تم کون ہو؟ وہ کہے گی: (أنا امرأة تأيَّمتُ علی أيتَامٍ لي) (یعنی ایسی بیوہ جس کے یتیم بچے تھے) اس کے رواۃ لا بأس بھم ہیں، اس روایت میں: (فإذا امرأةٌ تُبَادِرُني) کا مطلب ہے کہ جلدی سے آئے گی تاکہ میرے ساتھ جنت میں داخل ہو یا یہ کہ میرے بعد فوراً ہو، دونوں امر یعنی سرعتِ دخول اور علوِ مرتبت مراد ہونا بھی محتمل ہیں، ابو داؤد نے عوف بن مالک سے مرفوعا روایت کیا: (أنا وامرأةٌ سفعاء الخدين کهاتين يوم القيامة : امرأةٌ ذاتُ منصبٍ و جمالٍ حَبَسَتْ نَفْسَها علیٰ يَتَامَاها حتی ماتُوا أو بانُوا) (یعنی میں اور کملائے ہوئے رخساروں والی بیوہ قیامت کے دن ان دو انگلیوں کی مانند ہوں گے یعنی بڑے حسب ونسب اور جمال والی خاتون جس نے بیوہ ہونے کے بعد اپنے یتیم بچوں کی خاطر شادی نہ کی) تو اس میں ایک قید زائد ہے، مشار الیہ روایت میں آپ کے قول: (اتقی الله) سے مراد کہ اس یتیم کے معاملہ میں اللہ سے ڈرے، طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت جابر سے روایت نقل کی کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ (مم أضرب منه يتيمي؟ قال مِمَّ کنتَ ضاربا منه ولدك غيرَ واقٍ مالَكَ بمالِهِ) (یعنی [اپنی سر پرستی میں موجود] یتیم کو کن وجوہات کی بناء پہ مارنے کی ضرورت ہو تو ماروں؟ فرمایا جس وجہ سے اپنی اولاد کو مارتے ہو اور اپنے مال کو اسکے مال کے ساتھ خلط نہ کرو) مالک کی مذکورہ روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (حتی يستغني عنه) تو اس سے مستفاد ہوا کہ یہ کفالت ایک مدت تک ہے، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں کہتے ہیں اس امر میں حکمت کہ یتیم کی کفالت کرنے کا جنت میں یہ مقام ہوگا، یہ ہے کہ چونکہ نبی اکرم کی شان یہ ہے کہ آپ ایسی قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے جو اپنے دین کے امر سے ناواقف تھے تو آپ کی حیثیت ان کے کافل، معلم اور مرشد کی سی تھی اسی طرح کافلِ یتیم ہے جو اس کم سن کی کفالت وتربیت میں لگا ہے جو نہ اپنے دین کے امر اور نہ امورِ دنیا سے واقف ہے تو وہ اس کی تعلیم وتربیت کرتا ہے (جیسے نبی اکرم نے امۃ امیون کی کی) تو اس طرح سے مناسبت ظاہر ہوئی اھ ملخصاً، (یعنی دنیا میں اس عملی مشابہت کے تناظر میں ایسے افراد کا مرتبہ جنت میں بھی نبی اکرم کے درجہ ومنزلت سے مشابہ اور قریب ہوگا)۔

علامہ انور (أنا وکافل اليتيم الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ قول آنجناب کے ایک دوسرے فرمان: (المرء مع من أحبَّ) کے باب سے ہے البتہ اس میں کافل کے ساتھ ایک خصوصیتِ زائدہ کی طرف ارشاد ہے، (الساعی علی الأرملة) اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے اوقاتِ معمورہ میں کچھ ان کے کام کاج کرنے کیلئے خاص کئے تو اس کا بدلہ اسے یوں ملا کہ اس کے اس عمل کو عبادت بنا دیا گیا تو وہ صائم وقائم کی مانند ہے (یعنی عبادت بھی ایسی جس کا بہت بڑا اجر ہے)۔

اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی نقل کیا۔

- 25 باب السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ (بیواؤں کا خیال رکھنے والا)

- 6006حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمِسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۶۸۲) .طرفاه 5353، - 6007

6006 -حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

ابو ہریرہ کی روایت موصولا اور صفوان بن سلیم کی روایت مرسلا نقل کی ہے دونوں کی سند میں امام مالک ہیں، یہ کتاب النفقات میں مشروحا گزر چکی ہے۔

- 26 باب السَّاعِي عَلَى الْمِسْكِينِ (مسکین کی حاجت براری کرنے والا)

- 6007حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمِسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ -وَأَحْسِبُهُ قَالَ يَشُكُّ الْقَعْنَبِيُّ كَالْقَائِمِ لَا يَفْتُرُ وَكَالصَّائِمِ لَا يُفْطِرُ

(سابقہ حوالہ) .طرفاه 5353، - 6006

سابقہ باب کی حدیث موصول یعنی ابو ہریرہ کی روایت نقل کی، قعنبی کے مذکور شک کی بابت کتاب النفقات میں وضاحت گزری ہے۔

- 27 باب رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ (انسانوں اور چوپاؤں پر ترس کھانا)

یعنی کسی شخص کی جانب سے دوسرے کیلئے رحمت کا صدور، گویا ابن مسعود کی ایک مرفوع حدیث کی طرف اشارہ کیا جس میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (لن تؤمنوا حتى ترحموا) اس پر لوگوں نے کہا ہمارا ہر کوئی رحیم ہے یا رسول اللہ! فرمایا صرف یہی کافی نہیں کہ کوئی اپنے ساتھی کے ساتھ رحمدلی کا برتاؤ کرے (و لكنها رحمة الناس رحمة العامة) (یعنی سب انسانیت کیلئے رحمت) اسے طبرانی نے ثقہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

- 6008حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ

مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ قَالَ أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً فَظَنَّ أَنَّا اشْتَقْنَا أَهْلَنَا وَسَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا فَأَخْبَرْنَاهُ وَكَانَ رَفِيقًا رَحِيمًا فَقَالَ ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي وَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ

أطرافه 628، 630، 631، 658، 685، 819، 2848، - 7246

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۶۶ اس میں مزید یہ ہے کہ ہم ایک جیسی عمروں والے نوجوان تھے بیس راتیں ہم نے آپ کے پاس قیام کیا آپکو خیال ہوا کہ گھر والوں کی یاد ستارہی ہوگی ہم سے پوچھا گھر میں کون کون ہے؟ ہم نے بتلایا آپ نہایت مہربان تھے تو فرمایا اب اپنے گھر والوں کی طرف لوٹ جاؤ اور انہیں اسلام کی تعلیم دو اور ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے دیکھا ہے جب نماز کا وقت ہو تو تمہارا کوئی اذان دے پھر تم میں جو بڑا ہے وہ امامت کرائے)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ :(وكان رقيقا رحيما) سے ہے، اکثر کے ہاں یہ قاف کے ساتھ ہے قابسی، اصیلی اور کشمیہنی کے نسخوں میں فاء کے ساتھ ہے رفق سے، شببۃ شاب کی جمع ہے جیسے بارّ/ بررۃ۔ (فقال ارجعو الخ) دوسری روایت میں ہے: (لو رجعتم إلى أهليكم فعلمتموهم) اس سے ابن تین نے استدلال کیا کہ فتحِ مکہ سے قبل ہجرت کرنا اعیان (یعنی ہر مسلمان ہونے والے فرد) پر واجب نہ تھا بلکہ بعض پر تھا، یہ محلِ نظر ہے انہیں کہاں سے علم ہوا کہ مالک بن حویرث اور ان کے ساتھی فتح سے قبل آئے تھے (بلکہ وہ تو آخری برس آئے تھے) (صلوا كما رأيتموني أصلى) کی بابت بقول ابن تین داؤدی نے کہا اس میں امامتِ صبیان (بچوں کی امامت) پر دلالت ہے، انہوں نے اس کا خوب رد کیا۔

- 6009حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَوَجَدَ بِئْرًا فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَقَالَ الرَّجُلُ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا فَقَالَ فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۶۵) أطرافه 173، 2363، - 2466

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں کتاب الشرب کے اواخر میں یہ مع الشرح گزری۔ (كبد رطبة) رطوبت یہاں حیات سے کنایہ ہے! یہ بھی کہا گیا کہ جگر جب پیاسا وخشک ہوتا ہے تو تر بتر ہوتا ہے اس کی دلیل یہ کہ اگر اسے آگ میں ڈالا جائے تو اس سے پانی کے قطرے ٹپکتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ آگ اس کی رطوبت باہر لے آتی ہے، بدء الخلق میں گزرا کہ اسی قسم کا ایک واقعہ ایک خاتون کے ساتھ بھی پیش آیا تھا وہاں تعدد پر محمول کئے جانے کا ذکر کیا تھا۔

- 6010حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي صَلَاةٍ وَقُمْنَا مَعَهُ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَلَمَّا سَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لِلْأَعْرَابِيِّ لَقَدْ حَجَّرْتَ وَاسِعًا يُرِيدُ رَحْمَةَ اللَّهِ

ترجمہ:ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوئے اور آپ کے ساتھ ہم بھی کھڑے ہوئے اتنے میں ایک دیہاتی نماز میں دعا مانگنے لگا کہ اے اللہ مجھ پر اور محمد پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی اور کو اس رحم میں شامل نہ کرنا آپ نے سلام پھیر کر اس سے فرمایا تو نے وسیع شئ کو تنگ کر دیا آپکی مراد اللہ کی رحمت تھی۔

کتاب الوضوء میں اس روایت کی طرف اشارہ گزرا ہے کہ یہ وہی جنہوں نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا، یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے بعض نے اقرع بن حابس کہا ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، ایک اور طریق کے ساتھ ابوسلمہ عن ابی ہریرہ سے روایت کیا کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور کہا: (اللهم اغفر لي و لمحمد ولا تغفر لأحد معنا) نبی اکرم نے اسے فرمایا: (لقد احتظرت واسعا) اس میں ہے کہ پھر وہ اعرابی ایک طرف ہو کر پیشاب کرنے لگا۔ (لقد حجرت الخ)ضیقت کے ہم وزن و معنی ہے، روایات متفق ہیں کہ (حجرت)راء کے ساتھ ہے لیکن ابن تین نے نقل کیا کہ ابوذر کے ہاں زاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں اس کا بھی یہی معنی ہے، (یرید رحمۃ اللہ) کے قائل اغلباً ابوہریرہ ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے اس کے قول کا اس لئے انکار کیا کیونکہ اس نے خلق پر اللہ کی رحمت کے ضمن میں بخل سے کام لیا اور اللہ نے اس کے برخلاف کے فاعلین کی ثناء کی ہے چنانچہ فرمایا:(وَ الَّذِينَ جَاؤُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ)[الحشر: ۱۰] ، دوسری روایت کے لفظ (احتظرت) کا معنی ہے:(امتنعت) حِظار سے ماخوذ ہے جو ماوراء کو روکے۔

- 6011حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

ترجمہ. نعمان بن بشیرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ تو مومنوں کو ایک دوسرے سے رحم، محبت اور مہربانی میں ایسا دیکھے گا جیسا کہ بدن میں ایک عضو بیمار ہو جائے تو سارے اعضاء بخار اور بیماری کے ساتھ اس کے شریک ہوتے ہیں۔

زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شعبی ہیں۔ (ترى المؤمنين الخ) بقول ابن ابی جمرہ کامل الایمان حضرات مراد ہیں۔ (و توادهم) دالِ مشدد کے ساتھ، اصلا(توادُد) ہے ادغام واقع ہوا، مودت سے تفاعل ہے، ودّ اور وداد ہم معنی ہیں۔ (و تعاطفهم) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں بظاہر تراحُم، توادُد اور تعاطُف اگرچہ متقارب فی المعنی ہیں لیکن ان کے درمیان لطیف فرق ہے، تراحم سے مراد کسی اور سبب سے نہیں بلکہ اخوتِ ایمانی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ رحمدلی کا مظاہرہ کرنا، جہاں تک توادد کا تعلق ہے تو اس سے مراد جالبِ محبت (یعنی محبت ومودت بڑھانے کا باعث بننے والا) تو اصُل (یعنی باہمی میل جول) جیسے ایک دوسرے سے ملنا ملانا

اور تحائف (اور کھانے پینے کی اشیاء) کا تبادل کرنا، اور جو تعاطف ہے تو اس سے مراد ایک دوسرے کی اعانت کرنا جیسے کپڑے کو دوسرے کپڑے پہ رکھ کر اسے مضبوط کیا جاتا ہے اھ، اعمش کی شعبی اور خیثمہ سے الگ الگ روایت میں نعمان سے مسلم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (المؤمنون كرجل واحد إذا اشتكى رأسُه تداعىٰ له سائرُ الجَسد بالحُمّىٰ والسَّهر)۔

(كمثل الجسد) یعنی باقی سب اعضاء کی نسبت سے، اس میں وجہِ تشبیہ تھکاوٹ اور راحت میں سب اعضاء کی شرکت وتوافُق ہے۔ (تداعى) یعنی بعض بعض کو مشارکت فی الم کی طرف بلاتے ہیں، اسی سے ہے: (تَدَاعَتِ الْحِيْطَان) جب دیواریں گر پڑیں یا گرنے والی ہوں۔ (بالسهر والحمى) سہر اس لئے کہ تکلیف اور درد سونے نہیں دیتی اور حمی اس لئے کہ نیند کا فقدان اسے بڑھاتا ہے، اہلِ حذق نے حمی کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حرارتِ غریزیہ ہے جو دل میں مشتعل ہوتی ہے وہاں سے سارے بدن میں پھیلتی ہے اس طور کہ طبیعی افعال کیلئے ضار ثابت ہوتی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں آپ کا مومنین کو جسدِ واحد کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح تمثیل ہے اس میں تقویتِ فہم اور صورتِ مرئیہ میں معانی کا اظہار و ابلاغ ہے اس سے مسلمانوں کے باہمی حقوق کی تعظیم ثابت ہوئی اور انہیں ایک دوسرے سے تعاون کرنے اور ہمدردی کا سلوک رکھنے کی ترغیب، ابن ابو جمرہ لکھتے ہیں نبی اکرم نے ایمان کو جسد اور اہلِ ایمان کو جسد کے اعضاء کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ ایمان اصل اور اس کی تکالیف (یعنی دینی فرائض و واجبات) اس کی فروع ہیں اگر کوئی تکالیف میں سے کسی تکلیف کا اِخلال (یعنی اس میں تقصیر وکوتاہی) کرے گا تو اصل کو بھی یہ متاثر کرے گا اسی طرح جسد اصل ہے شجر کی مانند اور اس کے اعضاء درخت کی ٹہنیوں کی طرح ہیں تو اگر کوئی عضو بیمار پڑے تو بقیہ اعضاء پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے جیسے اگر ایک ٹہنی توڑی جارہی ہو تو سب ٹہنیاں ہلتی ہیں۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6012حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۱۸) طرفه - 2320

کتاب المزارعة میں اس کی شرح گزری۔ (أو دابة) اگر یہ (دَبَّ على الأرض) (یعنی زمین پر چلنا) سے ماخوذ ہے تب عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے اور اگر مراد دابہ فی العرف ہے تو یہ عطفِ جنس علی جنس سے ہے، یہی ثانی یہاں ظاہر ہے! ابن ابی جمرہ کہتے ہیں غارس (یعنی درخت لگانے والا) بھی انسان کے عموم میں داخل ہے تو اللہ کا فضل واسع ہے، اس میں مومن کی قدر وشان کی تنویہ ہے کہ اسے اجر حاصل ہوتا ہے اگرچہ بطورِ خاص کسی فعل میں اس کا قصد نہ بھی کیا ہو، اس میں مصلحین کے طریق کے التزام، فاسد مقاصد کے ترک اور صالح مقاصد جو تکثیرِ ثواب کا داعیہ بنتے ہیں، کے اختیار کی ترغیب ہے اور یہ کہ اسباب استعمال کرنا جن کا اس دنیا کے عُمران کے ضمن میں حکمتِ ربانیہ اقتضاء کرے، عبادت اور طریقِ زہد وتوکل کے منافی نہیں، اس میں تعلمِ سنت کی بھی تحریص وترغیب ملی تاکہ انسان کو پتہ چلے کہ کن امور وافعال کا اختیار کرنا اس کے لئے باعثِ اجر ہے تاکہ ان میں رغبت کرے کیونکہ درخت لگانے کا بھی باعث ثواب ہونا سنت سے ہی معلوم ہوسکتا ہے، اس میں اشارہ ہے کہ کبھی انسان کو کوئی شر لاحق ہوسکتا ہے بغیر اس کا قصد کئے اور اس کا

باعث بننے والا عمل کئے لہذا نہایت احتیاط وحذر کی ضرورت ہے اس لئے اگر اس طریق کے ساتھ اس خیر کا حصول ممکن ہے تو اس کے مقابل کا حصول بھی تو ممکن ہے۔

- 6013حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِى زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ .طرفه - 7376

ترجمہ: نبی پاک کا فرمان ہے جو رحم نہیں کرتا اس پر بھی رحم نہ کیا جائے گا۔

سند کے سب راوی کوفی ہیں۔(من لا یرحم الخ) یہ متن باب (رحمة الولد) میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے ضمن میں گزرا ہے مسلم کی روایتِ جریر میں یہ الفاظ ہیں:(مَن لا يَرحَمِ الناس لا يَرحَمُهُ الله) یہ طبرانی کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے :(من لا يرحم مَنُ فى الأرض لا يرحمه مَنُ فى السماء) اسکے رواۃ ثقات ہیں یہ عبداللہ بن عمر کی حدیث میں بھی ہیں ابو داؤد، ترمذی اور حاکم کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(إرُحَموا مَنُ فى الُأرض يَرحَمُكم مَنُ فى السماء) یہ حدیث مسلسل بالاولیت کے ساتھ مشہور ہے اوسطِ طبرانی کی اشعث بن قیس کی روایت میں ہے:(من لم يرحم المسلمين لم يرحمه الله) ابن بطال کہتے ہیں اس میں تمام مخلوق کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرنے کی ترغیب وتحریص ہے تو اس میں مسلم، کافر، جانور، مملوک اور غیر مملوک سب شامل ہیں، رحمت میں تعاہُد (یعنی خیال رکھنا اور خیر گیری کرنا) کھلانا پلانا، مزدوروں پر تخفیف کرنا اور تعدی بالضرب (یعنی مارنے) سے پرہیز سب شامل ہیں ابن ابی جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ جو کسی پر کسی بھی نوع کا حسنِ سلوک (جو ہر ایک کے لائق اور مناسب حال ہو) نہیں کرتا وہ حصولِ ثواب سے محروم ہے جیسے ارشادِ خداوندی ہے(هَلُ جَزَاءُ الُإِحُسَانِ إِلَّا الُإِحُسَانُ)[الرحمن : ٦٠] اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ جو شخص دنیا میں رحمتِ ایمان سے تہی دست ہو اس پر آخرت میں رحم نہ کیا جائے گا یا جو خود پر رحم نہ کرے اس طور کہ اللہ کے اوامر کا امتثال اور اس کی نواہی سے اجتناب نہ کرے اس پر اللہ رحم نہ کرے گا کیونکہ اس کے ہاں اس قسم کے لوگوں کیلئے کوئی عہد نہیں تو اول رحمت بمعنی اعمال اور ثانی رحمت بمعنی جزا ہو سکتی ہے یعنی صرف اسے ثواب ملے گا جو اعمالِ صالحہ کرے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ اول سے صدقہ اور ثانی سے مراد بلاء ہو یعنی بلاء سے وہی محفوظ رہے گا جو تصدُّق کرتا رہے گا یا یہ معنی کہ جو ایسی رحمدلی نہ کرے جس میں کوئی شائبہِ اذی نہ ہو تو اس پر مطلقا رحم نہ کیا جائے گا یا اللہ نظرِ رحمت نہ ڈالے گا مگر ان کی طرف ہی جن کے دل ترس اور ہمدردی سے لبریز ہوں اور اس سے تہی دست خواہ ان کے اعمال نیک ہی ہوں اس سے محروم رہیں گے، انسان کو چاہیئے کہ ان سب مذکورہ اوجہ میں اپنے آپ کا محاسبہ کرتا رہے جہاں کہیں تقصیر محسوس ہو فورا اللہ کی طرف رجوع کرے اور اس کی اعانت کا طالب ہو۔

- 28 باب الُوَصَاةِ بِالُجَارِ (پڑوسیوں کے حقوق)

وَقَوُلِ اللَّهِ تَعَالَى (وَاعُبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشُرِكُوا بِهِ شَيُئًا وَبِالُوَالِدَيُنِ إِحُسَانًا) إِلَى قَوُلِهِ (مُخُتَالاً فَخُورًا) (اللہ کا فرمان: اللہ کی عبادت کرو اور اسکے ساتھ شرک نہ کرو اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو)

وصاءۃ وصیت میں ایک لغت ہے اسی طرح وصایہ بھی، اس میں ہمزہ کو یاء میں بدل دیا گیا، دونوں ہم معنی ہیں مگر اول

(أو صیت) سے ہے! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں یہاں بسملہ ہے اور اس کے بعد اس عنوان سے ایک نئی کتاب کا آغاز ہے: (کتاب البر والصلة) کسی اور زیر مطالعہ نسخہ میں یہ نہیں دیکھا، ہمارے ہاں جو موجود ہے، کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صلہ رحمی کی احادیث گزر چکیں اسی طرح ان سے قبل والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی بھی اور پڑوسیوں وغیرہ کی بابت حسنِ سلوک کی تعلیمات یہاں ذکر کی گئیں اور آگے باقی ابوابِ ادب بھی آرہے ہیں، ترجمہ میں مذکور آیت سے بھی اسی کی تائید ملتی ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت میں جو مذکور ہے کے مطابق ابواب کی ترتیب رکھی ہے تو برالوالدین سے آغاز کیا پھر قرابت داروں کی بابت اور تیسرے نمبر پر پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کا باب لائے، آگے چوتھے نمبر میں ساتھیوں سے متعلق باب آرہا ہے پھر اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں ایسا نہیں۔

(و قول الله الخ) غیرِ ابوذر نے (مختالا فخورا) تک ذکر کیا ہے نسفی کے نسخہ میں (وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانا) کے بعد ہے کہ اس آیت سے یہاں مراد یہ قولہ تعالی ہے: (وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ) [النساء: ۳۶] نسفی کے ہاں باب سے قبل بسملہ بھی ہے گویا سابقہ سے مختلف ایک نوع کی طرف منتقل ہو رہے ہیں، اکثر کے مطابق (الجار القریب) جو باہم قرابتدار بھی ہوں اور (الجار الجنب) جو ایسے نہ ہوں اسے طبری نے بسند حسن ابن عباس سے نقل کیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ (الجار القریب) سے مراد مسلم پڑوسی اور (الجنب) سے مراد غیر مسلم، اسے بھی طبری نے نوف بکالی جو یکے از تابعین ہیں، سے نقل کیا ایک قول ہے کہ (القریب) سے مراد خاتون اور (الجنب) سے مراد سفر کا ساتھی ہے! اس کے تحت دو احادیث لائے۔

- 6014 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا زَالَ يُوصِينِي جِبْرِيلُ بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا حضرت جبریل مجھے متواتر پڑوسیوں کے بارہ میں وصیتیں کرتے رہے حتی کہ مجھے خیال ہوا کہ وہ انہیں وراثت کا حقدار بنا دیں گے۔

(أبو بكر بن محمد) یعنی ابن عمرو بن حزم، عمرہ ان کی والدہ تھیں سند کے تمام راوی کوفی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں یحی بن سعید جو انصاری ہیں نے عمرہ سے کثیر روایات سماعت کی ہیں کئی دفعہ بالواسطہ روایت کرتے ہیں ابوبکر مذکور سے ان کی روایت روایتِ اقران سے ہے۔

(ما زال جبريل الخ) یعنی اللہ کی طرف سے حکم دیں گے کہ پڑوسی کا پڑوسی کی وراثت سے حصہ ہو، اس توریث سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا یعنی اس کا بھی وراثت میں حصہ فرض کر دیا جائے اور اس طرح وہ اس کے مال میں مشارک ہو جائے، ایک قول یہ کہ مراد یہ ہے کہ بر اور حسنِ سلوک کے سلسلہ میں اس کے ساتھ بھی وہ معاملہ کیا جائے جو شرعی ورثاء کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے مگر اول اظہر ہے کیونکہ ثانی تو اب بھی موجود ہے جبکہ حدیث میں ہے کہ توریث واقع نہیں ہوئی اس کی تائید بخاری کی نقل کردہ حدیثِ جابر سے ہوتی ہے جو حدیثِ باب کی نحو ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتى ظننت أنه يجعل له ميراثا)، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں میراث دو طرح کی ہوتی ہے حسی اور معنوی تو یہاں حسی مراد ہے معنوی سے مراد وراثتِ علم ہے، ممکن ہے یہاں وہ بھی ملحوظ ہو کیونکہ پڑوسیوں کے

حقوق میں سے ہے کہ اس سے اس کی احتیاجات کی بابت تعلیم وآ گاہی دے، جار کا لفظ مسلمان، کافر، عابد، فاسق، دوست، اجنبی (یعنی کرایہ دار اور غیر مقامی) بلدی (یعنی مقامی) نافع، ضار، قریب، بعید اور گھر کے لحاظ سے اقرب اور ابعد سب پر اس کا اطلاق ہے، یہ اس کے مراتب ہیں جن کا بعض بعض سے اعلیٰ ہے تو سب سے اعلی جس میں پہلے ذکر کردہ تمام صفات جمع ہوں پھر جس میں اکثر ہوں پھر سلسلہ بسلسلہ حتی کہ ایک بھی، اور اس کا عکس جس میں دوسری قسم کی صفات موجود ہوں تو ہر ایک کو اس کے حسبِ حال دیا جائے گا، کبھی دو صفتیں یا اکثر باہم متعارض ہو جاتی ہیں تب ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی یا مساوی بھی ہو سکتی ہیں، عبداللہ بن عمرو جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ایک ہیں، نے اسے عموم پر محمول کیا ہے تو اپنی ایک ذبح کی گئی بکری میں سے اپنے یہودی پڑوسی کو گوشت بھیجنے کا حکم دیا اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اور ترمذی نے بھی اور اسے حسن قرار دیا، میں نے جو ذکر کیا اس کی طرف ایک حدیثِ مرفوع میں اشارہ ملتا ہے اسے طبرانی نے حضرت جابر سے روایت کیا اس میں ہے: (الجيران ثلاثة : جارٌ له حقٌ وهو المشرك له حق الجوار وجارٌ له حقان وهو المسلم له حق الجوار وحق الإسلام) آگے فرمایا تیسری قسم کا پڑوسی وہ جو مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ رشتہ دار بھی ہے تو اس کے تین حق ہوئے! قرطبی کہتے ہیں جار بول کر داخل فی الجوار بھی مراد لیا جاتا ہے اور اس کا اغلب استعمال گھر کے لحاظ سے پڑوسی میں ہے اور بظاہر دوسری حدیث میں یہی مراد ہے کیونکہ اول وارث بھی بنتا تھا اور اس کا وارث بنا بھی جاتا تھا تو اگر یہ حدیث متعاقدین کے درمیان توریث کے نسخ سے قبل صادر ہوئی ہے تو پھر تو ثابت ہی تھی پھر اس کے وقوع کا اندیشہ کیونکر تھا؟ اور اگر بعد از نسخ اس کا صدور ہوا تو حکم اٹھا لئے جانے کے بعد پھر سے اس کا رجوع کیونکر مظنون ہوا؟ تو اس وجہ سے متعین ہوا کہ مراد مجاور فی الدار ہے

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں پڑوسیوں کا خیال رکھنا کمالِ ایمان سے ہے اہلِ جاہلیت بھی اس پر عمل پیرا تھے اس وصیت بالجار کا امتثال اس کے ساتھ حسب طاقت حسنِ سلوک کے مختلف طریقوں سے حاصل ہوگا مثلا تحائف بھیجنا، علیک سلیک رکھنا، خندہ پیشانی سے ملنا، حال چال پوچھتے رہنا، اگر ضرورت ہو تو کام آنا اور مختلف انواع کے باعثِ ایذاء امور سے اسے بچانا جو خواہ حسی ہوں یا معنوی، نبی اکرم نے آمدہ حدیث میں اس شخص کے مومن ہونے کی نفی کی ہے جس کی شرارتوں سے اس کا پڑوسی محفوظ نہیں، یہ مبالغہ ہے جو حقِ جار کی تعظیم کی بابت آگاہ کرتا ہے اور یہ کہ اس کا اِضرار کبائر سے ہے، کہتے ہیں اس ضمن میں صالح اور غیر صالح پڑوسیوں کا حال مفترق ہوگا بہر حال بھلائی کے ارادہ میں سبھی شامل ہیں نیکی کی موعظت، دعائے ہدایت اور ترکِ اضرار میں مگر اس صورت میں کہ جس میں قول وفعل کے ساتھ اس کا اضرار واجب ہے کافر پڑوسی کو اسلام کی تبلیغ، اس کے محاسن کا بیان اور رفق کے ساتھ اس کی ترغیب دلاتے رہنا، فاسق پڑوسی کو اس کے مناسبِ حال انداز کے ساتھ اس کے فسق اور کوتاہیوں پر وعظ کرنا اور اس کے عیوب پر پردہ پوشی حقِ پڑوس میں سے ہے اگر کچھ فائدہ نہ ہوتا دکھائی دے تو اس کی تادیب کی غرض سے اسے آگاہ کرے۔ تاکہ شائد اسی طرح باز آجائے۔ قطع تعلقی بھی کر سکتا ہے، حدِ جار (یعنی کہاں تک پڑوس ہے) کی بابت باب (حق الجوار) میں بحث آرہی ہے۔

- 6015حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ

(سابقہ ہے)

(عمر بن محمد) یعنی ابن زید بن عبداللہ بن عمر بن خطاب، سابقہ حدیثِ عائشہ ہی کی طرح کا اس کا متن ہے اس متن کو حضرت ابو ہریرہ نے بھی روایت کیا ہے اسے ابن حبان نے نقل کیا اور عبداللہ بن عمرو نے بھی ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں اور طبرانی کے ہاں ابو امامہ نے بھی، ابن عمرو کی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ بات حجۃ الوداع کے موقع پر کہی تھی، احمد کی ایک انصاری صحابی کے حوالے سے روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم سے ملنے کیلئے نکلا آپ کھڑے ایک شخص سے محوِ گفتگو تھے اتنی دیر اس شخص نے آپ کو کھڑا باتوں میں لگائے رکھا کہ مجھے آپ ترس آیا پھر جب فارغ ہو کر آپ تشریف لائے تو میں نے یہی بات عرض کی، فرمایا جانتے ہو یہ کون تھا؟ عرض کی نہیں، فرمایا یہ جبریل تھے تو بعینہٖ حدیثِ ابن عمر کی مانند نقل کیا، عبد بن حمید نے بھی اس کا نحو حضرت جابر سے روایت کیا تو اس سے سببِ حدیث کا فائدہ ملا، اسکے کسی طریق میں یہ بیان نہیں ملا کہ حضرت جبریل نے کن الفاظ میں یہ وصیت کی تھی البتہ یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ حقِ جار کی تاکید میں مبالغہ کیا تھا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں حدیث سے مستفاد ہوا کہ جس نے اعمالِ بر میں کسی شئ کا اکثار کیا تو اس کے اس سے اعلی کی طرف انتقال مرجو ہے اور ظن اگر طریقِ خیر میں ہے تو جائز ہے چاہے مظنون واقع نہ ہو پائے بخلاف طریقِ شر میں ظن کے، اس سے طمع فی الفضل کا جواز بھی ثابت ہوا اگر نعمتیں متوالی ہوں، امورِ خیر سے متعلقہ دل میں واقع ہونے والے خیالات کی بابت بات کرنے کا جواز بھی ملا۔

- 29 باب إِثْمِ مَنْ لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ (وہ گناہگار جن کی شرارتوں سے پڑوسی محفوظ نہیں)

(يُوبِقْهُنَّ) يُهْلِكْهُنَّ (مَوْبِقًا) مَهْلِكًا (یعنی موبق مہلک کو کہتے ہیں)

بوائق بائقۃ کی جمع ہے مہلک چیز اور ایسے امرِ شدید کو کہتے ہیں جو دفعۃً آن لے۔(يوبقهن الخ) یہ دو اثر ہیں، ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ:(أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا)[الشوریٰ: ۳۴] کی تفسیر میں کہا:(يُهْلِكْهُنَّ) اور اللہ تعالی کے اس فرمان:(وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا)[الکھف: ۵۲] کی تفسیر میں کہا: (أي متوعدا)، ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے (أي مهلكا) نقل کیا۔

- 6016حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ قِيلَ وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الَّذِي لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ تَابَعَهُ شَبَابَةُ وَأَسَدُ بْنُ مُوسَى

ترجمہ: ابو شریح راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، کہا گیا کون یارسول اللہ؟ فرمایا جس کا پڑوسی اس کی طرف سے تکالیف سے محفوظ نہیں۔

6016 -وَقَالَ حُمَيْدُ بْنُ الأَسْوَدِ وَعُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ وَشُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

(عن سعید) یہ مقبری ہیں اسماعیلی کی محمد بن یحی بن سلیمان عن عاصم سے روایت میں نام کے بغیر نسبت سے مذکور ہیں،

اسے ابونعیم نے عمر بن حفص اور ابراہیم حربی کلاہما عن عاصم بن علی سے نام ونسبت سمیت ذکر کیا، ابوشریح سے مراد خزاعی ہیں ابونعیم کے ہاں نسبت سمیت مذکور ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا نام خویلد تھا عمرو، ہانی اور کعب بھی کہے گئے ہیں۔(و اللہ لا یؤمن) صریحاً تین مرتبہ کا تکرار ہے احمد کے ہاں:(و اللہ لا یؤمن، ثلاثا) کے الفاظ ہیں گویا راوی نے اختصار کر دیا، ابویعلی کی حدیثِ انس میں ہے:(ما ھو بمؤمن) طبرانی کے ہاں حضرت کعب بن مالک سے روایت میں ہے:(لا یدخل الجنة) یہی بسند صحیح حضرت انس کی احمد کے ہاں روایت میں ہے۔

(و من) یہ واو محتمل ہے کہ زائدہ ہو یا استئنافیہ یا کسی مقدر شئ پر عاطفہ ای (عرفنا ما المراد) مثلاً (و مَنِ المحدَث عنه) ، احمد کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ انہوں نے یہ سوال کیا تھا منذری نے ترغیب میں یہ الفاظ ذکر کئے : (قالوا یا رسول اللہ لقد خابَ وَ خَسِرَ مَنْ ھو؟) اسے اکیلے بخاری کی طرف منسوب کیا مگر اس زیادت کے ساتھ مجھے نظر نہیں آئی اور نہ الجمع میں حمیدی نے ذکر کیا۔(الذی لا یأمن) حدیثِ انس میں ہے:(مَنْ لَم یأمن الخ) حدیثِ کعب میں ہے:(من خاف) احمد اور اسماعیلی نے یہ زیادت کی:(قالوا وما بوائقه؟ قال شرُّه) منذری کے بقول یہ زیادت بخاری کی روایت میں ہے مگر مجھے ان کے ہاں نہیں ملی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں متن میں ایک بلیغ جناس ہے اور یہ جناسِ تحریف سے ہے اور یہ ہے آپ کا قول:(لا یؤمن - لا یأمن) اولی ایمان سے اور ثانی اَمان سے ہے۔

(تابعه شبابة الخ) یعنی ان دونوں نے ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے ابوشریح ذکر کرنے میں موافقت کی، شبابہ جو ابن سوار مدائنی ہیں، کی روایت اسماعیلی نے اور اسد جو اموی اور اسد السنۃ کے لقب سے معروف تھے، کی یہ روایت طبرانی نے مکارم الاخلاق میں نقل کی ہے۔(و قال حمید الخ) یعنی اصحابِ ابن ابوذئب نے ان پر اس حدیث کے راوی صحابی کی بابت اختلاف کیا ہے تو اول تین حضرات نے ابوشریح جبکہ چار نے حضرت ابو ہریرہ کو بطور اس کا راوی ذکر کیا، ابومعین رازی نے احمد سے نقل کیا کہ جنہوں نے مدینہ میں ابن ابی ذئب سے حدیث کا سماع کیا انہوں نے ابو ہریرہ ذکر کیا اور جنہوں نے بغداد میں اس کا سماع کیا، تو وہاں یہ ابوشریح سے اسے بیان کیا کرتے تھے ابن حجر کے بقول اس کا مصداق ابن وہب، عبد العزیز دراوردی، ابوعمر عقدی، اسماعیل بن ابواویس، ابن ابی فدیک اور معن بن عیسی کی روایات ہیں سب نے مدینہ میں ان سے اس کا سماع کیا اور ان سب نے حضرت ابو ہریرہ ذکر کیا حاکم نے ابن وہب، اسماعیل اور دراوردی کی روایات تخریج کی ہیں اسماعیلی نے اسے معن، عقدی اور ابن ابوفدیک سے تخریج کیا جہاں تک حمید بن اسود اور ابوبکر بن عیاش ہیں جن کے طرق بخاری نے معلقاً ذکر کئے تو یہ دونوں کوفی ہیں انہوں نے بھی مدینہ میں اس حدیث کی سماعت کی جب حج کیلئے گئے تھے احمد نے اسے اسماعیل بن عمر اور اسماعیل واسطی سے روایت میں (عن أبی ھریرة) ذکر کیا، بغداد میں جن محدثین نے ان سے اسے سنا ان میں یزید بن ہارون، ابوداؤد طیالسی، حجاج بن محمد، روح بن عبادہ اور آدم بن ابوایاس ہیں یہ سب ابوشریح کو بطور راویِ حدیث ذکر کرتے ہیں مسند طیالسی میں بھی اسی طرح ہے اسماعیلی کے ہاں یزید کی روایت سے، طبرانی کے ہاں آدم اور احمد کے ہاں حجاج اور روح بن عبادہ سے بھی یہی ہے، یزید واسطی ہیں بغداد میں رہائش اختیار کر لی تھی ابوداؤد اور روح بصری ہیں جبکہ حجاج مصیصی اور آدم عسقلانی ہیں یہ سب طلبِ حدیث کی غرض سے بغداد جایا کرتے تھے، جب یہ متقرر ہوا تو اکثر نے حضرت ابو ہریرہ کا

نام ذکر کیا ہے تو انہی کی روایت کو ترجیح دینا چاہئے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ راوی اپنے شہر میں مقیم جب تحدیث کرتا ہے تو حالتِ سفر میں تحدیث کی نسبت اتقن ہوتا ہے لیکن اس کے معارض یہ امر ہے کہ سعید مقبری ابو ہریرہ سے روایت میں مشہور ہیں تو جنہوں نے ان سے (عن أبی هريرة) نقل کیا وہ سالکِ جادہ ہوئے تو جنہوں نے ان سے (عن أبی شريح) نقل کیا ان کے پاس زیادتِ علم ہے جو دیگر کے پاس نہیں، پھر یہ بھی کہ یہی معنائے حدیث لیث عن سعید مقبری عن ابی شریح کے ہاں بھی موجود ہے ایک باب کے بعد ان کی روایت آرہی ہے تو اس میں ابن ابی ذئب سے (عن أبی شريح) کے ناقلین کی تقویت ہے اس کے باوجود بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اگرچہ ان کے نزدیک ابوشریح سے اس کا ہونا اصح ہے اسے حاکم نے اپنی مستدرک میں ابو ہریرہ سے تخریج کیا وہ بھول گئے کہ بخاری نے ان سے اسے وارد کیا ہے بلکہ مسلم نے بھی، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کے بعد لکھتے ہیں: (صحيح علی شرط الشيخين) مگر ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج نہیں کیا انہوں نے اسے ابو زناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يدخل الجنة مَنْ لا يأمن جارُهُ بوائقَه)

ہمارے استاذ نے اپنی امالی میں تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ دونوں نے یا کسی ایک نے بھی ابو زناد کا طریق تو تخریج ہی نہیں کیا مسلم نے علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا جو حاکم نے ذکر کئے ہیں بقول ابن حجر یہاں حاکم پر ایک اور تعقب بھی بنتا ہے وہ یہ کہ اس قسم کی متقارب الفاظ والی روایت کے ساتھ استدراک نہیں کرنا چاہئے تھا، ابن بطال لکھتے ہیں آنجناب کے قسمیہ اسلوب اختیار کرنے سے پڑوسی کے حق کی تاکید عیاں ہوتی ہے پڑوسی کو قول یا فعل کے ساتھ ایذاء دینے والے سے نفیِ ایمان سے مراد ایمانِ کامل کی نفی ہے اور بلا شک عاصی کامل الایمان نہیں ہوتا (اس سے بھی امام بخاری کے ایمان کی زیادت ونقص بارے مشہور موقف کی تائید ملی) نووی کہتے ہیں اس قسم کے امور میں نفیِ ایمان کے ضمن میں دو جوابات ہیں ایک یہ کہ یہ مستحِل (یعنی اسے حلال سمجھنے والے) کے حق میں ہے دوم یہ کہ مراد یہ کہ مومنِ کامل نہیں، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ (قیامت کے روز) مومن جیسی مجازات نہ کیا جائے گا کہ مثلاً پہلے ہلہ ہی میں جنت کا داخلہ نصیب ہو یا یہ مخرجِ زجر وتغلیظ پر خارج ہے اس کا ظاہر مراد نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں جب ایسے پڑوسی کے حق بارے اتنی تاکید کی ہے جس کے درمیان (دیوار) حائل ہے اور اس کی ایذاء رسانی سے منع کیا گیا ہے اور ہر طرح سے اس کی حفاظت ومراعات کا کہا گیا ہے تو جن دو محافظوں اور انسان کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل نہیں تو ان کے حقوق کی نگہداشت تو بطریقِ اولی ہونی چاہئے تو زیادہ سے زیادہ اعمالِ اطاعت کر کے اور معصیت سے اجتناب کر کے ان کی حفظِ خواطر کرنا چاہئے۔

- 30 باب لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا (کوئی عورت اپنی پڑوسن کو حقیر نہ جانے)

حدیث کے مشہور ہونے کے مدِ نظر مفعول حذف کیا۔

- 6017حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ هُوَ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ يَا نِسَاءَ الْمُسْلِمَاتِ لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا وَلَوْ فِرْسِنَ شَاةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۲۳) طرفه - 2566.

اتفاق یہ ہوا کہ یہ حدیث مقبری کی حضرت ابو ہریرہ سے اپنے والد کے حوالے سے جبکہ سابقہ مقبری کی بلا واسطہ حضرت ابو ہریرہ سے ہے دونوں طریق صحیح ہیں مقبری نے کثیر روایات بلا واسطہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی ہیں اور کئی روایات جنہیں کبھی ان سے بلا واسطہ بھی تحدیث کرتے تھے اپنے والد عنہ سے بھی نقل کیں بخاری نے ان میں سے بعض کو ذکر کیا اور اس ضمن میں ان پر موجود اختلاف کا بھی، یہ اس امر پر محمول ہیں کہ انہیں بھی حضرت ابو ہریرہ سے تلقی کیا اور (کئی ایک میں) اپنے والد سے استثبات کیا تو ان کا حوالہ بھی ذکر کر دیا اس سے ظاہر ہوا کہ وہ مدلس نہ تھے وگرنہ سبھی کو بلا واسطہ تحدیث کر دیتے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الھبہ میں گزری ہے تو معنائے حدیث یہ کہ کوئی قلیل وحقیری سی چیز کو پڑوسن کی طرف بھیجنا حقیر نہ جانے اگر چہ ایسی چیز ہو جس سے عموما انتفاع نہیں کیا جاتا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ (نهى الشئى أمرٌ بضدِہ) کے باب سے ہو (یعنی کسی چیز سے منع کرنا اس کے عکس کے کرنے کا حکم باور ہوتا ہے) اور یہ تحابُب وتوادُد سے کنایہ ہو گویا فرمایا پڑوسنیں تحفے تحائف کے تبادُل کے ذریعہ ایک دوسری کے قریب ہوں چاہے یہ معمولی اور حقیر چیزوں پر ہی مشتمل کیوں نہ ہوں تو اس میں غنی وفقیر متساوی ہیں، عورتوں کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہی مودت وبغض کے موارد ہیں (یعنی انہی کے تعامل کی بنیاد پر اچھے یا برے تعلقات قائم ہوتے ہیں) اور پھر وہی ہر دو قسم کے تعلقات کے ضمن میں (مردوں کی نسبت) منفعل ہونے میں سریع ہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ نہی مُعطیہ کیلئے ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ مہدیٰ الیہا خاتون کیلئے ہو (کہ وہ اپنی طرف بھیجے گئے کسی بھی تحفہ کو حقیر نہ جانے) بقول ابن حجر مہدی الیہا پر اسے محمول کرنا تام نہیں مگر اس صورت میں کہ (لجارتها) کا لام بمعنی (مِن) قرار دیا جائے، اکھٹے دونوں معانی پر محمول کرنا بھی ممتنع نہیں۔

- 31 باب مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ

(اہلِ ایمان پڑوسیوں کی ایذاء رسانی کا سبب نہ بنیں)

- 6018حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنْ أَبِى حَصِينٍ عَنْ أَبِى صَالِحٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۳۴۴) .أطرافه 5185، 6136، 6138، - 6475

ابو الاحوص کا نام سلام بن سلیم تھا جبکہ ابوحصین سے مراد عثمان بن عاصم جبکہ ابو صالح، ذکوان ہیں۔ (يؤمن بالله الخ) مراد ایمانِ کامل ہے اسے اللہ اور یومِ آخرت کے ساتھ مبدا و معاد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خاص کیا یعنی جو اللہ پر جو اس کا خالق ہے ایمان رکھتا ہے اور اس امر پر بھی کہ وہ اس کے اعمال کی اسے جزا دے گا تو وہ یہ مذکورہ افعال کرے۔ (فلا يؤذِ الخ) آتے ابوشریح کی روایت میں ہے: (فَلْيُكْرِمْ جاره) مسلم نے حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت اعمش عن ابوصالح عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل

کی: (فَلْيُحْسِنْ إلى جاره) پڑوسی کے اس اکرام واحسان کی تفسیر متعدد احادیث میں بیان کی گئی ہے مثلاً طبرانی کی بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں، خرائطی کی مکارم الاخلاق میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت میں اور ابوالشیخ کی کتاب التوبیخ میں حضرت معاذ بن جبل سے روایت میں، اس میں ہے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ پڑوسی کا پڑوسی پر کیا حق ہے؟ فرمایا اگر قرض مانگے تو دو، کسی استعانت کا طالب ہو تو کرو اگر بیمار پڑے تو عیادت کرو، احتیاج ہو تو عطا کرو، اگر اسے کوئی چیز ملے تو مبارک باد دو، اگر کسی مصیبت کا شکار بنے تو اظہارِ افسوس کرو، مرے تو جنازہ کے ہمراہ جاؤ اور اپنے گھر میں اس انداز سے تعمیراتی کام نہ کراؤ کہ اس کی طرف ہوا نہ جائے ہاں اگر اجازت دیدے تو ٹھیک ہے (ولا تؤذيه بريح قِدرك إلا أن تغرف له) (یعنی اپنی ہانڈی کی خوشبو سے پڑوسی کو ایذاء نہ دو الا یہ کہ اس کیلئے بھی حصہ رکھو) اگر پھل خرید و تو اس کی طرف بھی کچھ بھیجو اگر ایسا نہ کر سکو تو چپکے سے وہ پھل اپنے ہاں لے کر جاؤ اور بیٹے کے ہاتھ میں پھل پکڑا کر اسے باہر نہ نکلنے دو تا کہ پڑوسی کا بیٹا اسے دل میں محسوس نہ کرے، ان روایات کے الفاظ متقارب ہیں یہ مذکور اکثر سیاق عمرو کی روایت کا ہے، بہز کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إن أعْوَزَ سترته) (یعنی پردہ پوشی کرو) ان کی اسانید اگرچہ کمزور ہیں مگر اختلافِ مخارج اس امر کا مشعر ہے کہ حدیث کی اصل ہے پھر اکرام کا یہ حکم اشخاص واحوال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے تو کبھی یہ فرضِ عین، کبھی اس کی حیثیت فرضِ کفایہ اور کبھی مستحب کی سی ہوگی، سب کا جامع یہ کہ یہ مکارمِ اخلاق سے ہے، مزید شرحِ حدیث پچاس سے زائد ابواب کے بعد باب (إكرام الضيف) کے تحت ہوگی۔

- 6019حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعَتْ أُذُنَايَ وَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ قَالَ وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

طرفاه 6135، - 6476.

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شخص اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کی خاطر مدارت کرے، کہا گیا اسکی خاطر ومدارات کیا ہے؟ فرمایا ایک دن اور میزبانی تین دن، اور جو شخص اللہ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور جو اللہ تعالیٰ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ بات کرے تو اچھی ورنہ خاموش رہے۔

(أو ليصمت) میم کی پیش کے ساتھ اس پر زیر بھی جائز ہے، یہ جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ کل قول یا تو خیر ہوتا ہے یا شر یا پھر ان میں سے ایک کی طرف راجع تو خیر میں تمام مطلوب اقوال داخل ہیں فرض بھی اور ندب بھی، تو اس کی علی اختلاف الانواع اذن دی، مآل کار کا اعتبار بھی اس میں داخل ہے، اس کے ماسوا جو شر یا جو اس کی طرف راجع ہے تو ان میں ارادۂ خوض کے وقت حکم یہ دیا کہ چپ رہے طبرانی نے اور بیہقی نے الزھد میں حضرت ابوامامہ سے حدیثِ باب کا نحو ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (فليقل

خیرا لِیَغنم أو لیسکت عن شر لِیَسْلَم) (یعنی یا تو کلمۂِ خیر کہے تا کہ اسے فائدہ ہو یا پھر شر سے چپ رہے تا کہ سلامت رہے) حدیثِ باب جو دوطرق سے یہاں نقل کی تین امور پر مشتمل ہے جو سب قولی اور فعلی مکارمِ اخلاق کی جامع ہیں، تین میں سے پہلے دو امور فعلی ہیں ان میں سے اول: رذیلہ سے تخلّی (یعنی خالی ہونا) دوم: فضیلت کے ساتھ تحلّی (یعنی آراستہ ہونا) کے امر کی طرف راجع ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حاملِ ایمان ہے وہ اللہ کی مخلوق پر قولاً بالخیر اور سکوتاً عن الشر شفقت کے ساتھ متصف ہے اسی طرح نافع امور کے فعل اور ضار کے ترک کے ساتھ بھی! سکوت اختیار کرنے کے امر میں متعدد احادیث ہیں ان میں حضرت ابوموسی اور عبداللہ بن عمرو بن عاص کی حدیث: (المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون مِنْ لسانہ و یَدِہ) دونوں کتاب الایمان میں گزری ہیں، طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کون سے اعمال افضل ہیں؟ تو اس ضمن میں یہ بھی ذکر فرمایا: (أنْ یَسْلَمَ المسلمون من لسانك)، احمد کی۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حضرت براء سے مرفوع روایت جس میں مختلف انواعِ بر کا ذکر ہے، میں ہے: (قال فإنْ لم تُطِقْ ذلك فکُفَّ لسانك إلا من خیر) ترمذی کی ابن عمر سے ایک روایت میں ہے: (مَنْ صَمَتَ نَجَا) (یعنی جو چپ رہا اس نے نجات پائی) انہی کی ایک اور روایت میں ہے: (کثرة الکلام بغیر ذکر اللہ تُقْسِی القلب) (یعنی اللہ کے ذکر کے سوا کثرتِ کلام دل کو سخت بنا دیتا ہے) ان کی سفیان ثقفی سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (ما أکْثَرَ ما تخَافُ علَیَّ ؟) فرمایا اس سے، اور زبان کی طرف اشارہ کیا، طبرانی نے اس کا مثل حارث بن ہشام سے روایت کیا احمد، ترمذی اور نسائی کی حدیثِ معاذ میں ہے کہ انہوں نے عرض کی مجھے کوئی ایسا عمل بتلایئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے، آپ نے ایک طویل وصیت فرمائی، آخر میں فرمایا: (ألا أخبرك بملاك ذلك کُلِّہ؟ کُفَّ علیك ھذا و أشارَ إلی لسانہ) (یعنی کیا تمہیں ایک پتے کی بات نہ بتاؤں؟ اسے قابو میں رکھو اور اپنی زبان کی طرف اشارہ کیا) ترمذی کی عقبہ بن عامر سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (ما النجاة؟) فرمایا اپنی زبان کو روکے رکھو۔

اس کی سند پر کتاب الشفعہ میں مفصلا بات ہو چکی ہے۔ (أقربھما) یعنی (أشدھما قربا) کہا گیا اس کی حکمت یہ ہے کہ اقرب گھر میں آنے والے ہدایا وغیرہ کو دیکھتا ہوتا ہے تو وہ بنسبت ابعد کے متشوف ہوتا ہے پھر ضرورت کے وقت اقرب دور والے کی نسبت زیادہ سرعت سے ندا پر لبیک کہتا اور مدد کو آتا ہے اور خصوصا اوقاتِ غفلت میں (لہذا اس کا حق فائق ہے) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اقرب کی طرف اِہداء مندوب ہے کیونکہ دراصل ہدیہ دینا واجب نہیں تو اس میں ترتیب بھی واجب نہیں ہو سکتی، حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ عمل میں اعلی کا اخذ اولیٰ ہے، علم کی عمل پر تقدیم بھی ثابت ہوئی، حدِ جوار کی بابت اختلافِ آراء ہے حضرت علی سے منقول ہے کہ جو اذان سنتا ہے وہ پڑوسی ہے (یعنی ایک اذان کے جتنے بھی سامعین ہیں وہ سارے گھر باہم ایک دوسرے کے پڑوسی ہیں) بعض نے کہا جس نے تمہارے ہمراہ مسجد میں نمازِ صبح ادا کی وہ تمہارا پڑوسی ہوا (یعنی ایک مسجد کے نمازی باہم پڑوسی ہیں، نمازِ صبح کی بات اس لئے کی کہ بقیہ نمازوں کے اوقات میں عموما لوگ اپنے کام کاج والی جگہوں پر ہوتے ہیں) حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ ہر جانب سے چالیس گھر حدِ جوار ہے اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے بخاری نے الادب المفرد میں حسن سے بھی اس کا مثل نقل کیا، طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ کعب بن مالک سے مرفوعا روایت کیا: (ألا إن أربعین دارا جاری) (یعنی چالیس گھر پڑوسی ہیں) ابن وہب نے یونس

عن زہری سے نقل کیا کہ چالیس گھر داہنی طرف کے اور (اتنے ہی) بائیں اور (اتنے) پیچھے اور (اتنے) سامنے کے، یہ بھی حضرت عائشہ کے قول کے طرح محتمل ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ توزیع مراد ہو تب ہر جانب سے دس گھر بنیں گے۔

- 32 باب حَقِّ الْجِوَارِ فِي قُرْبِ الْأَبْوَابِ

(پڑوسیوں کا استحقاق دروازوں کے قرب کے لحاظ سے ہے)

- 6020حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عِمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ طَلْحَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَإِلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي قَالَ إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكِ بَابًا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۴۹) .طرفاه 2259، - 2595

- 6022حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ قَالَ فَيَعْمَلُ بِيَدَيْهِ فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَوْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفَ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيَأْمُرُ بِالْخَيْرِ أَوْ قَالَ بِالْمَعْرُوفِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُمْسِكُ عَنِ الشَّرِّ فَإِنَّهُ لَهُ صَدَقَةٌ

.(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۷) طرفه - 1445

(على كل مسلم صدقة) یعنی مکارمِ اخلاق میں، بالاجماع یہ فرض نہیں ابن بطال کہتے ہیں اصلِ صدقہ یہ ہے کہ آدمی تطوعاً اپنے مال میں سے کچھ (اللہ کی راہ میں) نکالے، کبھی واجب (یعنی زکات) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے کیونکہ اس کا فاعل اپنے فعل کے ساتھ صدق کا متحری ہوتا ہے، ہر ما یحابی بہ المرء من حقہ (یعنی اپنے حق یعنی مال سے کسی کی مدد کرے) کو صدقہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے اس کے ساتھ اپنے نفس پر صدقہ کیا۔ (قال فيعمل بيديه) بقول ابن بطال اس میں عمل وتکسب (یعنی کام اور محنت کر کے کمانا) پر توجہ دلائی ہے تاکہ آدمی کے پاس وہ کچھ ہو جو وہ اپنے آپ (اور گھر والوں) پر خرچ کر سکے اور راہِ خدا میں بھی دے اور اس طرح سے سوال کرنے کی ذلت سے بچا رہے، اس میں جیسے بھی ممکن ہو فعلِ خیر پر رغبت ہے اور یہ کہ جس نے کسی امر کا قصد کیا اور وہ اس کے لئے مشکل ہوا تو اسے چاہئے کہ وہ اس کے غیر کی طرف منتقل ہو جائے۔

(أو لم يفعل) یہ راوی کا شک ہے۔ (فيعين ذا الحاجة الخ) یعنی قول یا فعل یا دونوں کے ساتھ۔ (فإن لم يفعل) یعنی عجزاً یا کسلاً۔ (أو قال بالمعروف) یہ بھی راوی کا شک ہے۔ (فليمسك عن الشر الخ) ابن بطال کہتے ہیں اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو ترک کو بندے کیلئے عمل وکسب قرار دیتے ہیں بخلاف بعض متکلمین کے جنہوں نے کہا ترک عمل نہیں، مہلب سے منقول ہے کہ اس حدیث سے تمسک کیا: (مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ له حسنةٌ) (یعنی جس نے کسی ...ے

کام کا ارادہ بنالیا تھالیکن پھر کیا نہیں یہ اس کیلئے نیکی لکھی جائے گی) بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں حدیث کی شرح کے ذیل میں آئے گا کہ برائی کا ارادہ بنا کر پھر رک جانے والے کیلئے نیکی تب لکھی جائے گی جب اس نے برائی کا ترک اللہ تعالی (کے خوف) کو پیش نظر رکھ کر کیا تب یہ راجع الی العمل ہے جو فعلِ قلب ہے، کتاب الزکاۃ میں حدیث کی مفصلا شرح کے ساتھ یہ بات ذکر ہو چکی ہے، ظاہرِ حدیث سے کعبی نے اپنے قول: (ليس في الشرع شيء يُبَاح بل إما أجرٌ و إمَّا وِزرٌ فَمَنْ اشتغَلَ بشيءٍ عن المعصية فهو مأجورٌ عليه) کیلئے استدلال کیا (یعنی شرع میں کوئی شئ مباح نہیں بلکہ یا تو اجر ہے یا پھر وزر تو جو معصیت میں سے کسی شئ کے ساتھ مشغول ہوا وہ اس پر ماجور ہے) ابن تین کہتے ہیں جماعت کا موقف ان کے برخلاف ہے انہوں نے الزامی جواب دیا کہ اس طرح تو وہ زنا پر بھی ماجور ہے کیونکہ اس کے ساتھ وہ دیگر افعالِ معصیت سے مشغول ہوا، بقول ابن حجر یہ بات ان پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ ان کی مراد غیرِ معصیت کے ساتھ اشتغال سے تھی ہاں البتہ یہ امر وارد ہوسکتا ہے کہ جو کسی صغیرہ کے عمل کے ساتھ کبیرہ کے ارتکاب سے مشتغل ہوا مثلا بوسہ اور معانقہ کے ساتھ زنا سے، اور شائد یہ بھی وارد نہ ہو کیونکہ بظاہر ان کی مراد ایسی چیز کے ساتھ اشتغال ہے کہ نص اس کی تحریم کے ساتھ وارد نہیں۔

- 33 باب كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ (ہر طرح کی نیکی اور حسنِ سلوک صدقہ ہے)

باب کی پہلی حدیثِ جابر کا متن انہی الفاظ پر مشتمل ہے، مسلم نے اسے حضرت حذیفہ سے نقل کیا، دار قطنی اور حاکم نے عبد الحمید بن حسن ہلالی عن ابن المنکدر سے اس کا مثل نقل کیا آخر میں یہ زیادت بھی ہے کہ آدمی جو گھر والوں پر خرچ کرے وہ صدقہ ہے اور جس کے ساتھ اپنی عزت بچائے وہ بھی صدقہ ہے، اسے بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن منکدر عن ابیہ سے اول کی مانند نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ تمہارا اپنے بھائی سے خندہ پیشانی سے پیش آنا نیکی میں سے ہے اور یہ بھی کہ تم اپنے ڈول سے اپنے بھائی کے برتن میں ڈال دو، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث نے دلالت کی کہ خیر کی ہر شئ جو آدمی کرے یا کہے وہ اس کے لئے صدقہ لکھی جاتی ہے آمدہ حدیثِ ابوموسی میں اس کی تفسیر کی گئی ہے اور مزید یہ بھی کہ شر سے امساک بھی صدقہ ہے! راغب کہتے ہیں معروف ہر اس فعل کا اسم ہے جس کا حسن شرع اور عقل دونوں کے ساتھ معروف ہو، اعتدال پر بھی اس کا اطلاق ہے کیونکہ اسراف سے نہی ثابت ہے، ابن ابی جمرہ لکھتے ہیں معروف کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو ادلہِ شرع کے ساتھ جانا جائے کہ یہ اعمالِ بر میں سے ہے چاہے عادت اس کے ساتھ جاری ہو یا نہیں، کہتے ہیں صدقہ سے مراد ثواب ہے اور اگر ساتھ میں (ثواب کے حصول کی) نیت بھی شامل ہو تو بالجزم اس کا فاعل ماجور ہوگا وگرنہ اس میں احتمال ہے، کہتے ہیں اس کلام میں اشارہ ہے کہ صدقہ صرف امرِ محسوس ہی میں منحصر نہیں تو مثلا مالدار لوگوں کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ یہ ہر ایک کی دسترس میں ہے کہ وہ اکثر احوال میں اسے کر سکے اور بغیر کسی مشقت کے۔

- 6021 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ

ترجمہ: جابر بن عبداللہ کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا ہر اچھا قول وفعل صدقہ ہے۔

یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں گزری ہے۔

- 34 باب طِيبِ الْكَلاَمِ (خوش کلامی)

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ (بقول ابو ہریرہ نبی پاک نے فرمایا اچھی بات صدقہ ہے)

طیب کی اصل جسے حواس مستلذ پائیں، اپنے متعلق کے اختلاف کے ساتھ یہ مختلف ہو جاتا ہے بقول ابن بطال طیب الکلام جلیل القدر عملِ برّ ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا:(ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[فصلت : ۳۴] اور دفع کبھی قول کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ فعل کے ساتھ بھی۔(و قال أبو هريرة الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الصلح اور کتاب الجہاد میں گزری ہے باب (من أخذ بالركاب) کے تحت اس پر کلام گزری، ابن بطال لکھتے ہیں کلمہ طیبہ کو صدقہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مال عطا کرنے سے جسے دیا جائے اس کے دل کو فرحت ملتی ہے اسی طرح عمدہ کلام بھی دل کو سرور پہنچاتی ہے تو اس حیثیت سے دونوں باہم متشابہ ہیں۔

- 6023حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ قَالَ شُعْبَةُ أَمَّا مَرَّتَيْنِ فَلاَ أَشُكُّ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۱۷) .أطرافه 1413، 1417، 3595، 6539، 6540، 6563، 7443، 7512

عمرو سے مراد ابن مرہ ہیں شعبہ عنہ کے طریق سے یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں مع شرح گزر چکی ہے، خیثمہ سے مراد ابن عبد الرحمن ہیں علامات النبوۃ میں یہی حدیث مبسوطا گزری۔

- 35 باب الرِّفْقِ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ (ہر معاملہ میں نرمی کرو)

رفق قول وفعل کے ساتھ لین الجانب ہونا (یعنی نرم خو) اخذ بالاسہل کو بھی کہتے ہیں، اس کا عکس عُنف ہے۔

- 6024حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ قَالَتْ عَائِشَةُ فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ وَعَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۳۷) .أطرافه 2935، 6030، 6256، 6395، 6401، - 6927

کتاب الاستئذان میں اس کی مفصل شرح آئے گی مسلم کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے:(إن الله رفيقٌ يُحِبُّ الرفق و يعطي على الرفق ما لا يُعْطِي على العنف) مفہوم یہ کہ نرمی کے ساتھ وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو عنف کے ساتھ

نہیں ہوتا، بعض نے اس سے مراد یہ لیا کہ وہ رفق پر ایسا ثواب عطا کرتا ہے جو عنف پہ نہیں دیتا مگر اول اوجہ ہے، انہی کی شریح بن ہانیٔ کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ نرمی کسی شیٔ میں نہیں ہوتی مگر اسے زینت دیتی ہے اور کسی شیٔ سے نکالی نہیں جاتی مگر اسے عیب دار بناتی ہے، ابو درداء کی روایت میں ہے جسے نرمی سے اس کا حصہ دیا گیا تو گویا اسے خیر سے اس کا حصہ ملا، اسے ترمذی نے نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا، مسلم کی حدیثِ جریر میں ہے جو نرمی سے محروم کیا گیا وہ تمام خیر سے محروم کیا گیا، سند میں صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔

اسے مسلم نے (الاستئذان) اور نسائی نے (التفسیر اور عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 6025حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَامُوا إِلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لا تُزْرِمُوهُ ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ

.أطرافه 219، 221، 221

ترجمہ: حضرت انس کا بیان ہے کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تو آنجناب نے فرمایا اسکے پیشاب کو قطع نہ کرو پھر پانی کا ایک ڈول منگوایا جو اس پہ بہا دیا گیا۔

یہ کتاب الطہارہ میں مشروحاً گزری ہے۔ (لا تزرموه) کہا جاتا ہے: (زرم البول) جب منقطع ہو، (أزرمته قطعته) آنسو کے ساتھ بھی یہ مستعمل ہے۔

- 36 باب تَعَاوُنِ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا (اہلِ ایمان کا باہمی تعاون)

(بعضهم) بدل کی بناء پر مجرور ہے، رفع بھی جائز ہے۔

- 6026حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بُرَيْدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۳۷) طرفاه 481، - 2446

- 6027 وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ جَالِسًا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَسْأَلُ أَوْ طَالِبُ حَاجَةٍ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا شَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۳۷) .أطرافه 1432، 6028، - 7476

سفیان سے مراد ثوری ہیں، برید بن ابو بردہ یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبد اللہ تھا برید کی کنیت بھی ابو بردہ تھی، نسائی نے اسے بحوالہ یحی قطان (سفيان حدثني أبو بردة بن عبد الله) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا۔ (یشد الخ) یہ وجہِ تشبیہ کا بیان ہے کرمانی کہتے ہیں (بعضا) بنزع الخافض منصوب ہے، دیگر نے کہا بلکہ یہ (یشد) کا مفعول ہے بقول ابن حجر دونوں

قابلِ توجیہہ قول ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں امورِ آخرت اور اسی طرح مباح امورِ دنیا میں معاونت مندوب ہے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے:(اللهُ فی عَوْنِ العبد ما دامَ العبد فی عون أخیه)(یعنی اللہ بندے کی مدد میں لگا ہے جب تک وہ اپنے بھائی کی مدد میں لگا ہوا ہے)۔

(ثم شبك الخ) یہ بھی وجہِ شبہ کا (مزید) بیان ہے۔(و كان النبی جالسا إذ الخ)سب نسخوں میں محمد فریابی عن ثوری کی روایت کے ضمن میں یہی عبارت ہے، اس کی ترکیب میں قلق ہے شائد اصل میں یوں ہو:(كان إذا كان جالسا إذ جاء رجل الخ) تو اختصاراً حذف کیا یا راوی پر (إذا كان) ساقط ہوا علاوہ ازیں میں نے دیگر طرق میں اس حدیث کے الفاظ کا تتبع کیا ہے کسی جگہ (جالسا) نہیں دیکھا، اسے ابونعیم نے اسحاق بن زریق عن فریابی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(كان رسول اللهﷺ إذ جاء ه السائل أو طالب الحاجة أقبل علینا بوجهه) اس سیاق میں کوئی اشکال نہیں، نسائی نے قطان عن سفیان سے مختصراً نقل کرتے ہوئے:(اشفعوا تؤجروا الخ) پر اقتصار کیا، اسے اسماعیلی نے عمر بن علی مقدمی عن ثوری سے نقل کیا لیکن سب کلام قولِ نبوی سے کر دی اس کے الفاظ ہیں:(قال رسول اللهﷺ إنی أوتیٰ فأسال أو تطلب إلیَّ الحاجة و أنتم عندی فَاشْفَعُوا) اگلے باب میں ابو اسامہ عن برید سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے:(أنه كان إذا أتاه السائل أو صاحب الحاجة) مسلم نے بھی یہی طریق تخریج کیا، الزکاۃ میں عبد الواحد بن زیاد عن برید سے یہ الفاظ مذکور ہوئے تھے:(كان إذا جاء ه السائل أو طلب إلیه الحاجة) مسلم نے بھی علی بن مسہر اور حفص بن غیاث کلاہما عن برید سے یہ الفاظ ذکر کئے:(كان إذا أتاه طالب حاجة أقبلَ علیٰ جُلَسَائه فقال الخ)۔

(و لتؤجروا) اکثر کے ہاں یہی ہے کریمہ کے نسخہ میں لا م کے بغیر ہے قرطبی کہتے ہیں اصلِ مسلم میں (اشفعوا تؤجروا) واقع ہے یعنی مجزوم بطور جوابِ امر جو معنائے شرط کو متضمن ہے، یہ واضح ہے،(فلتؤجروا) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے اور چاہئے کہ لام مکسور ہو کیونکہ یہ لام کَی ہے اور فاء زائدہ ہوگی جیسے اس حدیث میں ہے:(قُوْمُوا فلِأُصَلِّی لكم) حدیث کا معنی یہ ہوگا سفارش کرو تاکہ ماجور بنو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لامِ امر ہو اور مامور بہ شفاعت کے ساتھ تعرُّض للأجر، گویا فرمایا:(اشفعوا فتعرضوا بذلك للأجر) اصلِ لامِ امر پر، اس لام پر کسرہ پڑھا جاتا ہے تخفیفاً اس پر سکون بھی جائز ہے ماقبل کی حرکت کی وجہ سے، ابن حجر کے بقول ابو داؤد کی روایت میں ہے:(اشفعوا لِتُؤجَرُوا) یہ اس امر کو قوی کرتا ہے کہ لام برائے تعلیل ہے، کرمانی نے جائز قرار دیا کہ فاء سببیہ جبکہ لام مکسور ہو اور یہ لام کَی ہے کہتے ہیں دونوں کا اجتماع جائز ہے کیونکہ دونوں ایک ہی امر کیلئے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جواباً للامر جزائیہ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ ایک رائے پر زائدہ ہو یا (اشفعوا) پر عاطفہ اور لام لامِ امر ہو یا کسی مقدر پر معطوف ہو ای (اشفعوا لِتؤجروا فلتؤجر) یا یہ بتقدیر (إن) ہے ای (إن تشفعوا تؤجروا) اور شرط سببیت کو متضمن ہے تو جب لام لایا جائے اس کے ساتھ تصریح واقع ہوئی، طیبی کہتے ہیں فاء اور لام برائے تاکید زائدہ ہیں اسلئے کہ اگر کہا جاتا:(اشفعوا تؤجروا) تو صحیح تھا یعنی جب کوئی محتاج مجھ پر اپنی حاجت پیش کرے تو میرے ہاں اس کی سفارش کر دیا کرو کہ اگر سفارش کی تو تمہارے لئے اجر حاصل ہو جائے گا چاہے سفارش قبول کی جائے یا نہیں۔

(و ليقض الله الخ) اس روایت میں لام کے ساتھ ہی ہے آمدہ روایتِ ابو اسامہ میں بھی، کشمیہنی کے ہاں یہی جبکہ باقیوں کے ہاں (و یقضی) ہے مسلم کی علی بن مسہر اور حفص کی روایت میں (فلیقض) ہے قرطبی کہتے ہیں اس لام کا لامِ امر ہونا صحیح نہیں کیونکہ اللہ کو تو حکم نہیں دیا جاتا اور نہ ہی یہ لامِ کَی ہے کیونکہ روایت میں (و لیقض) یعنی بغیر یائے مد کے ثابت ہے پھر کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بمعنی دعاء ہو ای (اللھم اقض) یا امر یہاں بمعنی خبر ہے، حدیث سے خیر پر حض و ترغیب ثابت ہے بالفعل اور ہر وجہ کے ساتھ اسکا سبب بننا اسی طرح کسی بڑے کے پاس کسی کشفِ کرب اور معونتِ ضعیف کی سفارش کر دینا بھی چونکہ ہر ایک کی مقدرت میں نہیں ہوتا کہ بڑوں تک پہنچ پائے یا اپنی مراد کی اس کے ہاں وضاحت کر پائے وگرنہ نبی اکرم تو محتجب نہ تھے (کہ عام لوگوں کو آپ تک رسائی کیلئے سفارش کی تلاش و ضرورت پڑے، گویا یہ سب امت کی تعلیم کیلئے فرمایا) عیاض لکھتے ہیں جن وجوہ میں سفارش کرنا مستحب ہے ان سے سوائے حدود کے کچھ اور مستثنیٰ نہیں دیگر میں سفارش جائز ہے خصوصا ان حضرات کیلئے جن سے ہفوۃ (یعنی اتفاق سے گویا بس پھنس گیا تھا) (کسی جرم کا) صدور ہو گیا یا وہ اہلِ ستر و عفاف میں سے ہیں، کہتے ہیں جہاں تک پکے فسادی قسم کے لوگ جو اپنے باطل میں مشہور ہیں تو ایسوں کیلئے سفارش نہ کی جائے تا کہ باز آ جائیں۔

علامہ انور (و لیقض الله الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کی دو شرحیں ہیں اول یہ کہ تم سفارش کر دو چاہے میں قبول کروں یا نہ کروں، دوم یہ کہ جو تمہیں تعلیم دی جاتی ہے تو یہ تعلیمِ الٰہی ہے (حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں میں اس کی مراد سمجھ نہیں سکا لیکن شارحین نے اس کا اور معنی بھی ذکر کیا ہے مراجعت کر لی جائے)۔

- 37 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾

(اچھی اور بری سفارش)

﴿ كِفْلٌ ﴾ نَصِيبٌ قَالَ أَبُو مُوسَى ﴿ كِفْلَيْنِ ﴾ أَجْرَيْنِ بِالْحَبَشِيَّةِ (بقول ابوموسی کفل بمعنی اجر، حبشی زبان کا لفظ ہے)

مصنف نے سابقہ باب کی حدیث پر یہ ترجمہ قائم کر کے اشارہ دیا ہے کہ اجر علی شفاعت عموم پر نہیں بلکہ اس معاملہ کے ساتھ مخصوص ہے جس میں سفارش کرنا جائز ہو اور یہ ہے شفاعتِ حسنہ، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس کی شرع نے اذن دی نہ کہ وہ جو اس کی طرف سے غیر ماذون ہے جیسا کہ آیت کی دلالت ہے، طبری نے بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ لوگوں کا ایک دوسرے کیلئے سفارش کرنا، اس کا حاصل یہ ہوا کہ جس نے کسی کیلئے خیر میں کوئی سفارش کی تو اس کے لئے بھی اجر سے حصہ ہے اور جس نے باطل کے ساتھ سفارش کی اس کے لئے وزر میں سے حصہ ہوگا، بعض نے کہا شفاعتِ حسنہ سے مراد مومن کیلئے دعا کرنا اور سیئہ اس کے لئے بد دعا کرنا۔

(کفل نصیب) یہ تفسیرِ ابو عبیدہ ہے حسن اور قتادہ کہتے ہیں کفل وزر اور اثم ہے، مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ کفل کا لفظ استعمال کر کے کبھی اس سے مراد نصیب (یعنی حصہ) اور کبھی اجر ہوتا ہے اور سورۃ النساء کی آیت میں یہ جزاء کے معنی میں اور سورۃ الحدید کی آیت میں اجر کے معنی میں ہے۔ (قال أبو موسی الخ) اسے ابن ابو حاتم نے ابو اسحاق عن ابی احوص عن ابو موسی اشعری سے

آیت:(يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ)[الحدید: ۲۸] کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

- 6028حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 1432، 6027، - 7476

- 38 باب لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحِشًا وَلاَ مُتَفَحِّشًا

(نبی اکرم سخت گو اور بدزبان نہ تھے)

کشمیہنی کے نسخہ میں(متفحشا) ہے جیسا کہ باب کی روایتِ ابن عمرو میں ہے، فحش ہر وہ جو اپنی مقدار (یعنی حد) سے نکل جائے حتی کہ قبیح لگے یہ قول، فعل اور صفت میں داخل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے:(طويلٌ فاحش الطول) جب طول میں مفرط ہو (یعنی بہت زیادہ لمبا حتی کہ برا لگے) لیکن قول میں اس کا استعمال اکثر ہے اور متفحش جو اس کا تعمد کرے اور بتکلف اس کا اکثار کرے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا فاحش جو فحش کہے اور متفحش جو استعمالِ فحش کرے تا کہ لوگوں کو ہنسائے۔

- 6029حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ سَمِعْتُ مَسْرُوقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حِينَ قَدِمَ مَعَ مُعَاوِيَةَ إِلَى الْكُوفَةِ فَذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَمْ يَكُنْ فَاحِشًا وَلاَ مُتَفَحِّشًا وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَخْيَرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ خُلُقًا

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۷) أطرافه 3559، 3759، - 6035

پہلی سند میں سلیمان سے مراد اعمش ہیں دوسری سند میں شقیق بن سلمہ پہلی سند میں مذکور ابو وائل ہی ہیں ، یہ پورا متن صفۃ النبی میں گزرا ہے اس میں آپکا یہ قول بھی تھا:(إنَّ مِن خير كم أحسنكم أخلاقا) اور یہاں کشمیہنی کے ہاں جو(إن خير كم) ہے اس سے متبین ہوا کہ یہاں بھی(من) مراد ہے اکثر کے ہاں(أخير كم) افضل کے ہم وزن ومعنی واقع ہے جو اس کی اصل ہے احمد اور طبرانی نے۔ابن حبان نے صحیح قرار دیا،حضرت اسامہ سے مرفوعا روایت کیا:(إن الله لا يحب كُلَّ فَحَّاش مُتَفَحِّش)۔

- 6030حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ يَهُودَ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمُ اللَّهُ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ قَالَ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ عَلَيْكِ بِالرِّفْقِ وَإِيَّاكِ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ قَالَتْ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ

فَيُسۡتَجَابُ لِي فِيهِمۡ وَلاَ يُسۡتَجَابُ لَهُمۡ فِيَّ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2935، 6024، 6256، 6395، 6401، - 6927

یہ باب الرفق میں گزری، کتاب الاستئذان میں مشروح ہوگی عیاض نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا کہ عنف کی عین مثلثہ ہے (یعنی اس پر تینوں حرکات جائز ہیں) مشہور اس کی پیش ہے۔

- 6031حَدَّثَنَا أَصۡبَغُ قَالَ أَخۡبَرَنِي ابۡنُ وَهۡبٍ أَخۡبَرَنَا أَبُو يَحۡيَى هُوَ فُلَيۡحُ بۡنُ سُلَيۡمَانَ عَنۡ هِلاَلِ بۡنِ أُسَامَةَ عَنۡ أَنَسِ بۡنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ لَمۡ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ سَبَّابًا وَلاَ فَحَّاشًا وَلاَ لَعَّانًا كَانَ يَقُولُ لأَحَدِنَا عِنۡدَ الۡمَعۡتَبَةِ مَا لَهُ تَرِبَ جَبِينُهُ .طرفه - 6046

ترجمہ: حضرت انس ؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی پاک بُرا کہنے والے اور فحش بکنے والے اور لعنت کرنے والے نہیں تھے، ہم میں سے کسی پر غصہ کے وقت فقط یہ فرماتے اسے کیا ہوا؟ اس کی پیشانی پہ مٹی پڑے۔

(عند المعتبة) میم کی زبر عینِ ساکن اور تاء کی زیر کے ساتھ اس پر زبر بھی جائز ہے، مصدر ہے عتب عتبا وعتابا و مَعۡتَبَةً و مُعَاتَبَةً۔ (ماله ترب جبينه) خطابی کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی ہو چہرے کے بل گرے تو اس کی پیشانی پر مٹی لگے اور یہ بھی محتمل ہے کہ عبادت کرنے کی دعا ہو کہ مثلاً نماز پڑھے تو (سجدہ میں) اس کی پیشانی پر مٹی لگے، اول اشبہ ہے کیونکہ پیشانی (کے بل) پر نماز نہیں پڑھی جاتی، ثعلب کہتے ہیں (الجبينان يكتنفان الجبهة) (یعنی ہر جبھۃ کی دو جبینیں ہیں جو اسے گھیرے ہوئے ہیں، گویا پیشانی کا سامنے والا حصہ جبھۃ اور کنارے جبین کہلاتے ہیں) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ تَلَّهٗ لِلۡجَبِيۡنِ) [الصافات : ۱۰۳] یعنی پیشانی کے بل ڈال دیا بقول ابن حجر یہ بھی کہ ثانی نہایت بعید ہے کیونکہ عرب یہ ترکیب وجودِ نماز کے قبل سے استعمال کرتے آ رہے ہیں، بقول داؤدی یہ عربوں کا محاورہ ہے جیسے ان کا ایک اور محاورہ ہے: (رغم أنفه) تو ان کی حقیقتِ معنی مراد نہیں۔

- 6032حَدَّثَنَا عَمۡرُو بۡنُ عِيسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بۡنُ سَوَاءٍ حَدَّثَنَا رَوۡحُ بۡنُ الۡقَاسِمِ عَنۡ مُحَمَّدِ بۡنِ الۡمُنۡكَدِرِ عَنۡ عُرۡوَةَ عَنۡ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلاً اسۡتَأۡذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا رَآهُ قَالَ بِئۡسَ أَخُو الۡعَشِيرَةِ وَبِئۡسَ ابۡنُ الۡعَشِيرَةِ فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي وَجۡهِهِ وَانۡبَسَطَ إِلَيۡهِ فَلَمَّا انۡطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتۡ لَهُ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ حِينَ رَأَيۡتَ الرَّجُلَ قُلۡتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا ثُمَّ تَطَلَّقۡتَ فِي وَجۡهِهِ وَانۡبَسَطۡتَ إِلَيۡهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَةُ مَتَى عَهِدۡتِنِي فَحَّاشًا إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنۡدَ اللَّهِ مَنۡزِلَةً يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ مَنۡ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ

.طرفاه 6054، - 6131

ترجمہ: حضرت عائشہ ؓ کہتی ہیں ایک شخص نے نبی پاک کے پاس آنے کی اجازت مانگی جب اسے دیکھا تو کہا یہ فلاں قبیلے کا بھائی۔ یا کہا۔ بیٹا برا آدمی ہے لیکن جب وہ بیٹھا تو آپ خوشروئی سے پیش آئے جب وہ چلا گیا تو میں نے کہا جب آپ نے اسے دیکھا تو یہ یہ کہا مگر اس سے کشادہ روئی سے ملے؟ فرمایا اے عائشہ کب تو نے مجھے سخت کلامی کرنے والا پایا؟ بے شک

قیامت کے دن اللہ کے ہاں سب سے برے مقام والا وہ شخص ہے جس کے شر کے ڈر سے لوگ اسے ملنا چھوڑ دیں۔

شیخ بخاری ابوعثمان ضبعی بصری ہیں بقول ابن حبان ثقہ اور مستقیم الحدیث تھے، بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلاۃ میں گزری ہے ان کے شیخ محمد بن سواء ابوخطاب سدوسی بصری ہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری المناقب میں گزری ان کے شیخ روح بن قاسم مشہور محدث اور کثیر الحدیث ہیں سفیان بن عیینہ نے بھی محمد بن منکدر سے اس میں ان کی موافقت کی ہے ان کی روایت آگے باب (اغتیاب أهل الفساد) میں آئے گی اسی طرح مسلم کے ہاں معمر نے بھی، روح کا سیاق اتم ہے۔ (أن رجلا الخ) ابن بطال کے بقول یہ عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر فزاری تھے انہیں احمق مطاع (یعنی بے وقوف سردار) کہا جاتا تھا نبی اکرم نے اس حسنِ سلوک سے ان کی تالیفِ قلبی کا خیال فرمایا تھا اس امید پہ کہ ان کی قوم اسلام قبول کر لے کیونکہ یہ اپنی قوم کے سردار تھے عیاض، قرطبی اور نووی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن تین نے داؤدی سے بھی یہی احتمالا ذکر کیا اسے عبدالغنی بن سعید نے المبهمات میں عبداللہ بن عبدالحکم عن مالک سے نقل کیا کہ انہیں حضرت عائشہ سے یہ روایت پہنچی کہ عیینہ بن حصن نے نبی اکرم کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: (بئس ابن العشيرة)، ابن بشکوال نے المبهمات میں اسے اوزاعی عن یحیی بن ابوکثیر سے مرسلا نقل کیا، عبدالغنی نے ابو عامر خراز عن ابی یزید مدنی عن عائشہ سے نقل کیا کہ مخرمہ بن نوفل نے آکر اجازت مانگی نبی اکرم نے ان کی آواز سنی تو فرمایا: (بئس أخو العشيرة) یہ فوائدِ ابی اسحاق ہاشمی کے جزوِ اول کے اواخر میں بھی منقول ہے خطیب نے بھی اسے نقل کیا تو یہ تعدُد پر محمول ہے منذر نے اپنی مختصر میں دونوں قول ذکر کئے اور لکھا یہ عیینہ تھے بعض نے کہا مخرمہ تھے، ہمارے شیخ ابن ملقن نے صرف مخرمہ کے ذکر پر اقتصار کیا اور کہا کہ حاشیہِ دمیاطی میں بھی یہی ہے لیکن بعد ازاں ابن تین کے حوالے سے ذکر کیا کہ عیینہ ہونا بھی ممکن ہے۔

(بئس أخو الخ) معمر کی روایت میں ہے:(بئس أخو القوم و ابن القوم) بقول عیاض عشیرۃ سے مراد جماعت یا قبیلہ ہے کئی دیگر نے کہا عشیرۃ: (الأدنى إلى الرجل من أهله) (یعنی کسی کے قریبی رشتہ دار) اور یہ اس کے باپ اور دادا کی اولاد۔ (تطلق) یعنی(أبدى له طَلاقةَ وجهه) (یعنی کشادہ روئی ظاہر کی) کہا جاتا ہے:(وجهه طلق و طليق) ای (مسترسل منبسط غير عبوس) ابن عامر کی روایت میں ہے: (بَشَّ في وجهه) (یعنی بشاشت ظاہر کی) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے ایک اور نے اجازت طلب کی تو فرمایا: (نعم أخو العشيرة) جب وہ داخل ہوا تو اس کے لئے بشاشت کا وہ مظاہرہ نہ کیا جو دوسرے کیلئے کیا تھا، خطابی کہتے ہیں اس حدیث نے علم و ادب جمع کیا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کا اپنی امت کے افراد کے بارہ میں کچھ کہنا غیبت کے زمرہ میں نہ آئے گا، غیبت جوامت کے افراد ایک دوسرے کی بابت کہیں بلکہ آپ پر تو واجب ہے (کہ کسی کا عیب) بیان کریں اور لوگوں کو آگاہ کریں، یہ دراصل امت پر آپ کی شفقت اور خیر خواہی کے باب سے ہے لیکن چونکہ آپ کی جبلت کرم اور حسنِ خلق ہے تو بشاشت کا مظاہرہ کیا اور ناگواری کے آثار لئے اس سے ملاقات نہ کی تاکہ امت آپ سے یہ بات سیکھ لے کہ اس قسم کے لوگوں کے شر سے بچنے کیلئے کیسا طرزِ عمل اپنانا ہے، ابن حجر کے بقول ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے آنجناب کے خصائص میں سے سمجھتے ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ ہر شخص جسے کسی کی بدعادت کا علم ہو اور ڈر ہو کہ اس کے جمیلِ ظاہر سے لوگ دھوکہ کھائیں گے تو وہ خیر خواہی کے قصد و ارادہ سے اس سے تحذیر کراتے ہوئے اس کی یہ صفت عام کر سکتا ہے البتہ خصائص میں سے یہ

ہونا ممکن ہے کہ آپ کے سامنے کسی ایسے شخص کا حال کھولا جائے جس سے کوئی انسان دھوکہ کھا رہا ہے بغیر اس کے کہ اس دھوکہ کھانے والے پہ اسکا حال کھلا ہوتو آپ کے سامنے وہ شخص مذمت کیا جائے تا کہ مغتر (یعنی دھوکہ میں مبتلا) اس سے بچے تا کہ اس کے لئے خیر خواہی ہو بخلاف غیرِ نبیؐ کے، آپ کا کسی شخص کی قول یا فعل کے ساتھ ذم کرنے کو جائز قرار دینا متوقف ہے اس شخص پر جو اس کی خیر خواہی چاہتا ہے، قرطبی لکھتے ہیں حدیث میں معلن بالفسق والفحش (یعنی علی الاعلان فسق و فجور کا مظاہرہ کرنے والے) شخص کی غیبت کا جواز ملا اسی طرح اس قسم کے ظالم اور بدعتی لوگوں کی غیبت کا بھی ان کے شر سے بچنے کی غرض سے ان کی مدارات کے جواز کے ساتھ ساتھ، البتہ ایسی مدارات نہ ہو جو اللہ کے دین میں مداہنت بن جائے پھر عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں مدارات اور مداہنت کے مابین فرق یہ ہے کہ مدارات دنیا یا دین یا دونوں کی صلاح کیلئے بذلِ دنیا کرنا، یہ مباح اور بسا اوقات مستحب ہوتا ہے جبکہ مداہنت صلاحِ دنیا کی خاطر ترکِ دین ہے اور نبی اکرم نے تو اس کے لئے اپنی دنیا سے حسنِ عشرت کا بذل کیا اور اس سے گفتگو میں نرمی برتی اس کے باوجود اس کی تعریف میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جس سے آپ کے قول وفعل کے درمیان تناقض ظاہر ہوتا ہو، اس کی بابت آپکا قول قولِ حق اور آپکا تعامُل حسنِ عشرت تھا تو اس تقریر کے ساتھ بحمد اللہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے، عیاض کہتے ہیں عیینہ۔ واللہ اعلم۔ اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے لہذا ان کی بابت یہ بات غیبت نہیں بنتی یا مسلمان تو ہو گئے تھے مگر ابھی ان کا اسلام ناصح (یعنی پکا) نہ تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کی یہ صفت بیان کر دیں تا کہ اس کے باطن سے ناواقف شخص دھوکہ نہ کھائے، نبی اکرم کی حیات میں اور بعد ازاں ان سے کچھ ایسے امور سرزد ہوئے جو ان کے ضعفِ ایمان پر دال ہیں تو نبی اکرم کا ان کے بارہ میں یہ کہنا جملہ علاماتِ نبوت میں سے ہے، جہاں تک داخل ہونے کے بعد نرم لہجہ میں بات کرنا تو یہ اسکے لئے علی سبیلِ تالیف تھا، یہ حدیث مدارات میں اصل اور اہلِ کفر وفسق ونحوہم کے بارہ میں جوازِ غیبت پر دال ہے۔

(من ترکہ الخ) عیینہ کی روایت میں ہے: (من ترکہ أو وَدَعَہ الناس) مازری کہتے ہیں بعض نحاۃ نے ذکر کیا کہ عربوں کے ہاں (یدع) کا مصدر اور ماضی متروک ہے نبی اکرم افصح العرب تھے اور آپ نے اپنے درجِ ذیل قول میں مصدر استعمال کیا ہے: (لَیَنْتَھِیَنَّ أقوامٌ عن وَدْعِھم الجُمعات) اور اس کے ماضی کا اس حدیث میں استعمال موجود ہے، عیاض نے جواب دیا کہ عربوں نے کلیۃً ترک نہ کیا تھا بلکہ نادراً اس کا استعمال موجود ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صرف انہی دو حدیثوں میں یہ منقول ہے پھر حدیثِ باب میں راوی کے شک کے ساتھ ہے۔

(اتقاء شرہ) یعنی اس کی بدگوئی کے ڈر سے کیونکہ شخصِ مذکور جفاۃ الأعراب (یعنی درشت خو دیہاتیوں) میں سے تھا قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث میں اشارہ ہے کہ عیینہ مذکور کا خاتمہ بالخیر نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم اس کے فحش وشر سے ڈرے اور خبر دی کہ ایسا شخص یوم قیامت اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے برے مرتبہ ومنزلت والا ہوگا بقول ابن حجر اس استدلال کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہے تو جو اس صفت کے ساتھ متصف ہوا اسی پر یہ وعید متجہ ہوگی اور اس کی شرط یہ کہ اسی پر اس کی موت واقع ہو اور انہیں کیونکر علم ہوا کہ عیینہ کی موت اسی پر واقع ہوئی تھی اور لفظِ مذکور محتمل ہے کہ اس حالت کے ساتھ ہی اسے مقید کیا جائے جس میں یہ بات کہی گئی، کیا مانع ہے کہ انہوں نے توبہ وانابت کر لی ہو، عیینہ عہدِ ابوبکر میں مرتد ہو گئے تھے اور جنگ کی پھر اللہ نے دوبارہ قبولِ اسلام کی

توفیق دی اور حضرت عمر کے دور میں بعض فتوحات میں بھی شرکت کی حضرت عمر کے ساتھ ان کا ایک قصہ بھی ہے جو تفسیر سورہ اعراف میں مذکور گزرا، اس کی شرح کتاب الاعتصام میں آئے گی، جس حدیث میں ان کی بابت احمق مطاع مذکور ہے اسے سعید بن منصور نے ابو معاویہ عن اعمش عن ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہتے ہیں عیینہ بن حصن نبی اکرم کے ہاں آئے اور اس وقت حضرت عائشہ بھی وہاں موجود تھیں کہنے لگا یہ کون ہیں؟ فرمایا ام المؤمنین ہیں، بولا کیا ان سے زیادہ خوبصورت خاتون آپ کو نہ لا دوں؟ اس پر حضرت عائشہ ناراض ہوئیں اور کہا یہ کون ہے؟ فرمایا یہ احمق ہے، اسے طبرانی نے حضرت جریر سے اس زیادت کے ساتھ نقل کیا کہ آپ نے فرمایا نکلو اور اجازت مانگو کہنے لگا مجھ پر قسم کہ کسی مضری پر اجازت مانگوں، آگے باب (المداراة) میں اس طرح کا بیان آئے گا جس سے دلالت ملے گی کہ یہاں مبہم مذکور کو مخرمہ کے ساتھ مفسر کرنا راجح ہے۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

- 39 باب حُسْنِ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْبُخْلِ

(حسنِ خلق وسخاوت کی فضیلت اور بخل کی کراہت)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ وَأَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ وَقَالَ أَبُو ذَرٍّ لَمَّا بَلَغَهُ مَبْعَثُ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لأَخِيهِ ارْكَبْ إِلَى هَذَا الْوَادِي فَاسْمَعْ مِنْ قَوْلِهِ فَرَجَعَ فَقَالَ رَأَيْتُهُ يَأْمُرُ بِمَكَارِمِ الأَخْلَاقِ (ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک سب سے زیادہ سخی انسان تھے اور رمضان میں آپ کی سخاوت عروج پہ ہوتی تھی، ابوذر کو جب نبی پاک کی بعثت بارے پتہ چلا تو اپنے بھائی سے کہا اس وادی۔ یعنی مکہ۔ کی طرف سواری کرو اور آپ کی کلام سنو انہوں نے آ کر بتلایا میں نے دیکھا کہ آپ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں)

اس ترجمہ میں ان تینوں امور کے مابین جمع کیا کیونکہ سخاوت جملہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے بلکہ یہ اس کے معظم سے ہے اور بخل اس کی ضد ہے جہاں تک حسنِ خلق ہے تو راغب کہتے ہیں یہ ہر مرغوب فیہ سے عبارت ہے یا تو عقل کی جہت سے یا عرض یا پھر حسن کی جہت سے، عام لوگوں کے ہاں مشہور یہ ہے کہ جو مدرَک بالبصر ہو شرع میں اس کا اکثر ورود ان امور میں جو مدرَک بالبصیرت ہیں اور جو خلق ہے وہ خاء اور لام کی پیش کے ساتھ ہے لام پر سکون بھی جائز ہے بقولِ راغب خُلق اور خَلق اصل میں ہم معنی ہیں جیسے شُرب اور شَرب لیکن خَلق کو ہیئات اور مدرَک بالبصر صور کے ساتھ خاص کیا ہے اور خُلق کو قویٰ اور مدرک بالبصیرت عادات کے ساتھ، نبی اکرم دعا کیا کرتے تھے: (اللھم كَمَا حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي) اسے احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا مسلم کے ہاں دعائے افتتاح بارے حضرت علی کی ایک طویل حدیث میں ہے: (وَ اهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اخلاق انسان کے وہ اوصاف ہیں جن کے ساتھ وہ دوسروں سے معاملہ کرتا ہے، یہ محمود و مذموم دونوں طرح کے ہوتے ہیں تو محمود صفات کا اجمال یہ ہے کہ تم غیر کے ساتھ اسی طرح کی روش رکھو جو اپنے آپ کے ساتھ رکھتے ہو، اگر تفصیل بیان کریں تو یہ عفو، حلم، سخاوت، صبر، قوتِ برداشت، رحمدلی، شفقت، لوگوں کے کام کاج کرنا، تواُد، نرم روئی اور اس قسم کی صفات اور مذموم جو ان مذکورہ کے الٹ ہوں، سخاوت یہ کہ اپنی مِلک کو بغیر عوض کے خرچ کرنا، حسن الخلق پر اس کا عطف عطفِ خاص علی عام کی

قبیل سے ہےاس کی قدر واہمیت اجاگر کرنے کیلئے علیحدہ سے اس کا ذکر کیا، بخل کی تعریف یہ ہے کہ اپنی ملک سے مایُطلب کا منع، اس کا شرّ یہ ہے کہ طالب مستحق ہواور بالخصوص اگر وہ غیر مال المسؤول سے ہو،(و ما یکرہ من البخل الخ) یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ بعض دفعہ حبسِ مال پر بخل کے لفظ کا اطلاق تو جائز ہوگا مگر وہ مذموم نہ ہوگا، اس کے تحت آٹھ احادیث نقل کیں پہلی دو معلق ہیں۔

(و قال ابن عباس الخ) یہ کتاب الایمان میں موصول ہےاس کی شرح کتاب الصیام میں گزری۔(و قال أبو ذر الخ) اکثر کے ہاں (قال) کے تکرار کے ساتھ ہے نسخہ کشمیہنی میں ہے: (وکان أبو ذر الخ) یہ ان کے قبولِ اسلام کے قصہ پہ مشتمل روایت کا حصہ ہے جومطولاً المبعث النبوی میں گزری ہے یہاں اس سے غرض(و یأمر بمکارم الأخلاق) کی عبارت ہے، مکارم مکرُمۃ کی جمع ہے یہ کرم سے ہے راغب کہتے ہیں یہ اسم الأ خلاق ہے اسی طرح افعالِ محمودہ ، کہتے ہیں آدمی کو کریم نہیں کہا جائے گا حتی کہ ان کا اس سے ظہور ہواور اکرم الافعال وہ جن کے ساتھ اشرف الوجہ کا قصد کیا جائے اور سب سے اشرف وہ جو اللہ کی رضا جوئی کیلئے کئے جائیں اور ان کا صدور صرف متقی سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالی کہتا ہے:(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[الحجرات: ۱۳] اپنے میدان میں ہر فائق کریم کہلائے گا۔

- 6033حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ وَأَشْجَعَ النَّاسِ وَلَقَدْ فَزِعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَانْطَلَقَ النَّاسُ قِبَلَ الصَّوْتِ فَاسْتَقْبَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ سَبَقَ النَّاسَ إِلَى الصَّوْتِ وَهُوَ يَقُولُ لَنْ تُرَاعُوا لَنْ تُرَاعُوا وَهُوَ عَلَى فَرَسٍ لأَبِي طَلْحَةَ عُرْيٍ مَا عَلَيْهِ سَرْجٌ فِي عُنُقِهِ سَيْفٌ فَقَالَ لَقَدْ وَجَدْتُهُ بَحْرًا .أَوْ إِنَّهُ لَبَحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۰) .أطرافه 2627، 2820، 2857، 2862، 2866، 2867، 2908، 2968، 2969، 3040، 6212

حدیث کی شرح کتاب الھبہ میں گزری ہے، حضرت انس کا ان تین اوصاف پر اقتصار جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ یہ امہات الاخلاق ہیں، ہر انسان میں تین (قسم کی) قویٰ ہیں: اول غضبیہ اور ان کا کمال شجاعت ہے، دوم شہوانیہ اور ان کا کمال سخاوت ہے، سوم عقلیہ اور ان کا کمال نطق بالحکمت (یعنی حکیمانہ باتیں کرنا) ہے، حضرت انس نے (أحسن الناس) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ حسن قول وفعل دونوں کو شامل ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ احسن الناس سے مراد حسنِ خِلقت ہو جو اعتدالِ مزاج کے تابع ہے جو صفائے نفس کی تبع کرتا ہے جس سے جودتِ قریحہ ہے جس سے حکمت ناشئ ہے، یہ بات کرمانی نے کہی۔

- 6034حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا ؓ يَقُولُ مَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ فَقَالَ لاَ

ترجمہ: حضرت جابر کہتے ہیں نبی پاک سے کبھی کسی شیٔ کا سوال نہیں کیا گیا تو جواب میں نہیں کہا ہو۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (فقال لہ) سب کے ہاں یہی ہے الادب المفرد میں بھی اسی طرح ہے اور یہی اسماعیلی کے ہاں

دونوں طرق سے اس روایت میں، مسلم میں سفیان بن عیینہ عن محمد بن منکدر سے یہ عبارت مذکور ہے: (ما سئل شيئا قط فقال لا)، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ آپ سے امرِ دنیا میں سے کبھی کوئی چیز طلب نہیں کی گئی تو آپ نے منع کیا ہو، فرزدق نے کہا تھا :(ما قال لا قطُّ إلا في تشَهُّدِہٖ) (کہ میرا ممدوح صرف تشہد میں ہی: لا کہتا ہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ مراد نہیں کہ جو کچھ بھی آپ سے مانگا جائے آپ جزماً عطا کرتے بلکہ مراد یہ کہ نطق بالرد نہ کرتے بلکہ اگر دینے کیلئے کچھ ہوتا تو عطا فرما دیتے وگرنہ چپ رہتے، اس کا بیان ایک ابن حنفیہ کی حدیثِ مرسل میں ہے جسے ابن سعد نے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (إذا سئل فأرادَ أنْ يفعل قال نعم و إذا لم يُرِدْ أنْ يفعل سَكَتَ) یہ الاطعمہ میں گزری، یہ ایک حدیثِ ابو ہریرہ کے معنی کے قریب ہے جس میں ہے کہ آپ نے کبھی کسی طعام میں عیب جوئی نہ کی اشتہاء ہوتی تو کھالیتے وگرنہ ترک کر دیتے! الشیخ عز الدین بن عبد السلام لکھتے ہیں اسکا معنی ہے کہ منعاً للعطاء کبھی (لا) نہ کہا (یعنی عطاء کرنے طلب کے جواب میں کبھی [نہیں] نہیں کہا)، یہ اس امر کو یہ لازم نہیں کہ اعتذاراً بھی کبھی (لا) نہ کہا ہو جیسے قرآن میں ہے: (قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ) [التوبة : ٩٢]، اور (لا أجد ما أحملكم) کہنے اور (لا أحملكم) کہنے کے مابین فرق مخفی نہیں، بقول ابن حجر یہ حدیث ابو موسی اشعری کی حدیث کی نظیر ہے جس میں گزرا کہ آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے فرمایا تھا: (ما عندي ما أحملكم) لیکن اس ضمن میں اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ ابو موسی کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے حلف اٹھا کر فرمایا تھا کہ انہیں سواریاں نہ دیں گے تو ممکن ہے حدیثِ جابر کے عموم سے یہ خاص کیا جائے کہ جب ایسی چیز کے بارہ میں سوال کیا جائے جو آپ کے پاس موجود نہ ہوتی اور سائل کو تحقق ہوتا کہ وہ آپ کے پاس نہیں ہے یا مثلا جب مقام اقتصار علی السکوت کا مقتضی نہ ہوتا کہ سائل آپ کی عادت سے واقف نہ ہوتا تھا تو اگر آپ جواب میں سکوت پر اقتصار کریں تو خدشہ ہوتا کہ سائل اپنی حاجت کے سبب سوال پر مصر ہوگا (تب آپ نہیں کہہ دیتے تھے) اور اس پر قسم سائل کی طمع کے قطع کیلئے ہوتی، آپ کے قول: (لا أجد ما أحملكم) اور آپ کے قول: (و الله لا أحملكم) کے مابین جمع کی حکمت یہ ہے کہ اول بیان کیلئے کہ جو سائل نے مانگا وہ آپ کے پاس موجود نہیں اور ثانی یہ کہ آپ جواب دینے کا تکلف نہ کرتے جو مثلاً قرض کا سوال کیا جاتا یا ہبۃً کوئی شئ مانگی جاتی جب وہاں کوئی اضطراری کیفیت نہ ہوتی، اس کی مزید وضاحت کتاب الایمان والنذور میں ہوگی

بعض عدم قولِ (لا) کے لازم سے اثباتِ (نعم) سمجھے اور اس پر تحریم بخل کا لازم ہونا مرتب کیا کیونکہ قواعد میں سے ہے کہ نبی اکرم کی کسی چیز پر مواظبت اس کے وجوب کی علامت ہے اور ترجمہ مقتضی ہے کہ بخل مکروہ ہے، جواب دیا گیا کہ جب یہ بحث تام ہوگی تو کراہت کو تحریم پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ تام نہیں کیونکہ بخل وہی محرم ہے جو واجب سے مانع ہو، ہمیں تسلیم کہ یہ وجوب پر دال ہے لیکن اس ذات کی نسبت سے جو مقامِ نبوت پر فائز ہے کیونکہ یہ اس نقص کا مقابل ہے انبیاء جس سے منزہ ہیں تو نبی اکرم کے ساتھ وجوب مختص ہے جبکہ ترجمہ اس امر کو متضمن ہے کہ بعض بخل مکروہ ہے اور اس کا مقابل یہ کہ کچھ بخل ایسا بھی ہے جو محرم ہے جیسا کہ کچھ ایسا بھی ہے جو مباح بلکہ مستحب بلکہ واجب ہے تو اسی لئے بخاری نے (یکرہ) پر اقتصار کیا ہے۔

- 6035حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو يُحَدِّثُنَا إِذْ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3559، 3759، - 6029

صحابی تک تمام راوی کوفی ہیں وہ بھی کوفہ آئے تھے جیسا کہ باب صفۃ النبی میں صریحا گزرا۔ (أحاسنكم أخلاقا) کشمیہنی کے ہاں (أحسنكم) ہے، سابقہ روایت میں: (من خيار كم) تھا یہاں بھی (من) مراد ہے ابویعلی نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (أكمل المؤمنين إيمانا أحسَنُهم خلقا) احمد کی ثقہ رجال کے ساتھ حضرت جابر بن سمرہ سے روایت بھی اس کا نحو ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (أحسن الناس إسلاما) ترمذی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (إنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ و أَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِساً يوم القيامة أحَسَنُكم أخلاقا) اسے بخاری نے الادب المفرد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے تخریج کیا احمد اور طبرانی کی۔ ابن حیان نے صحت کا حکم لگایا، ابو ثعلبہ سے اس کے نحو روایت میں ہے: (أحاسنكم أخلاقا) اس کا سیاق اتم ہے بخاری کی الادب المفرد میں نیز ابن حبان، حاکم اور طبرانی کے ہاں اسامہ بن شریک سے روایت میں ہے کہ لوگوں نے کہا یارسول اللہ کون اللہ کو اس کے بندوں میں سے محبوب ترین ہیں؟ فرمایا: (أحسنهم خلقا) ان سے ایک روایت میں ہے کہ پوچھا گیا سب سے بہترین چیز کیا ہے جو انسان کو عطا کی گئی؟ فرمایا خلقِ حسن، حسنِ خلق بارے صحیح احادیث میں نواس بن سمعان کی مرفوع حدیث میں ہے: (البرُّ حُسْنُ الخلق) اسے مسلم اور بخاری نے نقل کیا حضرت ابو درداء سے مرفوعا مروی ہے حسنِ خلق سے زیادہ وزنی کوئی شئ میزان میں نہ ہوگی اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی و ابو داؤد نے بھی تخریج کیا ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ترمذی نے یہ زیادت بھی ذکر کی اور یہ بزار کے ہاں بھی ہے کہ صاحبِ حسنِ خلق صاحبِ صوم وصلاۃ کے درجہ کو پہنچے گا ابو داؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا اوسط میں طبرانی نے اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے اور طبرانی نے حضرت انس سے بھی اس کا نحو نقل کیا اسی طرح ان کی اور احمد کی ابن عمرو سے روایت ہے، ترمذی نے۔ انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اور بخاری کی الادب المفرد میں بھی یہ ہے ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم سے سوال ہوا انسانوں کو سب سے زیادہ کیا چیز جنت میں داخل کرے گی؟ فرمایا: (تقوى الله و حسن الخلق) بزار کی حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن يسعه منكم بَسْطُ الوجه وحسنُ الخلق) (یعنی تمہارے پاس مال اتنا نہیں کہ سب کو خوش کرسکو ہاں کشادہ روئی اور حسنِ خلق کے ضرور ایسا کر سکتے ہو) اس بارے احادیث کثیر ہیں

ابن بطال نے طبری کی تبع میں اس بابت اختلاف ذکر کیا کہ حسنِ خلق غریزہ (یعنی جبلت اور طبیعت) ہے یا یہ مکتسب ہے؟ غریزہ قرار دینے والوں کا تمسک ابن مسعود کی حدیث سے ہے جس میں ہے: (إنَّ الله قَسَمَ أخلاقَكم كما قَسَمَ أرزاقكم) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اس پر کتاب القدر میں مبسوط بحث آئے گی قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں خلق بنی نوع انسان کی جبلت ہے اور وہ اس میں متفاوت ہیں تو جس کسی میں یہ ضعیف ہو اسے چاہئے کہ مرتاض ہو (یعنی ریاض کرے مراد یہ کہ اپنے آپ کو اس کا عادی کرنے کی کوشش کرے) حتی کہ یہ قوی ہو جائے بقول ابن حجر احمد، نسائی اور بخاری کی الادب المفرد میں اشج عصری کی روایت میں ہے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ تعالی پسند فرماتا ہے: (الحلم

والأناة) (یعنی برد باری اور وقار) یہ کہنے لگے یارسول اللہ قدیم سے یہ مجھ میں ہیں یا یہ حدیث ہیں؟ فرمایا قدیم سے تو کہا: (الحمد لله الذی جبَلَنِی علی خُلُقَینِ یُحِبُّهما) اس پر آپ کی تقریر مشعر ہے کہ خلق میں کچھ وہ ہے جو جبلی ہے اور کچھ جو مکتسب ہے۔

- 6036حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَ تِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِبُرْدَةٍ فَقَالَ سَهْلٌ لِلْقَوْمِ أَتَدْرُونَ مَا الْبُرْدَةُ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ شَمْلَةٌ فَقَالَ سَهْلٌ هِيَ شَمْلَةٌ مَنْسُوجَةٌ فِيهَا حَاشِيَتُهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْسُوكَ هَذِهِ فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَلَبِسَهَا فَرَآهَا عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَحْسَنَ هَذِهِ فَاكْسُنِيهَا فَقَالَ نَعَمْ فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ ﷺ لَامَهُ أَصْحَابُهُ قَالُوا مَا أَحْسَنْتَ حِينَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَهَا مُحْتَاجًا إِلَيْهَا ثُمَّ سَأَلْتَهُ إِيَّاهَا وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا يُسْأَلُ شَيْئًا فَيَمْنَعَهُ فَقَالَ رَجَوْتُ بَرَكَتَهَا حِينَ لَبِسَهَا النَّبِيُّ ﷺ لَعَلِّي أُكَفَّنُ فِيهَا

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 1277، 2093، - 5810

اوائل الجنائز میں یہ مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے: (و قد عرضت أنه لا يسأل شيئا فيمنعه)، (سألته إياها) میں دوسری ضمیر کا منفصلا استعمال ہے اور یہاں یہی متعین ہے تا کہ استثقال سے احتراز ہو کہ اگر متصلا کہتے تو یوں کہتے: (سألتموها) ، ابن مالک کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ منفصل تبھی استعمال کی جائے جب متصل کا استعمال متعذر ہو کیونکہ اتصال اخصر وابین ہے لیکن جب دو ضمیریں متقارب اور باہم مختلف ہوں تو انفصال احسن ہے جیسے یہاں ہوا، اگر رتبہ میں مختلف ہوں تو اتصال وانفصال دونوں طرح جائز ہے۔ جیسے (أعطيتُكهُ) اور (أعطيتك إياه)۔

- 6037حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُلْقَى الشُّحُّ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ .قَالُوا وَمَا الْهَرْجُ قَالَ الْقَتْلُ الْقَتْلُ

.أطرافه 85، 1036، 1412، 4635، 4636، 6506، 6935، 7061، 7115، 7121 -

ترجمہ: فرمایا تقاربِ زمان ہوگا (یعنی وقت سرعت سے گزرا کرے گا) عمل میں نقص ہوگا بخل عام ہوگا اور ہرگ کثیر ہوگا، عرض کیا ہرج کیا ہے؟ فرمایا قتل قتل۔

(يتقارب الزمان) اس کی شرح کتاب الفتن میں آئے گی۔ (و ينقص العمل) کشمیہنی کے نسخہ میں (العلم) ہے اس حدیث میں یہی معروف ہے دوسرا لفظ بھی قابلِ توجیہ ہے۔ (و يلقى الشح) یہ مقصودِ باب ہے یہ بخل سے اخص ہے کیونکہ اس میں بخل کے ساتھ حرص بھی ہے (يلقى) کے ضبط میں اختلاف ہے تو اکثر کے ہاں سکونِ لام کے ساتھ ہے ای (يوضع فی القلوب فيكثر) اس پر یہ رفع کے ساتھ ہے بعض نے کہا فتح لام اور تشدیدِ قاف کے ساتھ ہے ای(يعطى القلوبَ الشحّ) اس پر یہ نصب کے ساتھ ہے، صاحب المطالع نے یہ نقل کیا، حمیدی لکھتے ہیں رواۃ نے اس لفظ کا ضبط ذکر نہیں کیا اور محتمل ہے کہ تشدید کے ساتھ

ہوائی (يتلقى و يتواصیٰ به) اس طرف وہ اپنے اس قول کے ساتھ دعوت دیتا ہے: (وَ مَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ) أي ما يُعَلَّمُها و يُنَبَّهُ عليها ، کہتے ہیں اگر (يلقى) مخففاً کہا جائے تو یہ بعید ہوتا کیونکہ اس طرح یہ مدح بن جائے گا جبکہ حدیث مساق للذم ہے اور اگر فاء کے ساتھ بمعنی (یوجد) باور کیا جائے تو مستقیم نہیں کیونکہ وہ ازل سے موجود ہے اور قاف کی توجیہہ ذکر کر چکا ہوں۔

- 6038حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ سَمِعَ سَلَّامَ بْنَ مِسْكِينٍ قَالَ سَمِعْتُ ثَابِتًا يَقُولُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ قَالَ خَدَمْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ فَمَا قَالَ لِي أُفٍّ وَلَا لِمَ صَنَعْتَ وَلَا أَلَّا صَنَعْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۷۰) .طرفاه 2768، - 6911

(عشر سنين) اس کی نظیر الوليمة میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے گزری ، احمد کے ہاں بھی اس کا مثل ثابت عن انس سے ہے اکثر روایات میں یہی ہے مسلم کے ہاں اسحاق بن طلحہ عن انس کے حوالے سے ہے: (و الله لقد خدمته تسع سنين) دونوں کے مابین مغایرت نہیں کیونکہ ان کی ابتدائی خدمت آنجناب کی مدینہ آمد کے بعد اور ام سلیم کی ابوطلحہ سے شادی کے بعد ہوئی الوصایا میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے منقول گزرا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے آپ کے لئے کوئی خادم نہ تھا تو ابوطلحہ نے میرا ہاتھ پکڑا ، اس میں ہے کہ خدمتِ نبوی میں لے جا کر پیش کیا اور کہا: (إن أنسا غلامٌ كَيِّسٌ فَلْيَخْدُمك) کہتے ہیں تو میں نے سفر وحضر میں آپ کی خدمت کی ، سفر کے ذکر کے ساتھ ان کا اشارہ المغازی وغیرہ میں واقع عمرو بن ابوعمرو عن انس کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے جب خیبر جانے کا ارادہ بنایا تو ابوطلحہ کو ہدایت کی کہ آپ کیلئے کوئی خادم تلاش کریں تو انہوں نے حضرت انس کو لا حاضر کیا تو اس حدیث پر اشکال تھا کیونکہ آپ کی مدینہ آمد اور خیبر جانے کے مابین چھ برس اور چند ماہ ہیں ، اس کا حل یہ پیش کیا تھا کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ کوئی انس سے زیادہ توانا لڑکا ہو (میرے خیال میں اصل مقصد یہ تھا کہ حجرت انس کو اس سفر میں انکے والدین کی مرضی سے لے جانا چاہتے تھے تبھی انہی کے والد کو یہ ہدایت فرمائی اور شائد مقصد یہی تھا کہ انس کو ساتھ لے جانا انکی مرضی سے ہو اگر وہ مناسب سمجھیں) مگر ابوطلحہ نے حضرت انس کو سفر کی اس خدمت کیلئے موزوں جانا اور انہیں پیش کیا اسی طرف حدیثِ ہذا میں اشارہ کرتے ہوئے سفر وحضر کا ذکر کیا ، ام سلیم کی ابوطلحہ کے ساتھ شادی ہجرت کے چند ماہ بعد ہوئی تھی کیونکہ ام سلیم نے اسلام لانے میں مبادرت کی اور حضرت انس کے والد مالک ابھی زندہ تھے انہیں ان کے اسلام لانے کا حال معلوم تھا مگر وہ مسلمان نہ ہوئے اپنی ایک حاجت کے تحت نکلے تھے کہ ان کے کسی دشمن نے انہیں قتل کر دیا ابوطلحہ نے بھی اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی حالتِ کفر میں ہی ام سلیم کو پیغامِ نکاح دیا انہوں نے اس شرط پر حامی بھری کہ مسلمان ہو جائیں تو اسلام قبول کر لیا ، اسے ابن سعد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس پر حضرت انس کی کل مدتِ خدمت نو برس اور چند ماہ بنتی ہے تو کبھی دفعہ الغائے کسر اور کئی دفعہ جبرِ کسر کر کے بیان کرتے تھے۔

(ما قال لي أف الخ) راغب لکھتے ہیں اصلِ اف (كل مستقذر من وسخ) ہے (یعنی بری لگنے والی میل کچیل) جیسے ناخن اتارنا اور جو اس کا جاری مجریٰ ہو ، ہر مستخف بہ (یعنی جس کی نظر میں کوئی اہمیت نہ ہو) کیلئے بھی یہ کہا جاتا ہے اسی طرح کسی چیز سے تکرّہ اور تضجر کی صورت میں بھی ، اس سے فعل بھی استعمال کیا مثلاً: (أففتُ بفلان) اس میں کئی لغات ہیں: (الف پر) تینوں حرکات

بغیر تنوین کے اور تنوین کے ساتھ بھی، مسلم کی روایت میں (أفاً) ہے یہ بعض شاذ قراءات کے موافق ہے، آگے ذکر آئے گا یہ سب ضمِ ہمزہ اور تشدید کے ساتھ، اسی پر بعض شراح نے اقتصار کیا، ابوالحسن رمانی کے بقول اس میں کثیر لغات ہیں جن کی تعداد انتالیس تک پہنچتی ہے ابن عطیہ نے ایک کا اضافہ کر کے کل چالیس ذکر کی ہیں۔ ابو حیان نے البحر میں انہیں ذکر کیا (آگے ابن حجر نے ان کا بیان کیا)۔

(ولا ألا صنعت الخ) ہمزہ کی زبر اور لامِ مشدد کے ساتھ بمعنی ھلاَّ، مسلم کی اس طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (لشیءِ مِمَّا یصنعه الخادم) اسحاق بن ابوطلحہ کی روایت میں ہے: (ما علمته قال لشیء لم فعلت کذا و کذا و لشیء ترکته ھلا فعلت کذا و کذا) اس سے ہر ما فاتَ پر ترکِ عتاب مستفاد ہوا، اس کا فائدہ یہ بھی ہے کہ زبان زجر و ذم سے سلامت رہتی ہے پھر خادم کا استئلافِ خاطر بھی ہے، یہ سب ان امور میں جو انسان کے اپنے حظ کے ساتھ متعلق ہوں جہاں تک شرعی طور سے لازمی امور ہیں تو ان میں تسامُح نہیں ہوسکتا کیونکہ تب یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہوگا۔

علامہ انور (یتقارب الزمان) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے اس سے مراد ایام میں قلتِ برکت ہے ایک قول ہے کہ زمان سے مراد ساعۃ (یعنی روزِ قیامت) ہے اور تقارُب اس کا دُنُوّ ہے بعض نے کہا مراد (قصر الزمان فی نفسه) ہے تو آج ہماری ساعت ماضی کی نسبت اقصر ہے اسی حساب سے دن، ہفتہ، مہینہ اور سال کا قیاس کرلو، یہ نہ کہا جائے گا کہ آجکل کے دن کی مقدار بھی چوبیس گھنٹے ہے جیسے پہلی تھی تو اگر ہم تقارب کو فی نفسہا قصرِ ایام پر محمول کریں تو لازم ہے کہ ہمارے زمانہ کے ایام مثلاً بیس گھنٹوں کے ہوں اسلیئے کہ ہم کہتے ہیں قصرِ ایام سے مراد قصرِ ساعات بھی ہے اگر چہ یہ کمیت کے اعتبار سے ہو نہ کہ ان کا قصر بمعنی نقصان کے ساتھ، من حیث العدد یہ ساعات جب قصیر ہوئیں تو لامحالہ ایام بھی قصیر ہوئے اسی طرح مہینے اور سال بھی، ہم دراصل اس کا احساس اسلیئے نہیں کر سکتے کیونکہ طول وقصر کی معرفت کی سبیل ساعت تھی جب وہی بعینہا قصیر ہوگئی اپنے اعداد کے بقاء کے باوجود تو حال مشتبہ ہوا اور ماضی کے ایام کا طول زمانہِ حاضر کے قصرِ ایام کے ساتھ ملتبس ہوا، سلطان العقل کے ہاں بھی اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ آج ثابت ہے کہ ہر چیز جس میں اندراس (یعنی مٹنا اور ختم ہونا) ہے ضروری ہے کہ کسی دن اختتام کی طرف متدرج ہو، اسی کے ساتھ جالینوس نے حدوثِ عالم پر استدلال کیا تھا اس نے جب اس میں اماراتِ اندراس دیکھیں تو لامحالہ اس کے حدوث کی رائے اختیار کی جیسا کہ شرح عقائد الجلالی میں ہے، جہاں تک اجرامِ اثیریہ کے دوام اور ان کے عدمِ تغیر کی بابت فلاسفہ کی بات ہے تو یہ حمقِ جلی ہے آج مشاہدات کے ساتھ اس کا خلاف ثابت ہو چکا ہے پھر ارسطو نے آسمانوں کیلیئے کسی مادہ کے وجود سے انکار کیا ہے، یہ اس کی رائے میں فقط صور جسمیہ ہیں اس کے نزدیک مادہ صرف اس میں جس میں استحالہ ہو اور جس میں استحالہ نہیں اس میں مادہ بھی نہیں جب اس نے آسمانوں میں خرق والتئام کے استحالہ کی رائے کو اختیار کیا تو اس میں بھی مادہ نہیں رکھا، صرف ابن سینا اس کا قائل ہے تب حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

- 40 باب کَیۡفَ یَکُونُ الرَّجُلُ فِی أَھۡلِهِ (اہل خانہ کے ساتھ آدمی کا کیا رویہ ہو؟)

باب منون ہے۔

- 6039حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْنَعُ فِي أَهْلِهِ قَالَتْ كَانَ فِي مِهْنَةِ أَهْلِهِ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ .طرفاه 676، - 5363

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت وعائشہؓ سے پوچھا نبی اکرم گھر میں کیا کچھ کرتے تھے؟ کہا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے جب نماز کا وقت ہوتا تو نماز کیلئے کھڑے ہوجاتے۔

اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب صلاۃ الجماعۃ میں گزری ہے۔(مھنۃ) یہ میم کی زیر اور زبر کے ساتھ ہے اصمعی نے زیر کا انکار کیا اور وہاں خدمتِ اہل کے ساتھ اسے مفسر کیا تھا میں نے بیان کیا تھا کہ یہ تفسیر شعبہ سے راوی کا قول ہے اور ایک جماعت نے شعبہ سے اس کے بغیر نقل کیا ہے ابن سعد نے بھی ترجمہِ نبویہ میں وہب بن جریر، عفان اور ابوقطن سے یہ سب شعبہ سے، اس کے بغیر نقل کیا لیکن ان کے ہاں ابونضر عن شعبہ سے روایت کے آخر میں ہے:(یعنی بالمهنة فی خدمة أهله) حضرت عائشہ کی حدیث جسے احمد اور ابن سعد نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا، کے آخر میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا نبی اکرم گھر میں کیا کرتے رہتے تھے؟ کہا کپڑے کو ٹانکا لگاتے، جوتوں کی مرمت کرتے اور وہ سارے کام جو مرد گھروں میں کرتے ہیں، احمد کی عروہ عن عائشہ سے ایک روایت میں ڈول [illegible] کا بھی ذکر ہے ان کی معاویہ بن صالح عن یحیی بن سعید عن عمرو عن عائشہ سے روایت کے الفاظ ہیں:(ما كان إلا بشرا من البشر كان يفلى ثوبه و يحلب شاته و يخدم نفسه) ترمذی نے اسے شمائل میں نقل کیا اور بزار نے بھی، حارثہ بن ابوالرجال عن عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے ابوسعد کے ہاں (ہوسکتا ہے یہ ابن سعد ہو): (كان ألين الناس و أكرم الناس، و كان رجلا من رجالكم إلا أنه كان بَسَّاما)(یعنی آپ سب سے نرم اور سب سے اکرم تھے او آپ تمہارے مردوں میں سے ایک مرد تھے البتہ بہت مسکرانے والے تھے) ابن بطال کہتے ہیں اخلاقِ انبیاء میں سے تواضع ، بُعد عن تنعُّم اور امتہانِ نفس ہے تا کہ ان کے ساتھ اقتداء کی جائے، رفاہیتِ مذمومہ کے وہ اختیار کرنے والے نہ تھے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسکی ذم کی طرف اشارہ کیا گیا:(وَ ذَرْنِیْ وَ الْمُكَذِّبِیْنَ أُولِی النَّعْمَةِ وَ مَهِّلْهُمْ قَلِیْلًا)[المزمل:۱۱]۔

- 41 باب الْمِقَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (ہر دل عزیز ہونا منجانب اللہ ہے)

یعنی اللہ سے اس کی ابتداء، مقۃ کسرِ میم اور قاف مخفف کے ساتھ ہے بمعنی محبت، ومق یمق سے، اصلا یہ ومق ہے اس میں ہاء واو سے عوض ہے جیسے عدۃ / وعد اور زنۃ/ وزن، ترجمہ کے یہ الفاظ حدیثِ باب کے بعض طرق میں مذکور ہیں لیکن وہ بخاری کی شرط پر نہ تھا تو اپنی عادت کے مطابق ترجمہ میں اشارہ کر دیا اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن سعد انصاری عن ابی ظبیہ عن ابی امامہ سے مرفوعا نقل کیا کہ:(المقة من الله و الصيت من السماء فإذا أحبَّ اللهُ عبدا الخ) بزار کی ابووکیع جراح بن ملیح عن اعمش عن ابوصالح عن ابوہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے:(ما مِنْ عَبْدٍ إلا و له صِيْتٌ فى السماء فإنْ كان حسنا وُضع فى

الأرض و إنْ كان سَيِّئا وُضع في الأرض) (یعنی ہر انسان کی آسمان میں شہرت ہے اگر وہ اچھی ہے تو بھی زمین میں پھیلا دی جاتی ہے اور اگر بری ہے تو بھی) صیت صادِ مکسور کے ساتھ، اس کی اصل صوت ہے جیسے ریح روح سے، مراد ذکرِ جمیل ہے کئی دفعہ اسکی ضد کیلئے بھی کہا جاتا ہے لیکن قید کے ساتھ۔

- 6040حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلاَنًا فَأَحِبَّهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلاَنًا فَأَحِبُّوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الأَرْضِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۱۱۷) طرفاه 3209، - 7485

ابو عاصم جو کہ نبیل ہیں، بھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کئی دفعہ بالواسطہ ان سے نقلِ روایات کرتے ہیں اسے بدء الخلق میں ابو عاصم سے معلقاً نقل کیا تھا۔ (عن نافع) یہ مولی ابن عمر ہیں، بزار نے عمرو بن علی فلاس یعنی انہی شیخ بخاری سے اسے نقل کر کے لکھا نافع سے اسے سوائے موسیٰ بن عقبہ کے کسی نے روایت نہیں کیا اور نہ موسی سے سوائے ابن جریج کے کسی نے، بقول ابن حجر حضرت ثوبان نے بھی اسے نبی اکرم سے روایت کیا ہے ان کی روایت احمد نے اور اوسط میں طبرانی نے نقل کی اسی طرح ابو امامہ بھی اس کے راوی ہیں ان کی روایت احمد نے تخریج کی ابو مسلم اور بزار نے بھی نقل کیا۔

(إذا أحب الله العبد) اسکے بعض طرق میں اس محبت کا بیانِ مسبب اور اس سے مراد کا ذکر ہے چنانچہ حدیثِ ثوبان میں ہے: (إن العبد لَيَلْتَمِسُ مرضاةَ الله تعالى فلايزال كذلك حتى يقول يا جبريل إن عبدى فلانا يلتمس أنْ يُرْضِينى ألا و إنَّ رحمتي غلبت عليه) (یعنی بندہ ہمیشہ اللہ کی رضا کا جویا رہتا ہے حتی کہ وہ جبریل سے کہتا ہے اے جبریل میرا فلاں بندہ میری رضا کا متلاشی ہے، خبردار میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے) اسے احمد نے اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا ابو ہریرہ کی الرقاق میں آمدہ حدیث اسکی شاہد ہے اس میں ہے: (و لا يزال عبدى يتقرب إلَيَّ بالنوافل حتى أحبه)۔ (فأحبه) بائے مشدد و مفتوح کے ساتھ، پیش بھی جائز ہے حدیثِ ثوبان میں ہے: (فيقول جبريل رحمة الله على فلان و تقوله حَمَلَةُ العرش) ۔ (في أهل السماء) ثوبان کی روایت میں ہے: (أهل السماوات السبع)۔ (ثم يوضع له القبول الخ) طبرانی نے حدیثِ ثوبان میں یہ زیادت بھی نقل کی: (ثم يهبط إلى الأرض ثم قرأ رسول الله ﷺ: إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدّاً) [مریم: ۹۶] یہ زیادت ترمذی اور ابن ابی حاتم کی سہیل عن ابیہ کے طریق سے اسی روایت کے آخر میں بھی ہے مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا، مسلم نے اس میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و إذا أبغَضَ عبدا دعا جبريل الخ) تو اسے بھی محبت کیلئے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ ذکر کیا، اس کے آخر میں ہے: (ثم يوضع له البغضاء في الأرض) اسی کا نحو احمد کی حدیثِ ابو اسامہ میں ہے طبرانی کی حضرت ثوبان سے روایت میں ہے: (و إن العبد يعمل بسخط الله فيقول الله يا جبريل إن فلانا يَسْتَسْخِطُنِي) تو اسے بھی محبت جیسے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا اس میں

ہے: (فیقول جبریل سخطة الله علی فلان)۔ (یوضع له القبول) یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ)[آل عمران: ۳۷] مطرزی کہتے ہیں قبول مصدر ہے میں نے کوئی دیگر فتح کے ساتھ نہیں سنا، قعنبی کی روایت میں یہ مفسرا مذکور ہے اس میں ہے: (فیوضع له المحبة) قبول کسی شیٔ پہ رضا مندی اور اس کی طرف میلانِ نفس ہے ابن قطاع کہتے ہیں: (قبل الله منك قبولا و الشیء و الهدية أخذ ت) تہذیب میں ہے: (عليه قبول إذا كانت العين تقبله) اسی طرح بادِ صبا کی ایک نوع قبول ہے کیونکہ وہ مستقبلِ دبور (دبور یعنی پچھم کے سامنے سے آنے والی ہوا) ہے، قبول یہ بھی ہے کہ قبول قاف کی زبر کے ساتھ، اس کا غیر نہیں سنا، کہا جاتا ہے: (فلان عليه قبول) جب نفس اسے قبول کرے اسی طرح: (تقبلت الشیء قبولا) اسی قسم کی بات ابن اعرابی نے کہی اور یہ زیادت بھی کہ (قبلته قبولا) فتح اور ضم کے ساتھ، ابن بطال لکھتے ہیں اس زیادت میں قدریہ کا رد ہے جو کہتے ہیں شر فعلِ عبد سے ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی خَلق میں سے نہیں، حدیثِ باب میں قبول سے مراد دلوں کا اسے محبت کے ساتھ قبول کرنا اور ان کا اس کی طرف مائل ہونا اور اظہارِ رضا مندی کرنا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ لوگوں کے دلوں میں کسی کی محبت ہونا اللہ کی محبت کی علامت ہے، اس کی تائید الجنائز میں گزری ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (أنتم شهداء الله فی الأرض) (یعنی: زبانِ خلق کو نقارہ خدا سمجھو)، اللہ کی محبت سے مراد بندے کے لئے اس کا ارادۂ خیر اور اس کے لئے ثواب کا حصول ہے اور ملائکہ کی محبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے استغفار کرتے اور دارین کی اس کے لئے خیر چاہتے ہیں اور ان کے دل اس کی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ وہ اللہ کا مطیع اور اس کا محبّ ہے، بندوں کی اس کے لئے محبت سے مراد اس بارے اعتقادِ خیر اور حسبِ امکان ان کا اس سے دفعِ شر کا ارادہ ہے، کبھی کسی شیٔ کے لئے اللہ کی محبت کا اطلاق اس کے ارادۂ ایجاد اور ارادۂ تکمیل پر ہوتا ہے اس باب میں جو محبت ہے وہ ثانی کی قبیل سے ہے

اہلِ معرفت کے ہاں محبت کی حقیقت ان معلومات میں سے ہے جن کی کوئی تعریف و وصف بیان نہیں کیا جا سکتا ان کی معرفت وہی کرتا ہے جس کے ساتھ وجدان قائم ہوتا ہے جسے (لفظوں میں) تعبیر کرنا ممکن نہیں، محبت تین اقسام پہ ہے: الٰہی، روحانی اور طبیعی، حدیثِ باب ان تینوں اقسام پر مشتمل ہے پس اللہ کی بندے سے محبت حبِ الٰہی ہے، حضرت جبرائیل اور دیگر فرشتوں کی اس سے محبت روحانی جب کہ بندوں کی اس سے محبت طبیعی محبت ہے۔

- 42 باب الْحُبِّ فِي اللَّهِ (اللہ کی وجہ سے محبت کرنا)

- 6041حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَجِدُ أَحَدٌ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ وَحَتَّى أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ وَحَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا .

أطرافه 16، 21، - 6941

ترجمہ: بقول حضرت انسؓ آپ نے فرمایا کوئی ایمان کی حلاوت کو پا نہیں سکتا حتی کہ کسی سے محبت کرے تو فقط اللہ کیلئے اور حتی کہ

اسے اپنا آگ میں پھینکا جانا کفر کی طرف واپسی سے زیادہ پسند ہو بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے نجات دی ہے اور حتی کہ اللہ اور اسکا رسول اسے ہر ماسوا سے زیادہ محبوب ہو۔

یہ کتاب الایمان مین مشروحا گزر چکی ہے اس امر کا بیان بھی کہ ترجمہ کے یہ الفاظ اس حدیث کے شروع کے ہیں جسے ابو داؤد وغیرہ نے حضرت ابوامامہ سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں:(الحبُّ في الله والبغضُ في الله من الإيمان) اس کے متعدد طرق ہیں۔(أن يكون الله و رسوله أحب الخ)کا معنی یہ ہے کہ جو مستکملِ ایمان ہے وہ جانتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کا حق اس کے والدین، اولاد، بیوی اور تمام لوگوں کے حق سے اس پر آکد ہے اس لئے کہ گمراہی سے ہدایت اور آگ سے خلاصی صرف اللہ ہی کے ساتھ اس کے رسول کی سنت کے مطابق چلنے پر منحصر ہے، اس کی محبت کی علامات میں سے قول وفعل کے ساتھ اس کے دین کی نصرت، اس کی شریعت کا دفاع اور اس کے اخلاق کے ساتھ تخلُّق (یعنی آراستہ ہونا) ہے۔

- 43 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

(لوگوں کو نشانہِ استہزاء بنانے والے ظالم ہیں)

ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے دیگر سے آیت ساقط ہے۔

- 6042حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَضْحَكَ الرَّجُلُ مِمَّا يَخْرُجُ مِنَ الأَنْفُسِ وَقَالَ بِمَ يَضْرِبُ أَحَدُكُمُ امْرَأَتَهُ ضَرْبَ الْفَحْلِ ثُمَّ لَعَلَّهُ يُعَانِقُهَا وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَوُهَيْبٌ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامٍ جَلْدَ الْعَبْدِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۷۱۷) .أطرافه 4942، - 5204

یہ تفسیر سورہ(وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاها) میں گزری، وہاں اس کے الفاظ تھے:(ثم وَعَظهم في الضرطة فقال لِمَ يضحك أحدهم مما يخرج منه)۔(لايسخر) یہ تحریت سے نہی ہے جو فعلِ ساخر ہے تو آدمی کو دوسرے سے استہزاء اور اس کی تنقیصِ شان کی غرض سے اسکا مذق اڑانے سے منع کیا جبکہ احتمال ہے کہ وہ نفس الامر میں اس سے بہتر ہو، مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور حدیث کے اثناء مرفوعا روایت کیا: (بحسب امرئٍ مِن الشرِّ أنْ يُحقِّر أخاه المسلم) (یعنی آدمی کے برا ہونے کیلئے یہی کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے)۔(و قال الثوری الخ) مراد یہ کہ ان تینوں حضرات نے ہشام بن عروہ سے اسی اسناد کے ساتھ بیوی کو مارنے سے نہی کے قصہ میں اسے روایت کیا اور ان تینوں نے (جلد العبد) کے الفاظ کے نقل پر جزم کیا ہے جب کہ ابن عیینہ نے اس مقام میں شک کیا تھا کہ آیا (جلد الفحل) کہا تھا یا (جلد العبد) تینوں تعالیق کے موصول ہونے کا بیان گزر چکا ہے ثوری کی روایت بخاری نے کتاب النکاح میں، وہیب کی کتاب التفسیر میں اور ابو معاویہ کی روایت احمد اور اسحاق نے

موصول کی ہے۔

- 6043حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضى الله عنهما قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِمِنًى أَتَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّ هَذَا يَوْمٌ حَرَامٌ أَفَتَدْرُونَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ بَلَدٌ حَرَامٌ أَتَدْرُونَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ شَهْرٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) .أطرافه 1742، 4403، 6166، 6785، 6868، - 7077

آنجناب کے منی میں خطبہ کے بارہ میں ابن عمر کی روایت، اس سے غرض حرمتِ عرض کا بیان ہے، یہ آدمی سے موضعِ مدح و ذم ہے اوراس امر سے اعم ہے کہ اس کے نفس میں ہو یا حسب ونسب میں، ابن قتیبہ کہتے ہیں آدمی کی عرض اس کا بدن اور نفس ہے نہ کہ کچھ اور بقول ابن حجر اس ادعائے حصر کی کوئی دلیل نہیں، اول کے لئے حضرت حسان کا یہ شعر دلیل ہے: (فإنَّ أبي و والدهٗ و عِرْضِي لِعِرْضِ محمدٍ منكم وقاء)(وقاء کی واو پہ زیر و زبر دونوں جائز ہیں) اس کے ساتھ ان کا خطاب (مکہ کے) ان شعراء کی طرف تھا جنہوں نے نبی اکرم کی ہجو کہی تھی ان کی اکثر تہاجی مدحِ آباء اور ان کی ذم کی بابت ہوا کرتی تھیں، حدیث کی مفصل شرح کتاب الحج میں گزری مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (کل المسلم علی المسلم حرامٌ دَمُہٗ و عِرْضُہ و مالُہ)۔

- 44 باب مَا يُنْهَى مِنَ السِّبَابِ وَاللَّعْنِ (گالم گلوچ اور ملعون کہنے سے نہی)

غیر ابو ذر کے اور نسفی کے ہاں (من) کی بجائے (عن) ہے اور یہ اولی ہے اول میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ما یُنھی عنہ) سباب کا بیان پہلی حدیث کی شرح کے ساتھ کتاب الایمان میں گزرا ہے، یہ محتمل ہے کہ تفاعُل سے اپنے ظاہرِ لفظ پر ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ سبّ کے معنی میں ہو یعنی انسان کو کسی عیب کی طرف منسوب کرنا، اول پر دونوں میں سے ابتداء کرنے والے کی بابت حکم یہ ہے کہ وزر اسی پر ہے حتی کہ دوسرا زیادتی کرے جیسا کہ مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ اور ابن حبان کے ہاں عرباض بن ساریہ کی روایتوں میں ہے کہ: (المستبّان شیطانان یتھاتران و یتکاذبان) (یعنی دو باہم گالم گلوچ کرنے والے ایک دوسرے پہ الزام بازی کرنے والے اور جھوٹ باندھنے والے ہیں)۔

- 6044حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ تَابَعَهُ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ .طرفاه 48، - 7076

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس سے لڑنا کفر ہے۔

(تابعه محمد الخ) اسے امام احمد نے محمد بن جعفر غندر سے اسی اسناد کے ساتھ موصول کیا لیکن اس میں کہا: (عن شعبة عن زبير و منصور) لعن کا معنی اللہ کی رحمت سے ابعاد کی دعا دینا۔

- 6045 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلاً بِالْفُسُوقِ وَلاَ يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلاَّ ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ

ترجمہ: ابوذرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو کسی پر فسق یا کفر کا الزام (فتوی) لگاتا ہے تو اگر وہ شخص اسکا اہل نہیں ہوتا تو یہ الزام لگانے والے کی طرف پلٹ آتا ہے۔

حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں ابوذر تک تمام راوی بصری ہیں وہ بھی وہاں آئے تھے۔ (عن أبي ذر) اسماعیلی کی دو طرق کے ساتھ روایت میں انہی شیخ بخاری سے (أن أبا ذر حدثه) ہے۔ (إلا ارتدت الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (إلا حار عليه) دوسری میں یہی الفاظ ہیں، حار کا معنی بھی (رجع) ہے یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس نے کسی کو فاسق یا کافر کہا تو اگر وہ ایسا نہیں (یعنی اللہ کے علم کے مطابق) تو کہنے والا خود اس وصف کا مستحق ہے ہاں اگر ویسا ہی ہے جو اس نے کہا تب اس کا کہا اس کی طرف واپس نہ ہوگا کیونکہ اس نے سچ بات کہی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسا کہنے سے وہ آثم نہ ہوگا بلکہ اس صورت میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر اس کا قصد یہ کہنے کے ساتھ اس کی یا کسی اور کی بھلائی ہے تب جائز ہے لیکن اگر اس کا قصد محض اس کی ایذاء ہے تب نہیں کیونکہ وہ اس کے سترِ عیوب کا مامور ہے اور یہ کہ اسے تعلیم دے اور اچھی نصیحت کرے تو جب یہ رفق کے ساتھ ممکن ہے تو سختی سے (اور گالی کے انداز میں) یہ کہنا جائز نہیں کیونکہ عین ممکن ہے وہ ضد میں آکر اپنے فسق وکفر پر مصر رہے جیسا کہ اکثر لوگوں کی طبع میں انفت وضد ہے، مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و مَنْ دَعا رجلا بالكفر أو قال عدوّ الله و ليس كذلك إلا حار عليه) اسے اپنے غیرِ والد کی طرف ادعاء ونسبت کی ذم والی حدیث کے اثناء ذکر کیا، اس کا اول حصہ مناقبِ قریش میں یہاں کی مذکور سند کے ساتھ گزرا یہ در اصل ایک حدیث ہے بخاری نے اسے دو میں تفریق کر دیا، آگے اسی مفہوم پر مشتمل ابو ہریرہ اور ابن عمر کی روایات آئیں گی

نووی کہتے ہیں اس رجوع کی تاویل میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے کہا اس پر کفر راجع ہوگا اگر وہ مستحل تھا، یہ سیاقِ حدیث سے بعید ہے بعض نے کہا یہ خوارج پر محمول ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی تکفیر کیا کرتے تھے، عیاض نے یہ مالک سے نقل کیا اور یہ ضعیف ہے کیونکہ اکثر کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ خوارج اپنی بدعت کے باوصف کافر قرار نہیں دئے جائیں گے بقول ابن حجر امام مالک کی بات بھی قابلِ توجیہ ہے وہ یہ کہ ان کے بعض نے کثیر صحابہ کرام نبی اکرم نے جن کی بابت جنت و ایمان کی گواہی دی تھی، کو کافر قرار دیا تھا تو انہیں کافر قرار دینا اس لحاظ سے ہے کہ وہ نبی اکرم کی گواہی کی تکذیب کرتے ہیں نہ کہ مجرد ان سے صدورِ تکفیر (اور خارجی ہونے) کی وجہ سے جیسا کہ اس کا ایضاح باب (من أكفر أخاه بغير تاويل) میں آئے گا، تحقیق یہ ہے کہ آنجناب نے یہ مذکورہ بات مسلمانوں کی زجر کے لئے ارشاد فرمائی ہے کہ وہ دیگر مسلمانوں کی بابت ایسی بات کہتے پھریں اور یہ خوارج وغیرہم کے فرقہ کے وجود

سے قبل کا واقعہ ہے، بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس پر اس کے مسلمان بھائی کی نقیصت اور اس کی تکفیر کی معصیت واپس آئے گی، اس میں کوئی حرج نہیں، بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ اندیشہ ہے کہ اسے یہ بات کفر تک لے جائے جیسے کہا گیا ہے جو شخص معاصی میں ڈوبا رہتا ہے اور ان پر اصرار و دوام کا خوگر ہے تو اس کی نسبت سوئے خاتمہ کا اندیشہ ہے، ان سب سے ارجح یہ کہنا ہے کہ جس نے ایسے شخص کے بارہ میں یہ بات کہی جس کا اسلام معروف ہے اور اس بارے کسی قسم کا شبہ لاحق نہیں تو اسے کافر کہنے سے وہ خود کافر ہو جائے گا جیسا کہ آگے اس کی تقریر آتی ہے تو حدیث کا معنی ہے کہ اس کی تکفیر اس کی طرف راجع ہوگی تو راجع تکفیر ہے نہ کہ کفر گویا اس نے اپنے آپ کو کافر کہہ دیا کہ جب اپنے جیسے کو کافر کہا اور مسلمان کو کافر قرار دینے سے گویا وہ دینِ اسلام کے بطلان کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کی تائید اس امر سے ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے: (وجبَ الكفرُ على أحدهما) قرطبی لکھتے ہیں لسانِ شرع پر جہاں بھی کفر کا لفظ آیا ہے وہ ضرورتِ شرعیہ کے ساتھ دینِ اسلام کے کسی حکم کا جحد (یعنی انکار) ہے اور شرع میں کفر بمعنی جحدِ نعمت، منعم کے شکر اور اس کے حق کے قیام کے ترک کے معانی میں بھی مراد ہے جیسا کہ کتاب الایمان کے باب (كفر دون كفر) میں اس کی تقریر گزری حضرت ابو سعید کی حدیث میں ہے: (يَكْفُرْنَ الإحسان و يكفرن العشير)، کہتے ہیں آپ کے قول: (باءَ بها أحدُها) کا مطلب ہے وہ اس کے اثم اور اس کے لازم کے ساتھ راجع ہوا، اصلِ بوء لزوم ہے اسی سے ہے: (أبُوءُ بنعمتك) یعنی میں اپنے اوپر اس کا لزوم کرتا اور اس کا اقرار کرتا ہوں، کہتے ہیں (بھا) میں ضمیر تکفیرہ واحدہ کی طرف راجع ہے اور یہ اقل وہ شئ جس پر لفظِ کافر دال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ کلمہ اس کا مرجع ہو، حاصل یہ کہ مقول لہ اگر شرعی طور پر کافر ہے تو قائل سچا ہے اور اس کے کلمہ کے ساتھ مقول لہ اس کا مصداق بنا اور اگر ایسا نہیں تو قائل کے لئے اس قول کا معرۃ اور اثم واپس ہوگا، انہوں نے (رجع) کی تفسیر کے ضمن میں اسی ایک تاویل پر اقتصار کیا اور بلاشبہ یہ اعدل الاجوبہ ہے، ابوداؤد نے حضرت ابو درداء سے جید سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا کہ بندہ جب کسی شئ پر لعنت کرتا ہے تو وہ آسمان کی طرف اوپر چڑھتی ہے تو آسمان کے دروازے اس پر بند ہوتے ہیں پھر زمین پر اتر کر دائیں بائیں چلتی ہے اگر کوئی مساغ (یعنی راستہ) نہ پائے تو لعنت کئے گئے شخص کی طرف واپس ہو لیتی ہے اگر وہ اس کا اہل ہے وگرنہ لعنت کرنے والے کی طرف واپس آ جاتی ہے (اور وہ خود ہی اس کا مصداق بن جاتا ہے) احمد کے ہاں ابن مسعود سے حسن سند کے ساتھ روایت میں اس کا شاہد ہے اسی طرح ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی روایت بھی البتہ اس میں علتِ ارسال ہے۔

علامہ انور (إلا ارتدت عليه) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ کے غزالی اور حنفیہ کے سرخسی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جس نے اپنے بھائی کو کلمۂ کفر کے ساتھ متہم کیا حقیقۃً وہ خود کافر ہوا، درمختار میں ہے کہ اگر یہ سبًا (یعنی گالم گلوچ کرتے ہوئے) کہے تو موجبِ کفر نہیں ہاں اگر جاداً (یعنی طیش میں) کہا تو وہی جو غزالی اور سرخسی نے کہا، میں کہتا ہوں میرے لئے متبین یہ ہے کہ منہ سے جب کوئی کلمہ نکلتا ہے تو وہ اپنے وقوع کیلئے محل و مقام کا متلاشی رہتا ہے تو یا تو اس کی طرف چلا جاتا ہے جس کیلئے کہا گیا اگر وہ اس کا مستحق ہے اور اگر نہیں تو کہنے والے کی طرف پلٹ آتا ہے، اس کی مثال گیند کی ہے جسے اگر نرم جگہ ماریں تو وہیں ٹھس ہو جاتی ہے لیکن اگر سخت جگہ ماریں تو تمہاری طرف پلٹ آئے گی تو یہی حال اس کلمہ کا ہے، ایسا نہیں جو ہم سمجھتے ہیں کہ منہ سے بات نکلی اور ہوا میں متلاشی ہوگئی تو اگر اپنے قائل کی طرف اس نے رجوع کیا تو ضروری ہے کہ یہ کلمہ اسے ردغة (یعنی کیچڑ) کا وارث کرے میری مراد یہ کہ وہ اس

کے ساتھ متلطخ ہو جیسے دیوار طینہ (یعنی مٹی کے لیپ) سے ہوتی ہے تو یہ لطخہ مدِ مستقل ہے عقلِ سلیم جس کا اقرار کرتی ہے اگر چہ فقہاء نے اس کا اخذ نہیں کیا کیونکہ یہ ان کے موضوع کے مناسب نہیں، بالجملہ کلمہ کا اس کی طرف ارتداد اگر چہ لطخہ کا باعث ہے اور ردغہ اس کلمہ کے آثار میں سے ہے مگر یہ اس کے صاحب پر حملِ کفر کا مصحح نہیں، یہ کفر سے کمتر ایک مرتبہ ہے میرا ذہن اس کی طرف ایک اور حدیث کے سبب منتقل ہوا ہے اور وہ نبی اکرم کا کسی پر لعنت بھیجنے والے کی بابت فرمان کہ اس کی بھیجی ہوئی لعنت ارض وسماء کے مابین محل و مقام کی ملتمس رہتی ہے اگر پالے تو اس پر واقع ہو جاتی ہے وگرنہ اپنے قائل کی طرف پلٹ آتی ہے، اوکما قال! میں کہتا ہوں یہ لطخہ تفضیح و تقبیح سے زائد نہیں، یہ اس کے ملعون ہونے کا موجب نہیں، مسلم ۲/۳۲۳ میں ہے کہ نبی اکرم صحابہ کے ہمراہ ایک سفر میں تھے کہ ایک شخص نے اپنے اونٹ کو ملعون کہا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ اسے ایسے ہی چھوڑ دیا جائے اور اس پر سوار نہ ہوا جائے حالانکہ یہ ایک طرح کی تسییب (یعنی سائبہ بنالینا) تھا اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں لیکن یہ حکم دیا کیونکہ اب لعنت اس کے ساتھ متلطخ ہو چکی تھی جیسے دیوار کے ساتھ طینہ تو اس اسے قبح کا وارث بنا دیا اور سوار ہونے کی صالحیت سے اسے نکال دیا گویا آپ نے خبر دی کہ ملعون کیلئے روا نہیں کہ مسلمان کی سواری بنے تو صرف قبح کی طرف توجہ دلائی نہ کہ یہ وہ (حقیقۃً) ملعون ہو گیا تھا، بالجملہ فقہاء کے احکام ظاہر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جن کا تعلق نظرِ معنوی کے ساتھ ہو وہ کم ہی ان بارے بحث کرتے ہیں تو جب اس لطخہ نے اپنے صاحب میں ظاہراً کوئی اثر نہیں چھوڑا تو انہوں نے اس کا ذکر بھی ترک کیا تو ان کا ترک اس کی نفی کی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے کہ یہ ان کا موضوع نہیں۔

- 6046حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاحِشًا وَلاَ لَعَّانًا وَلاَ سَبَّابًا كَانَ يَقُولُ عِنْدَ الْمَعْتَبَةِ مَا لَهُ تَرِبَ جَبِينُهُ

.(اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6031

باب (حسن الخلق) میں اس کی شرح گزری۔

- 6047حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى مِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلاَمِ فَهُوَ كَمَا قَالَ وَلَيْسَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَذْرٌ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَعَنَ مُؤْمِنًا فَهُوَ كَقَتْلِهِ وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

.أطرافه 1363، 4171، 4843، 6105، - 6652

ترجمہ: فرمایا جس نے اسلام کے سوا کسی اور دین وملت کی قسم کھائی تو وہ ایسے ہی ہوا جو اس نے کہا اور ابن آدم پر اس نذر کا ایفاء لازم نہیں جس کا وہ مالک نہیں اور جس نے کسی شیٔ کے ساتھ خودکشی کی وہ روزِ قیامت اسی کے ساتھ عذاب دیا جائے گا اور جس نے کسی مومن پر لعنت کی تو یہ اسے قتل کرنے کی مثل ہے اور جس نے کسی مومن پہ کفر کا فتوی لگایا تو یہ اسے قتل کر دینے کی مانند

ہے۔

یہ پانچ احکام پر مشتمل ہے آگے باب (من أكفر أخاه) میں بتمامہ ماسوائے ایک خصلت کے آئے گی اسی طرح الایمان و النذور میں بھی ذکر ہوگی وہیں اس کی شرح ہوگی۔

- 6048حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ صُرَدٍ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلاَنِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَغَضِبَ أَحَدُهُمَا فَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى انْتَفَخَ وَجْهُهُ وَتَغَيَّرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ الَّذِي يَجِدُ فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَأَخْبَرَهُ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَقَالَ أَتُرَى بِي بَأْسٌ أَمَجْنُونٌ أَنَا اذْهَبْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۷۵۳) .طرفاه 3282، - 6115

راویٔ حدیث سلیمان بن صرد بن جون بن ابی الجون خزاعی ہیں مشہور صحابی تھے کہا جاتا ہے ان کا نام یسار تھا نبی پاک نے تبدیل کر دیا، ابوالمطرف کنیت تھی ۶۵ھ میں ترانوے برس کی عمر میں (عبید اللہ بن زیاد کے زیرِ قیادت شامی لشکر کے خلاف لڑتے ہوئے) قتل ہوئے (دراصل انہیں سخت رنج تھا کہ امام حسین کی کوئی مدد نہ کر سکے تو اسی پچھتاوے کی آگ کو ختم کرنے کیلئے محبانِ حسین کو جمع کرنا شروع کیا اور ایک لشکر ترتیب دے کر شام کا رخ کیا عین الوردہ مقام پہ ابن زیاد کے لشکر سے مقابلہ ہوا اور یہ شکست کھا کر شہید ہوئے امام حسین کا بدلہ مختار ثقفی نے لیا تھا جب ابن زیاد کو شکست دے کر اس کا سر عین اسی جگہ لا کر جامع مسجد کوفہ میں رکھا جہاں اس نے حضرت حسین کا سر مبارک رکھا تھا)۔(استب رجلان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، صفۃ ابلیس میں ایک اور طرق کے ساتھ اعمش سے اسی سند کے ساتھ گزرا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ بیٹھا تھا:(و رجلان یستبان) ۔(حتی انتفخ الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اس کا چہرہ سرخ ہوگیا اور رگیں پھول گئیں مسلم کی روایت میں ہے کہ آنکھیں سرخ ہوئیں احمد اور اصحابِ سنن کی معاذ بن جبل سے روایت میں ہے:(حتی أنه لَيُخَيَّلُ إليه أن أنفه ليتمزع من الغضب) (یعنی حتی کہ خیال ہوا کہ غصہ کی وجہ سے اس کا ناک پھٹ جائے گا)۔ (لأعلم کلمة الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اگر کہے:(أعوذ بالله من الشیطان) مسلم کی روایت میں (الرجیم) بھی ہے حدیثِ معاذ میں بھی اس کا مثل ہے، اس کے الفاظ ہیں:(إنی لأعلم کلمة لو یقولها هذا الغضبان لَذَهَبَ عنه الغضب : اللهم إني أعُوذُ بك من الشیطان الرجیم)۔ (فانطلق الخ) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرم کی بات سننے والوں میں سے ایک شخص اس کی طرف اٹھا، سابقہ روایت میں تھا: (فقالوا له) تو اس روایت سے علم ہوا کہ کسی ایک نے یہ بات کہی تھی، یہ حضرت معاذ بن جبل تھے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں تبیین ہے، حدیث میں مذکور نہیں کہ آپ نے انہیں حکم دیا تھا کہ اس سے یہ بات کہہ دیں لیکن مسلمانوں کی خیر خواہی کے عمومی حکم سے انہوں نے یہ مستفاد کیا تھا۔(أ تری بی بأس) تائے مضموم کے ساتھ بمعنی (تظن) اکثر کے ہاں یہاں (بأس) رفع کے ساتھ ہے بعض میں نصب کے ساتھ ہے اور یہی اوجہ ہے۔

(اذهب) یہ اس شخص کو خطاب تھا جو اس آدمی کی طرف اٹھا اور اسے تعوذ کا کہا تھا یعنی تم اپنے کام سے شغل رکھو عین ممکن

ہے وہ شخص کافر یا منافق ہو یا اس پر ایسا غضب غالب ہوا کہ حدِ اعتدال سے اسے نکال دیا اس طور کہ ناصح کو جھڑک دیا اور اس کی خیر خواہانہ بات پر مطلق توجہ نہ دی، بعض کہتے ہیں وہ جفاۃِ اعراب (یعنی اجڈ جانگلیوں) میں سے تھا اور اس کا گمان تھا کہ شیطان سے وہی طالبِ تعوذ ہوتا ہے جسے جنون لاحق ہو اور نہ جانا کہ غضب شیطان کے شرکی ایک نوع ہے اسی وجہ سے طیش میں انسان کپڑے پھاڑتا، برتن توڑتا اور بال نوچتا ہے اور دیگر کئی افعال جو اسے حدِ اعتدال سے خارج کر دیتے ہیں ابوداؤد نے حضرت عطیہ سعدی سے روایت کیا کہ غضب شیطان سے ہے۔

6049 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ حَدَّثَنِي عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُخْبِرَ النَّاسَ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ فَتَلاَحَى رَجُلاَنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَرَجْتُ لأُخْبِرَكُمْ فَتَلاَحَى فُلاَنٌ وَفُلاَنٌ وَإِنَّهَا رُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ فَالْتَمِسُوهَا فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۳۸) طرفاه 49، - 2023

یہ اواخر الصیام میں مشروحا گزری ہے یہاں اس میں مذکور (فتلاحی) کے سبب نقل کیا ہے، تلاحی تجادل اور تنازع کو کہتے ہیں جو اکثر گالم گلوچ کا سبب بنتا ہے، پہلے گزرا کہ یہ دو اشخاص کعب بن مالک اور عبداللہ بن ابی حدرد تھے۔

6050 - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنِ الْمَعْرُورِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ رَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدًا وَعَلَى غُلاَمِهِ بُرْدًا فَقُلْتُ لَوْ أَخَذْتَ هَذَا فَلَبِسْتَهُ كَانَتْ حُلَّةً وَأَعْطَيْتَهُ ثَوْبًا آخَرَ فَقَالَ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ كَلاَمٌ وَكَانَتْ أُمُّهُ أَعْجَمِيَّةً فَنِلْتُ مِنْهَا فَذَكَرَنِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِي أَسَابَبْتَ فُلاَنًا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَفَنِلْتَ مِنْ أُمِّهِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ قُلْتُ عَلَى حِينِ سَاعَتِي هَذِهِ مِنْ كِبَرِ السِّنِّ قَالَ نَعَمْ هُمْ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ أَخَاهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلاَ يُكَلِّفُهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ عَلَيْهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۷۳۳) طرفاه 30، - 2545

کتاب الایمان میں اس کی شرح گزری، شخصِ مذکور حضرت بلال تھے ان کی والدہ کا نام حمامہ تھا۔ (إنك امرؤٌ فيك جاهلية) تنوین برائے تقلیل ہے، جاہلیت یعنی قبل از اسلام کی حالت، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں اس سے مراد جہل ہو۔ (هم إخوانكم) یعنی عبید یا خدام تاکہ ایسے خدام بھی اس میں داخل ہوں جو حالتِ غلامی میں نہیں، اس کا قرینہ آپ کا قول: (تحت أيديكم) ہے، اس سے ذمِ سب ولعن میں مبالغہ ماخوذ ہے کیونکہ اس میں مسلمان کا احتقار ہے، شرع اکثر احکام میں مسلمانوں کے باہمی تسویہ کا حکم دیتی ہے اور یہ کہ ان کے درمیان حقیقی تفاضل صرف تقویٰ کے ساتھ ہے تو کسی اعلیٰ خاندان والے کو اس کی خاندانی وجاہت فائدہ نہ دے گی اگر وہ اہلِ تقویٰ میں سے نہیں جبکہ اسی تقویٰ کی بدولت خاندانی لحاظ سے وضیع شخص بھی اونچے مرتبہ والا ہوسکتا ہے جیسا

کہ اللہ تعالی نے فرمایا:(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[الحجرات: ۱۳]

45 - باب مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ

(تعارف کیلئے لوگوں کی طول اور کوتاہ قامتی جیسی صفات کا ذکر کرنے کا جواز)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ وَمَا لاَ يُرَادُ بِهِ شَيْنُ الرَّجُلِ (نبی پاک نے ایک موقع پہ کہا تھا یہ ذوالیدین کیا کہہ رہا ہے، جب مراد کسی کی تحقیر کرنا نہ ہو)

یہ ترجمہ القاب رکھ دینے کے حکم بارے قائم کیا ہے اور اس امر بارے جو آدمی کو اچھا نہیں لگتا کہ اس میں موجود وصف کے ساتھ موصوف ذکر کیا جائے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لقب ایسا ہو کہ ملقب کو اچھا لگے اور شرع کی منع کردہ اطراء بھی اس میں نہیں تب جائز یا مستحب ہے اور اگر اس قسم کا ہے کہ اسے وہ اچھا نہیں لگتا تب حرام یا مکروہ ہے الا یہ کہ اس کے تعارف کا وہی متعین طریق ہو بایں طور کہ اس کے ساتھ مشہور ہے اور دوسروں سے اس کے ذکر کے ساتھ ہی متمیز ہوتا ہے، اسی لئے رواۃِ حدیث نے اعمش ،اعرج، عارم اور غندر جیسے القاب استعمال کئے ہیں اس سب میں اصل وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو ذوالیدین کے لقب سے پکارا۔

(و قال النبی ﷺ ما یقول ذو الیدین الخ) اسے کتاب الصلاۃ کے باب (تشبیک الأصابع) میں موصول کیا ہے البتہ یہ الفاظ ذکر کئے تھے: (أ كَمَا يقول ذو اليدين ؟) اسے مسلم نے ایوب عن ابن سیرین کے طریق سے (ما یقول ذو الیدین) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، یہ اس تعلیقِ مذکور کے مطابق ہے بخاری نے القاب کے ساتھ پکارنے کے ضمن میں جو تفصیل ذکر کی ہے جمہور کا یہی موقف ہے بعض حضرات نے شاذ طور پر متشددانہ رائے اختیار کی چنانچہ حسن بصری سے منقول ہے کہ کہا کرتے تھے مجھے ڈر ہے ہمارا حمید الطویل (ایک محدث کا نام) کہنا کہیں غیبت نہ ہو؟ گویا بخاری نے یہی پیش نظر رکھا جب ذی الیدین کا قصہ ذکر کیا کیونکہ ان کے بارہ میں مذکور ہے کہ ان کے ہاتھوں میں طول تھا بقول ابن منیر بخاری نے اشارہ کیا ہے کہ اگر اس قسم کا ذکر بیان وتمیز کیلئے ہو تب جائز ہے لیکن اگر برائے تنقیص ہے تو جائز نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ان کے پاس آنے والی ایک خاتون کی بابت مذکور ہے کہ انہوں نے اشارہ سے جب ذکر کیا کہ وہ کوتاہ قد تھی تو نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم نے غیبت کی ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بیاناً یہ نہ کہا تھا بلکہ ان کی صفت کی تھی تو یہ غیبت ہی کے مانند تھا، اس حدیث کو ابن ابی الدنیا نے کتاب الغیبۃ اور ابن مردویہ نے التفسیر میں تخریج کیا ہے۔

6051 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدَّمِ الْمَسْجِدِ وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا وَفِي الْقَوْمِ يَوْمَئِذٍ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلاَةُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُوهُ ذَا الْيَدَيْنِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَنَسِيتَ

أَمْ قَصُرَتْ فَقَالَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرْ قَالُوا بَلْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ صَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ثُمَّ وَضَعَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۳۱) .أطرافه 482، 714، 715، 1227، 1228، 1229، - 7250

46 - باب الْغِيبَةِ (غیبت)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾

(اللہ کا فرمان: اور نہ تمہارا بعض بعض کی غیبت کرے کیا تم میں سے کوئی پسند کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟ تمہیں یہ ناپسند ہے اور اللہ سے ڈرو بے شک اللہ نہایت توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے)

آیت کے ذکر پر اکتفاء کیا جو غیبت سے نہی کی تعریف میں مصرح ہے، حکم ذکر نہیں کیا جیسے دو ابواب کے بعد نمیمہ کا حکم ذکر کیا ہے جہاں جزم کیا کہ یہ کبائر سے ہے! غیبت کی تعریف اور اس کے حکم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے جہاں تک اس کی تعریف ہے تو راغب کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ انسان کسی کا عیب ذکر کرے اور اس ذکر کی اسے کوئی ضرورت بھی نہ ہو (یعنی ایسے بلا مقصد لوگوں پر تبصرے کرنا جیسے ہماری عادت ہے) غزالی کہتے ہیں غیبت کی تعریف یہ ہے کہ تم اس انداز میں اپنے بھائی کا تذکرہ کرو کہ اگر اسے وہ تذکرہ پہنچے تو اسے برا لگے، ابن اثیر نہایہ میں اس کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ تم کسی کی غیر موجودی میں برائی کے ساتھ اس کا ذکر کرو اگرچہ وہ بات اس میں موجود ہو، نووی اذکار میں غزالی کی تبع میں لکھتے ہیں کسی کا ایسا ذکر جسے وہ برا سمجھے چاہے وہ اس کے بدن، دین، دنیا، خُلق، خَلق، مال، والد، اولاد، بیوی، خادم، لباس، حرکات وسکنات، طلاقت (یعنی خندہ پیشانی والا ہونا) یبوست (یعنی تیوریاں چڑھائے رکھنا) وغیرہ سے متعلق ہو پھر چاہے لفظ کے ساتھ ذکر کرے یا اشارہ ورمز کے ساتھ! نووی لکھتے ہیں اس ضمن میں کثیر فقہاء (و شارحین) نے اپنی تصانیف میں تعریض کا استعمال کیا ہے مثلاً ان کا قول: بعض علم کے مدعی کہتے ہیں یا بزعم خود بعض مصلحین نے کہا وغیرہ الفاظ جن سے سامع ان کی مراد سمجھ لیتا ہے، اسی سے اس کے ذکر کے وقت کہنا: (الله يعافينا الله يتوب علينا) (اللہ ہمیں معاف رکھے یا ہمیں عافیت دے، یا مثلاً (أعوذ بالله يا استغفر الله پڑھنا) تو یہ سب غیبت کے زمرہ میں آتا ہے، ان قائلین کا تمسک جو اس میں آدمی کی (جس کی بابت کوئی تبصرہ کرے) غیر موجودی کی شرط نہیں لگاتے اس مشہور حدیث سے ہے جسے مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جس میں ہے کہ نبی کریم نے پوچھا جانتے ہو غیبت کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: (الله و رسوله أعلم)، فرمایا تمہارا اپنے بھائی کا ایسا ذکر جو اسے برا لگے، کسی نے کہا اگر وہ بات اس میں موجود ہو؟ فرمایا اگر موجود ہے تو غیبت ہے وگرنہ تو تم نے بہتان لگایا مالک کے ہاں عبدالمطلب بن عبداللہ سے اس کے لئے ایک مرسل شاہد بھی ہے تو اسے آدمی کی غیر موجودی کے ساتھ مقید نہیں کیا جس سے دلالت ملی اس بابت کوئی فرق نہیں کہ اس کے سامنے کوئی ناگوار بات کہے یا اسکی غیر موجودی میں، ارجح اس کا اس کی غیر موجودی کے ساتھ اختصاص ہے، اس لفظ کے اشتقاق کی مراعات کرتے ہوئے اہلِ لغت نے اسی پر جزم کیا بقول ابن تین

غیبت آدمی کا اسکی غیر موجودی میں ناگوار ذکر ہے، زمخشری اور ابونصر قشیری نے بھی تفسیر میں اور ابن خمیس نے غیبت کے موضوع پر اپنے ایک رسالہ میں یہ قید ذکر کی ہے اسی طرح منذری اور کئی دیگر علماء نے اور آخر میں کرمانی نے بھی جو کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ آدمی کے پیچھے اس کا اس انداز میں ذکر کہ وہ اگر سن لے تو اسے برا لگے اور یہ سچ بات ہو، کہتے ہیں کنایہ اور اشارہ کا بھی۔ نیت اگر یہی تھی، یہی حکم ہے، ان میں سے جنہوں نے مطلقا بات کی وہ مقید پر ہی محمول ہے سلیم بن جابر کی حدیث میں واقع ہے (آگے فتح میں خالی جگہ ہے) ہاں بِمَا ذکر مواجہت (یعنی کسی کے رو برو بات کہنا) حرام ہے کیونکہ یہ سب دشتم میں داخل ہوگا

جہاں تک اس کے حکم کا تعلق ہے تو نووی اذکار میں لکھتے ہیں غیبت اور چغلی بالا جماع حرام ہیں ادلہ اس پر کثیر ہیں الروضہ میں رافعی کی تبع میں لکھا کہ یہ صغائر میں سے ہے ایک جماعت نے اس پر ان کا تعاقب کیا ہے، ابوعبداللہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اس کے گناہِ کبیرہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ کبیرہ گناہوں کی تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ اس پر شدید وعید وارد ہے، اذرعی لکھتے ہیں میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس کے صغیرہ ہونے کی صراحت کی ہو سوائے صاحب العدۃ کے اور غزالی کے! بعض نے تصریح کی کہ یہ کبائر میں سے ہے، اگر اجماع ثابت نہیں تو لا اقل من التفصیل (یعنی اس ضمن میں درج ذیل تفصیل کم از کم ضرور ملحوظ ہے) تو جس نے اللہ کے کسی ولی کی یا عالم کی غیبت کی وہ اس شخص کی مانند نہ ہوگا جس نے کسی عامی مجہول الحال کی مثلا غیبت کی، علماء نے کہا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ کسی کا ایسا ذکر جو اسے برا اور ناگوار لگے اور یہ جس بارے کہا جا رہا ہے اس کے حال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے کبھی کسی کی تأذی نہایت شدید ہوگی جبکہ مسلمان کو ایذا دینا حرام ہے، نووی نے تحریم غیبت بارے احادیث کے ضمن میں حضرت انس کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ آپ نے فرمایا جب میری معراج ہوئی تو میرا گزر ایسے لوگوں سے ہوا جن کے ناخن تانبے کے تھے اور وہ ان کے ساتھ اپنے چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے میں نے کہا اے جبریل یہ کون لوگ ہیں؟ کہا یہ وہ جو لوگوں کے گوشت کھاتے اور ان کی اعراض (یعنی عزت وحرمت) بارے اظہارِ خیال کرتے رہتے تھے اسے ابوداؤد نے نقل کیا احمد کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کے لئے شاہد بھی ہے، اسی طرح سعید بن زید کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (إن مِنْ أربي الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق) (یعنی کسی مسلمان کی حرمت بارے ناحق زبان دراز کرنا سب سے بڑی زیادتی ہے) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا، بزار اور ابن ابی الدنیا کے ہاں حدیثِ ابوہریرہ سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اور ابویعلی کے ہاں حدیثِ عائشہ سے بھی، اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے مروی ایک مرفوع حدیث میں ہے جس نے دنیا میں اپنے بھائی کا گوشت کھایا روزِ قیامت اسے اس کے قریب کیا جائے گا اور کہا جائے گا اسے اب مردہ حالت میں بھی کھاؤ جیسے زندہ کھایا تھا: (فيأكله و يكلح و يصيح) (تو اسے کھائے گا اور چیں بجبیں ہوگا اور چیخے گا) اسکی سند حسن ہے الادب المفرد میں ابن مسعود سے روایت میں آپ کا فرمان ہے کہ کسی نے مومن کی غیبت سے بدتر لقمہ نہیں کھایا اس میں اور ابن حبان کے ہاں جسے انہوں نے صحیح قرار دیا حضرت ماعز کے زنا کے قصہ جب انہیں رجم کیا گیا، بارے حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنے ساتھی سے کہا اسے دیکھو اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہوئی تھی مگر اسے صبر نہ ہوا اور اب کتے کی طرح رجم کیا جا رہا ہے تو نبی اکرم نے ان سے ایک مردہ گدھے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا اس کا گوشت کھاؤ، تم نے جو اس آدمی (یعنی ماعز) کی بابت تبصرہ کیا ہے وہ اس مردار کا گوشت کھانے سے اشد نہیں ہے احمد نے اور بخاری

نے الادب المفرد میں بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ ایک بد بودار ہوا اٹھی آپ نے فرمایا یہ ان لوگوں کی بو ہے جو اہلِ ایمان کی غیبت کیا کرتے تھے، احادیث میں موجود یہ وعید دال ہے کہ غیبت کرنا گناہِ کبیرہ ہے لیکن بعض روایات میں (بغير حق) کے ساتھ اسے مقید ذکر کیا ہے جس سے کبھی (الغيبة بحق)(اس وعید سے) خارج ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی تعریف میں متقرر رہا کہ کسی کی اس صفت کا ذکر جو اس میں ہے۔

- 6052حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا هَذَا فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِعَسِيبٍ رَطْبٍ فَشَقَّهُ بِاثْنَيْنِ فَغَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۹) أطرافه 216، 218، 1361، 1378، - 6055.

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے اس میں غیبت کا ذکر نہیں بلکہ چغلی کا ہے ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ غیبت اور ذکر نمیمہ پر قائم کیا کیونکہ دونوں کے مابین جامع اس امر کا کسی کی غیر موجودی میں ذکر جسے مقول فیہ شخص برا سمجھے، کرمانی کہتے ہیں غیبت نمیمہ کی ایک نوع ہے کیونکہ اگر منقول عنہ یہ بات جو اس کی بابت نقل کی جارہی ہے سن لے تو اسے دکھ ہو، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں غیبت کبھی نمیمہ کی بعض صورتوں میں بھی پائی جاتی ہے مثلاً کسی کی غیر موجودی میں اسے ناگوار لگنے والا تذکرہ فساد پھیلانے کے قصد سے کرنا تو محتمل ہے کہ اس شخص کا قصہ جسے اسکی قبر میں عذاب دیا جارہا تھا بھی اسی طرح کا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کر رہے ہوں جس میں صریحاً غیبت کا لفظ وارد ہے چنانچہ بخاری کی الادب المفرد میں حضرت جابر سے اسی روایت میں ہے کہ ہم نبی پاک کے ساتھ تھے آپ دو قبروں پر آئے آگے حدیثِ باب کی مانند ذکر کیا اس میں ہے:(أما أحدهما فكان يغتاب الناس) احمد اور طبرانی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت ابوبکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم دو قبروں سے گزرے تو فرمایا انہیں عذاب ہو رہا ہے اور (و ما يُعَذَّبان فی كبير) پھر آپ روئے اس میں ہے کہ بتلایا: (و ما يعذبان إلا فى الغيبة و البول) احمد اور طبرانی ہی کی یعلی بن شبابہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ایک قبر سے گزرے جس میں مدفون شخص کو عذاب ہو رہا تھا، فرمایا یہ لوگوں کے گوشت کھایا کرتا تھا پھر آپ نے ایک تازہ شاخ منگوائی، اس کے رواۃ ثقہ ہیں، ابوداؤد طیالسی کی ابن عباس سے جید سند کے ساتھ روایت بھی یہی ہے اسے طبرانی نے بھی نقل کیا تفسیر ابوجعفر طبری میں ابوامامہ سے اس کا شاہد بھی ہے، لوگوں کا گوشت کھانا نمیمہ اور غیبت دونوں پر صادق آتا ہے بظاہر ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے تعدد بھی محتمل ہے کتاب الطہارہ میں اس کا واضح بیان گزرا۔

علامہ انور باب (الغيبة) کے تحت لکھتے ہیں مختصر ترین کلمات میں فخامتِ معنی کے ساتھ اس کی تعریف وہ جو ترمذی ۲/ ۱۵ میں ہے کہ یہ (ذِكْرُكَ أخاك بما يَكْرَه) ہے، شامی نے اس ضمن میں مستثنیات کا ذکر کیا ہے میرے نزدیک ان کا ملخص ایک ہی جملہ میں یوں ہے کہ غیبت جو تبرید صدر (یعنی سینہ ٹھنڈا کرنے) کیلئے، تلذذ کے لئے اور بطور شغل کے ہو، ایسی باتیں جو حوادثِ زمانہ اور

اس کے واقعات ومصائب کے ضمن میں ہوں اور اس اثناء شخصیات کا بھی ذکر ہو جائے وہ اس غیبتِ محذورہ میں شامل نہیں اسی لئے امام بخاری نے اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے:(باب ما یجوز من اغتیاب أهل الفساد والریب) ایک شعر ہے:(شرُّ الوریٰ بمساوی مشتغل مثل الذباب یُراعِی موضع العلل) (یعنی وہ شخص نہایت برا ہے جو لوگوں کی کمزوریوں کی طلب میں لگا رہتا ہے اس مکھی کی مانند جو ہمیشہ گندگی کی جگہ کی تلاش میں رہتی ہے)، (و أما هذا فكان يمشى بالنميمة) کے تحت کہتے ہیں حدیثِ نمیمہ لائے حالانکہ ترجمہ غیبت کے بارہ میں ہے کیونکہ دونوں متقارب ہیں پھر اس کے بعض طرق میں غیبت کا لفظ مذکور بھی ہے، (ثم دعا بعسیب رطب فشقه اثنین) کی بابت لکھتے ہیں بعض روایات میں ہے کہ دو عسیب طلب کئے میں کہتا ہوں ادخَل فی اِعجاز (یعنی معجزہ کی رو سے انسب) ان کا شق کرنا پھر گاڑنا ہے۔

- 47 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الأَنْصَارِ (سب سے بہتر انصاری گھرانہ)

- 6053حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي أُسَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الأَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۰۵) .أطرافه 3789، 3790، - 3807

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابو اسید ساعدی کی حدیث کا اول حصہ ہے یہ پوری کتاب المناقب میں گزری، اس ترجمہ کے تحت اس کا ایراد باعثِ اشکال ہے کیونکہ اس کا اصلاً ہی غیبت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں الا یہ کہ اس کا اخذ اس امر سے کیا جائے کہ مفضل علیہم کو یہ بات اچھی نہ لگی تھی تو اسے آپ کے قول:(ذكرك أخاك بما يكره) کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے اور محلِ زجر تب ہو اگر اس پر کوئی حکمِ شرعی مرتب نہ ہو، ایسے امور جن پر کوئی شرعی حکم مرتب ہوتا ہے وہ غیبت میں شمار نہ ہوں گے چاہے محدَّث عنہ کو یہ برا ہی لگے (جیسے حدیثِ باب میں ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ نے یہ سن کر کچھ اظہارِ تحفظ کیا تھا) اس میں یہ امر بھی داخل ہے کہ خیر خواہی اور وعظ کے قصد سے کسی ایسے شخص کی کوئی غلطی یا عیب بیان کیا جائے جس کی بابت اندیشہ ہے کہ عام لوگ اس کی پیروی کریں گے یا اس کے ساتھ کسی معاملہ میں دھوکہ کا شکار ہوں گے تو ایسے امر کا ذکر و بیان غیبتِ محرمہ میں شمار نہ ہوگا، آگے اس کا مزید بیان ہوگا اسی طرف آمدہ ترجمہ اشارت کناں ہے، ابن تین کہتے ہیں حدیثِ ابو اسید میں لوگوں کے درمیان مفاضلہ ذکر کرنے کے جواز کی دلیل ہے ایسے شخص کیلئے جو ان کے احوال سے عالم ہوتا کہ اہلِ فضل کا فضل اور ان سے کمتر حضرات کا رتبہ عیاں ہو تو یہ در اصل آپ کے فرمان: (أَنْزِلُوا الناسَ مَنَازِلَهم) (یعنی لوگوں سے ان کے حسب مراتب سلوک کرو) کا امتثال ہے، غیبت نہیں۔

- 48 باب مَا يَجُوزُ مِنِ اغْتِيَابِ أَهْلِ الْفَسَادِ وَالرِّيَبِ

(اہلِ فساد و شر کی بابت آگاہی دینا غیبت نہیں)

- 6054حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ عُرْوَةَ بْنَ

الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ ائْذَنُوا لَهُ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ أَوِ ابْنُ الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتَ الَّذِي قُلْتَ ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ الْكَلَامَ قَالَ أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ

(اس کا سابقہ نمبر) طرفاه 6032، - 6131

اسی کے باب (لم یکن النبی ﷺ فاحشا) میں اس کی شرح گزری ہے، کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات دراصل نصیحت کے قبیل سے تھی تا کہ سامع کی تحذیر ہو، مقول فیہ کے سامنے یہ بات اپنے حسنِ خلق کی وجہ سے نہیں کی اگر اس کے ساتھ مقول فیہ کی مواجہت کرتے تو اچھا تھا مگر بغیر مواجہت کے ہی مقصد حاصل ہوا، جواباً کہا گیا کہ مراد یہ ہے کہ صورتِ غیبت اس میں موجود تھی اگر چہ شرعی لحاظ سے مذموم غیبت کو یہ متناول نہیں، اس کی غایت یہ ہے کہ غیبت کی مذکورہ بالا تعریف لغوی ہے تو اس ماذکر کا اس سے استثناء اس کی شرعی تعریف ہوا، حدیث میں آپ کا قول :(إن شر الناس الخ) کلامِ مستأنف ہے یہ بات اسکے سامنے کہنے کے ترک کی تعلیل بیان کرنے کی مانند ہے، اس سے استنباط کیا جائے گا کہ مجاہر بالفسق والشر کی بابت اس کی غیر موجودی میں اس کی صفت کا ذکر غیبتِ مذمومہ میں سے نہ ہوگا، علماء کہتے ہیں شرعی طور سے ہر غرضِ صحیح میں غیبت کرنا مباح ہے بایں طور کہ اس کے ساتھ اس تک وصول کا طریق متعین ہو مثلاً ظلم وزیادتی، تغییرِ منکر پر استعانت، استفتاء، محاکمہ (یعنی قاضی کے پاس تصفیہ کیلئے شکایت دائر کرنا) اور شر سے تحذیر، اسی میں رواۃِ احادیث کی جرح وتعدیل بھی شامل ہے اسی طرح امراء کو ان کے ماتحت افراد کی سیرت وتعامل کے بارہ میں آگاہ کرنا اسی طرح نکاح و تجارت میں اگر کسی سے مشورہ لیا جائے تو وہ بھی اپنے علم کے مطابق صاف صاف بات کہہ سکتا ہے اسی طرح کوئی اگر کسی عالم وفقیہہ کو دیکھے کہ کسی فاسق ومبتدع کے پاس جاتا ہے تو اس کے بارہ میں آگاہ کر دے تا کہ اس کے دین وعلم کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے علانیہ فسق، ظلم یا بدعت کا ارتکاب کرنے والوں کی غیبت کرنا بھی جائز ہے، غیبت ہے یا نہیں؟ کا ضابطہ اور اس بارے تفاصیل باب (ما یجوز مِنْ ذکر الناس) میں بیان ہو چکی ہیں۔

- 49 باب النَّمِيمَةُ مِنَ الْكَبَائِرِ (چغلی کبیرہ گناہ ہے)

- 6055حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ بَعْضِ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرَةٍ وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا بِكِسْرَتَيْنِ أَوْ ثِنْتَيْنِ فَجَعَلَ كِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا ، وَكِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا فَقَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ

عَنۡهُمَا مَا لَمۡ يَيۡبَسَا
(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 216، 218، 1361، 1378، - 6052

ترجمہ کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے کیونکہ سیاق میں ہے: (و إنه لكبير) اس بارے کتاب الطہارۃ میں بحث گزری ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے مروی اس حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے: (و كان الآخر يُؤذي الناس بلسانه و يمشي بينهم بالنميمة) یہاں لطیفہ (یعنی ایک پر لطف بات) کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض نے ان دو خصلتوں کے مابین جمع کی یہ مناسبت ذکر کی ہے کہ برزخ آخرت کا مقدمہ (یعنی پیش خیمہ) ہے اور قیامت کے دن سب سے قبل اللہ حقوق اللہ میں سے نماز اور حقوق العباد میں سے دماء (یعنی خونوں اور قتلوں کے معاملات) کا فیصلہ کرے گا، نماز کی مفتاح حدث اور خبث سے تطہیر جبکہ دماء کی کنجی غیبت اور چغل خوری ہے جس کے سبب ایسے فتنے بھڑکتے ہیں جو آخر کار خون ریزی کا باعث بنتے ہیں۔

- 50 باب مَا يُكۡرَهُ مِنَ النَّمِيمَةِ (چغل خوری کرنے کی مذمت)

وَقَوۡلِهِ ﴿ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ ﴾ ﴿ وَيۡلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ﴾ يَهۡمِزُ وَيَلۡمِزُ يَعِيبُ (اللہ تعالی کا فرمان: عیب جو، چغل خور اور کہا: ہر عیب جو آوازیں کسنے والے کیلئے ہلاکت ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ علی جہت اِفساد نقل کئے جانے والے بعض القول کے جواز کی طرف اشارہ کیا اگر مثلا مقول فیہ شخص کافر ہو جیسے کافر ممالک میں جاسوسی کرنا جائز ہے اور ایسے امور کا نقل جو ان کیلئے باعثِ ضرر ہو، (وقوله تعالى هَمَّاز الخ) بقول راغب (همز الإنسان اغتيابه) ہے اور نم و وشایہ کے ساتھ اظہارِ حدیث ہے، اصلِ نمیمہ ہمس و حرکت ہے (ہمس یعنی کھسر پھسر)۔ (و يعيب واحد) کشمیہنی کے نسخہ میں (يعيب) کی بجائے (و يغتاب) ہے، میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے، ہُمَزَة جو کثرت سے یہ کام کرے اسی طرح لُمَذَة بھی، لمز معایب کی تتبع کو کہتے ہیں ابن تین نے نقل کیا کہ لمز (عيب في الوجه) (چہرے پر عیب) اور ہمز (عيب في القفا) (گدی پر عیب) ہے بعض نے اسکا عکس کہا، بعض نے کہا ہمز کسر اور لمز طعن ہے اس پر یہ دونوں ہم معنی ہیں کیونکہ کسر سے مراد کسرِ اعراض (یعنی کسی عزت و حرمت بارے نازیبا باتیں کرنا) اور طعن سے مراد اعراض بارے طعن ہے۔ (يهمز اور يلمز) کی میم پر پیش اور زیر دونوں منقول ہیں بیہقی نے ابن جریج سے نقل کیا کہ ہمز آنکھ، جبڑے (یعنی زبان ہلائے بغیر منہ سے کوئی اشارہ کر دینا جیسے: منہ چڑانا) اور ہاتھ کے ساتھ جبکہ لمز زبان کے ساتھ ہے۔

- 6056 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيۡمٍ حَدَّثَنَا سُفۡيَانُ عَنۡ مَنۡصُورٍ عَنۡ إِبۡرَاهِيمَ عَنۡ هَمَّامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ حُذَيۡفَةَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلاً يَرۡفَعُ الۡحَدِيثَ إِلَى عُثۡمَانَ فَقَالَ حُذَيۡفَةُ سَمِعۡتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَدۡخُلُ الۡجَنَّةَ قَتَّاتٌ

ترجمہ: حضرت حذیفہؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا چغل خور جنت میں داخل نہ ہوگا۔

سفیان سے ثوری، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور ہمام سے مراد ابن حارث ہیں سب راوی کوفی ہیں۔ (يرفع

الحدیث) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا، عثمان سے مراد امیر المومنین عثمان بن عفان ہیں۔ (فقال حذيفة) مستملی کے نسخہ میں (لہ) بھی ہے مسلم کی اعمش عن ابراہیم سے روایت میں ہے :(فقال حذيفة و أراد أنْ يُسمعه)(یعنی حضرت حذیفہ نے انہیں سنانے کے ارادہ سے کہا)۔(لا يدخل الخ) یعنی اولِ وہلہ میں (یعنی پہلے ہلہ میں) جیسا کہ اس کی نظائر میں بھی یہی معاملہ ہے، (قتات) نمام (یعنی چغلخور) کو کہتے ہیں، مسلم کی ابو وائل عن حذیفة سے روایت میں (نمام) کا لفظ ہی واقع ہے بعض نے کہا قتات اور نمام کے درمیان فرق یہ ہے کہ نمام جو کسی قصہ کے وقت حاضر تھا تو اسے آگے نقل کر دے جبکہ قتات صرف لوگوں کی باتیں سن سن کر آگے نقل کرنے والا ،غزالی کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ جس کے پاس کسی کی چغلی کی جائے وہ ان باتوں کی تصدیق نہ کرے اور نہ ہی ان کی تحقیق کرنے کی کوشش کرے بلکہ اسے ایسی باتیں کرنے سے منع کرے اور اس کے قباحت سے اسے آگاہ کرے، اگر باز نہ آئے تو اسے خوشدلی سے نہ ملے البتہ کسی سے اس کی شکایت یا اس کی بابت باتیں نہ کرے تا کہ وہ خود چغلی کرنے والا نہ بن جائے، نووی کہتے ہیں یہ سب جب نقل کرنے میں کوئی شرعی مصلحت نہ ہو وگرنہ یہ مستحب یا واجب ہوگا جیسے کوئی شخص کسی کے بارہ میں مطلع ہوا کہ فلاں کو نقصان پہنچانے کا یا ظلم و زیادتی کا ارادہ بنائے ہوئے ہے تو وہ اسے اس سے محتاط رہنے کا مشورہ دے (اور بتا بھی دے کہ کیوں ایسا مشورہ دے رہا ہے) یا مثلا اس امر سے حاکم یا اسکے نائب کو آگاہ کر دے تو یہ منع نہیں، غزالی کہتے ہیں چغلی اصل میں مقول فیہ تک بات کا نقل کرنا ہے اس کے ساتھ اسکے لئے کوئی اختصاص نہیں بلکہ اس کا ضابط ایسے امر کا کشف (یعنی بیان) جس کا کشف برا سمجھا جائے، برابر ہے کہ منقول عنہ کو برا لگے یا منقول الیہ کو یا کسی اور کو، اور چاہے منقول قول ہو یا فعل اور عیب ہو یا کچھ اور، حتی کہ اگر کسی شخص کو دیکھے کہ کچھ چھپا رہا ہے تو اسکا افشاء کر دے تو یہ بھی چغلی شمار ہوگی ، غیبت اور نمیمہ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا دونوں باہم متغایر ہیں اور دونوں کے درمیان عموم و خصوص وجہی ہے وہ اس طرح کہ نمیمہ یہ کہ کسی شخص کا حال کسی کے سامنے نقل کرنا اس قصد سے کہ فساد برپا ہو اس کی رضا کے بغیر، برابر ہے اس کے علم میں ہو یا اس کے بغیر جبکہ غیبت یہ ہے کہ اس کی غیر موجودی میں ان کا ایسا ذکر کیا جائے جسے وہ پسند نہ کرے تو نمیمہ اس لحاظ سے غیبت سے ممتاز ہے کہ اس میں قصدِ افساد ہے جبکہ غیبت میں یہ مشترَط نہیں اور غیبت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ مقول فیہ کی عدم موجودی میں ہوتی ہے باقی امور میں دونوں کا اشتراک ہے، بعض علماء غیبت میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مقول فیہ غائب ہو۔

اسے مسلم نے (الإیمان) ابوداؤد نے (الأدب) ترمذی نے (البر) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

51 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ (قولِ زور سے اجتناب)

راغب کہتے ہیں زُور کذب ہے کیونکہ وہ حق سے مائل ہے، زور رائے مفتوح کے ساتھ میلان ہے! اس ترجمہ کا مقصد یہ اشارہ دینا کہ چغلی کے ذریعہ جو قول نقل کیا جا رہا ہے جب وہ اس امر سے اعم ہے کہ صدق ہو یا کذب تو اگر فی الواقع وہ کذب ہے تو (بنسبت قولِ صدق کے) اقبح ہے (یعنی چغلی تو دونوں صورتوں میں ہے چاہے صدق ہو یا کذب مگر کذب کی صورت میں اقبح ہے گویا دو عوارض جمع ہوئے ایک تو چغلی کی اور دوم کہ بات بھی جھوٹی ہے)۔

6057 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَالْجَهْلَ فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ قَالَ أَحْمَدُ أَفْهَمَنِي رَجُلٌ إِسْنَادَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۸) طرفہ - 1903

شیخِ بخاری اپنے دادا کی نسبت سے مذکور ہیں والد کا نام عبداللہ تھا، یہ حدیثِ باب کتاب الصیام میں آدم بن ابوایاس عن ابن ابی ذئب کے حوالے سے اسی سند ومتن کے ساتھ مع شرح گزری ہے۔(قال أحمد أفهمني رجل الخ) احمد سے مراد یہی شیخِ بخاری ہیں مراد یہ کہ جب انہوں نے ابن ابوذئب سے یہ حدیث سماع کی اپنے لفظِ شیخ سے اس کی اسناد کے متیقن نہ ہو سکے تھے تو کسی ہم مجلس نے تفہیم کی، ابوداؤد نے اس روایتِ بخاری کی مخالفت کی ہے چنانچہ انہی احمد بن یونس سے اسکی تخریج کرتے ہوئے اس کے آخر میں یہ عبارت ذکر کی:(قال أحمد فهمت إسناده من ابن أبي ذئب و أفهمني الحديث رجلٌ إلى حنبه أراه ابن أخيه)(یعنی احمد نے کہا اسکی اسناد میں نے ابن ابوذئب سے سمجھی اور حدیث کا مفہوم ان کے پہلو میں بیٹھے ایک شخص نے سمجھایا میرا خیال ہے وہ ان کے بھتیجے تھے) اسماعیلی نے بھی ابراہیم بن شریک عن احمد بن یونس سے اسی طرح نقل کیا تو یہ بخاری کی نقل کردہ بات کے برعکس ہے ان کی روایت کا مقتضا یہ ہے کہ احمد نے متن اپنے شیخ سے سمجھا اور اسناد کی فہم کسی اور سے اور یہ ابوداؤد اور ابراہیم بن شریک کی بات کے برعکس ہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ احمد نے دونوں وجھوں کے ساتھ حدیث کی تحدیث کی، کرمانی یہاں خبط کا شکار ہوئے تو(قال أفهمني) کی بابت لکھا یعنی میں اس اسناد کو بھول گیا تھا تو ایک شخص نے اس کی سند یاد دلائی، وجہِ خبط احمد بن یونس کی طرف اسناد کا نسیان منسوب کرنا اور یہ کہ بعد ازاں کسی آدمی نے اس کی تذکیر کی حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ انہوں نے جب ابن ابوذئب سے اس کا سماع کیا تو بعض الفاظ ان سے مخفی رہ گئے بخاری کے حسبِ روایت اسناد سے اور ابوداؤد کی روایت کے مطابق متن سے اور جس آدمی نے تفہیم کرائی وہ وہیں ان کے پہلو میں بیٹھا تھا یعنی گویا اسی وقت ان سے کچھ استفہام کیا تو انہوں نے تفہیم کی بعد میں جب اس حدیث کی تحدیث کیلئے بیٹھے تو امرِ واقع کی خبر دی اور مناسب سمجھا کہ ابن ابی ذئب سے اس بیان کے بغیر اسے نقل کریں اس کا مثل کثیر محدثین کیلئے واقع ہوا ہے خطیب نے کتاب الکفایہ میں اس موضوع پر ایک باب باندھا ہے، ان کا قول ملاحظہ کریں:(أفهمني رجل إلى حنبه) یعنی جو ابن ابوذئب کے پہلو میں بیٹھے تھے (اور بقول ابوداؤد کہ میرا خیال ہے ان کے بھتیجے تھے) پھر کرمانی نے لکھا مراد(رحل عظيم) ہے اور تنوین اس پر دال ہے اور غرض اپنے شیخ کی مدح ہے ابن ابوذئب یا اس شخص کی جس نے ان کی تفہیم کی اور مجرد(رجل) کہنے سے یہ متعین نہیں کہ یہ اس رجل کی تعظیم ہے بلکہ یہ اس لئے کہ ان کا نام انہیں وقتِ تحدیث یاد نہ رہا تھا یا جان بوجھ کر یہ انداز اختیار کیا مدحِ شیخ والی یہاں کوئی بات نہیں، ابن حجر کے بقول ابن ابوذئب کا نام محمد بن عبدالرحمٰن بن مغیرہ مخزومی ہے ان کے دو بھائی مغیرہ اور طالوت نامی تھے اس بھتیجے کا نام کہیں نہیں ملا اور نہ یہ کہ ان میں سے کس کا بیٹا تھا

ابن تین کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ جس نے روزے کی حالت میں غیبت کی اس کا روزہ ٹوٹ گیا بعض سلف کی یہی رائے تھی مگر جمہور کا موقف اس کے برخلاف ہے بہرحال مفہوم یہ ہے کہ غیبت کبائر میں سے ہے اور اس کا گناہ اتنا ہے کہ اجر صوم بھی اس کی تلافی نہیں کرتا تو گویا وہ حکمِ مفطر میں ہے(حقیقۃً مفطر نہیں) بقول ابن حجر ان کی کلام قابلِ مناقشت ہے کیونکہ حدیثِ باب میں

غیبت کا کوئی ذکر نہیں اس میں تو قولِ زور اور عمل بہ اور جہل کا تذکرہ ہے لیکن اس سب میں جو انہوں نے ذکر کیا حکم و تاویل وہی ہے، (فلیس للہ حاجۃ) اس کے روزہ کے عدم قبول سے مجاز ہے۔

- 52باب مَا قِيلَ فِي ذِي الْوَجْهَيْنِ (دو غلے انسان کی مذمت)

- 6058حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَجِدُ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۳۰) طرفاه 3494، - 7179

حدیث میں ذوالوجہین کی تفسیر بھی مذکور ہے اور یہ نمام کی جملہ صور میں سے ہے۔ (تجد من شرار الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (شرار) کا لفظ بصیغہ جمع ہے ترمذی نے اسے ابو معاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن مِنْ شر الناس) نقل کیا اوائل المناقب میں عمارہ بن قعقاع عن ابی زرعہ عنہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے یہ الفاظ تھے:(تجدون شر الناس) مسلم نے بھی اسے اسی طریق کے ساتھ اور ابن شہاب عن سعید بن میںب عنہ کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا:(تجدون مِنْ شر الناس ذا الوجھین) اسے ابوداؤد نے ابن عیینہ عن ابی زناد عن اعرج عنہ سے:(مِنْ شر الناس ذو الوجھین) کے الفاظ نقل کئے مسلم کی مالک عن ابوالزناد سے یہ الفاظ ہیں:(إن مِنْ شر الناس ذا الوجھین) آگے کتاب الاحکام میں عراک بن مالک عنہ کے طریق سے یہ عبارت آئے گی:(إن شرَّ الناس ذو الوجھین) یہ مسلم کے ہاں بھی ہیں تو یہ الفاظ متقارب ہیں اور جن روایات میں (من) مذکور نہیں وہ انہی پر محمول ہیں جن میں (من) ہے اور یہ وصف مبنی بر مبالغہ ہے، ایک روایت میں (أشر الناس) بھی ہے یہ شر میں ایک لغت ہے خیر میں بھی (أخیر) ایک لغت ہے البتہ دونوں میں الف کے ساتھ قلیل الاستعمال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (الناس) سے مراد صرف وہ جوان دو گروہوں میں سے مذکور ہوئے تو ظاہرا ان دونوں میں سے ہر گروہ دوسروں کے مجانب ہے تو اس کے اسرار پر مطلع ہونا ممکن نہیں مگر اس امر کے ساتھ جو دونوں گروہوں کو اس ذوالوجہین کے خداع سے ذکر ہوا تاکہ وہ ان کے اسرار پر مطلع ہو پائے تو گویا وہ انہی دونوں کا بدترین شخص ہے (نہ کہ مطلقا)، اولی یہی ہے کہ (الناس) کو عموم پر محمول کیا جائے کہ یہی ابلغ فی الذم ہے! ابوشہاب عن اعمش کے طریق سے اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (مِنْ شَرِّ خلقِ الله ذوالوجھین) قرطبی کہتے ہیں ذوالوجہین اسلئے شر الناس ہے کیونکہ اس کا کردار منافق کے کردار جیسا ہے کہ وہ کذب اور باطل کا خوگر ہے اور لوگوں کے درمیان فساد کا جڑ ہے نووی کہتے ہیں یہ ہر گروہ کے پاس جا کر ان کی مرضی کی باتیں کرتا ہے تو اس طرح ظاہر یہ کرتا ہے کہ ان کا بہت ہمدرد اور ان کے مخالفین کا مخالف ہے تو اس قسم کی روش نفاق اور خداعِ محض ہے اس کا اصل مقصد فریقین کے اسرار پر مطلع ہونا ہوتا ہے اور یہ حرام مداہنت ہے، کہتے ہیں جو اس قسم کے طرزِ عمل سے مخالفین کے درمیان صلح کرانے کی کوشش و نیت کرے وہ قابلِ تعریف ہے، دیگر علماء نے لکھا دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ مذموم ہر فریق کیلئے اس کا عمل مزین کرتا اور دوسرے فریق کے ہاں اسے مقبح کر کے پیش کرتا ہے اور ایک کے ہاں دوسرے

فریق کی مذمت کرتا ہے جبکہ محمود ہر ایک کے ہاں ایسی کلام کرتا ہے جس میں دوسرے فریق کی صلاح ہوتی ہے اور ہر دو کی غلط فہمیاں دور کرنے کی سعی کرتا اور ایک کی دوسرے کے سامنے ہر ممکن حد تک ستر پوشی کرتا ہے، اس تفرقہ کی تائید اسماعیلی کی ابن نمیر عن اعمش سے روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (الذی یأتی ھؤلاء بحدیثِ ھؤلاء وھؤلاء بحدیثِ ھؤلاء) ابن عبدالبر کہتے ہیں ایک جماعت نے اسے ظاہر پر محمول کیا اور یہی اولیٰ ہے جبکہ بعض حضرات نے تاویل کی کہ مراد یہ کہ اپنے عمل کے ساتھ ریاکاری کرتا ہے تو لوگوں کے سامنے خوب متقی شخص بن کر سامنے آتا ہے اور انہیں اس وہم میں ڈالتا ہے کہ وہ نہایت خوفِ خدا رکھنے والا شخص ہے تاکہ وہ اسکی عزت کریں حالانکہ فی الباطن وہ ایسا نہیں، کہتے ہیں یہ محتمل ہے اگر حدیث میں صرف شروع کی عبارت پر اقتصار ہوتا کیونکہ یہ مطلق ذوالوجہین میں داخل ہے لیکن حدیث کا بقیہ حصہ اس تاویل کو رد کرتا ہے اور یہ آپ کا قول: (یأتی ھؤلاء بوجہ وھؤلاء بوجہ) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ترمذی کے ہاں شروع کے الفاظ پر ہی اقتصار ہے لیکن بقیہ روایات دال ہیں کہ یہ راوی کا اختصار ہے ترمذی کے ہاں یہ اعمش کی روایت سے ہے اور ان کے حوالے سے بتمامہ بھی ثابت ہے ابن نمیر کی مشار الیہ روایت اس تاویلِ مذکور کا صریحاً رد کرتی ہے بخاری نے اسے الادب المفرد میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا ینبغی لذی الوجھین أن یکون أمینا) ابوداؤد نے حضرت عمار بن یاسر سے مرفوعا یہ الفاظ روایت کئے: (مَنْ کان لہُ وجھان فی الدنیا کان لہ یوم القیامۃ لسانان مِنْ نار)(یعنی جس کے دنیا میں دو چہرے تھے روزِ قیامت اس کیلئے آگ کی دو زبانیں ہوں گی) اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے جسے ابن عبدالبر نے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا اور یہ متناول ہے اسے جسے ابن عبدالبر نے نقل کیا ان سے جن کا ذکر کیا بخلاف حدیثِ باب کے کہ اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ جو لوگوں کے دو گروہوں کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

- 53 باب مَنْ أَخْبَرَ صَاحِبَهُ بِمَا يُقَالُ فِيهِ

(ساتھی کو اسکی بابت کی جانے والی باتوں سے آگاہ کرنا)

پہلے اشارہ گزرا کہ اخبار و باتیں نقل کرنے کے ضمن میں مذموم اس آدمی کی روش ہے جو اسکے ساتھ فساد کا قصد و نیت کرے لیکن جو خیر خواہی کرے، صدق کا متحری اور ایذا رسانی سے مجتنب ہو وہ نہیں، کم ہیں جو ان دو باتوں کے مابین فرق کرتے ہوں لہذا اس میں سلامتی کا طریق اس شخص کی نسبت جو اس ضمن کے مباح اور عدم مباح پر عدم وقوف واطلاع سے ڈرتا ہے یہی ہے کہ اس سے بچا رہے۔

- 6059حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ؓ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قِسْمَةً فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَاللَّهِ مَا أَرَادَ مُحَمَّدٌ بِهَذَا وَجْهَ اللَّهِ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَتَمَعَّرَ وَجْهُهُ وَقَالَ رَحِمَ اللَّهُ مُوسَى لَقَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۸) أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6100، 6291، - 6336

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں، اسکی شرح آگے باب (الصبر علی الأذی) میں آئے گی۔ (فتمعر) کشمیہنی کے ہاں یہ غین کے ساتھ ہے (أی صار لونه لون المغرة) (یعنی گیروا رنگ) بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ اس امر کے بیان کا ارادہ کیا ہے کہ ازرہِ خیر خواہی نقلِ اخبار کا جواز ہے کیونکہ آنجناب نے ابن مسعود کے یہ بات آپ کو نقل کرنے پر نکیر نہ فرمائی تھی بلکہ اس قولِ منقول عنہ کے سبب اظہارِ تاسف وغضب کیا پھر صبر وحلم سے کام لیا اور اس ضمن میں حضرت موسیٰ کی مثال ذکر کی اور باور کرایا کہ حلم وصبر سے کام لینے میں ان کی اقتداء کرتے ہیں کیونکہ یہی اللہ تعالی کا فرمان ہے: (فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ)[الأنعام: ۹۰]

54 - باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَادُحِ (تعریف میں مبالغہ آرائی کی کراہت)

یہ مدح سے تفاعل ہے ای (المبالغ)، تمدُّح ممادحت ہے یعنی دو شخصوں کا ایک دوسرے کی مدح کرنا (گویا مَن ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو اور انجمنِ ستائشِ باہمی) گویا حدیث کے بعض مدلول پر ترجمہ قائم کیا کیونکہ یہ اس بات سے اعم ہے کہ یہ دونوں جانب سے ہو یا ایک جانب سے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں تفاعل کا اپنے ظاہر پر محمول ہونا مراد نہ ہو اس پر کتاب الشہادات میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (ما یکرہ من الإطناب فی المدح)۔

6060 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً يُثْنِي عَلَى رَجُلٍ وَ يُطْرِيهِ فِي الْمِدْحَةِ فَقَالَ أَهْلَكْتُمْ أَوْ قَطَعْتُمْ ظَهْرَ الرَّجُلِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۲۹) طرفه - 2663

شیخ بخاری محمد بن صباح بزار ہیں ابو ذر کے نسخہ میں بغیر الف لام کے (صباح) مذکور ہے الشہادات میں بعینہ یہی حدیث ذکر کی ہے مسلم نے بھی انہی سے تخریج کرتے ہوئے کہا:(حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح) یہ ان احادیث میں سے ہے جن کی شیخین ایک ہی شیخ سے تخریج پر متفق ہیں بخاری نے اسے اسی سند ومتن کے ساتھ بغیر کسی تصرف کے دو جگہ نقل کیا ہے اور یہ ان کی کتاب میں قلیل ہے احمد نے بھی اسے اپنی مسند میں محمد بن الصباح سے ہی نقل کیا عبد اللہ بن احمد اپنے والد سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں نے خود بھی اسے محمد بن صباح سے سنا ہے ان کے شیخ اسماعیل خُلقانی ہیں۔

(سمع النبی الخ) صریحا ان کا نام معلوم نہ ہو سکا لیکن احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے محجن بن ادرع اسلمی سے روایت نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم نے میرا ہاتھ پکڑا تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے آپ مسجد میں داخل ہوئے ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا مجھے فرمایا یہ کون ہے؟ تو میں نے اس کی بڑی تعریف کی فرمایا چپ ہو جاؤ اسے مت سناؤ کہ اسے ہلاک کر ڈالو، ایک طریق میں ہے میں نے کہا یا رسول اللہ یہ فلان ہے: (وهذا وهذا) (یعنی تعریفی کلمات کہے) ایک طریق کے الفاظ ہیں:(هذا فلان و هو من أحسن أهل المدينة صلاة أو من أكثر) (یعنی خشوع وخضوع کے ساتھ نماز پڑھنے کی تعریف کی تھی یا کثرت کے ساتھ) تو یہ

شخص جن کی مجحن نے تعریف کی ممکن ہے عبد اللہ ذو النجادین مزنی ہوں صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے حالات کے ضمن میں کچھ اسی قسم کا تذکرہ کیا ہے۔

(و یطریه)اطراء سے اور یہ مدح سرائی میں مبالغہ آمیزی کو کہتے ہیں، آمدہ حدیث میں اس ضمن کا بیان ہوگا۔ (فی المدحة) میم کی زیر کے ساتھ، الشہادات کی روایت میں ایک نسخہ کے مطابق (فی المدح) ہے ایک اور میں(فی مدجه) ہے، اول ہی معتمد ہے۔(أو قطعتم الخ) اس میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے آمدہ حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (قَطَعْتَ عنق صاحبك) مراد ہلاکت ہے۔

- 6061حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلاً ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَثْنَى عَلَيْهِ رَجُلٌ خَيْرًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ يَقُولُهُ مِرَارًا إِنْ كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا لاَ مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ كَذَا وَكَذَا إِنْ كَانَ يُرَى أَنَّهُ كَذَلِكَ وَحَسِيبُهُ اللَّهُ وَلاَ يُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا قَالَ وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ وَيْلَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۲۸) طرفاہ 2662، - 6162

خالد سے مراد حذاء ہیں مسلم کے ہاں غندر عن شعبہ سے اس کی تصریح ہے۔(فأثنیٰ علیه رجل الخ)غندر کی روایت میں ہے کہ کہا یا رسول اللہ آپ کے بعد اس کام میں اس سے افضل آدمی کوئی نہیں شائد نماز کی طرف اشارہ کیا۔(ویحك) کلمہِ رحمت و توجع ہے جبکہ ویل کلمہِ عذاب ہے کبھی وہ بھی(ویح) کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے آگے ذکر کروں گا۔(یقوله مرارا) الشہادات میں یزید بن زریع عن حذاء سے روایت مین دو دفعہ اس جملہ کے ذکر کے بعد (مراراً)نقل کیا، وہیب کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا، میں ہے کہ تین مرتبہ یہ کہا تھا۔(لا محالة) یعنی اس کے ترک میں کوئی حیلہ نہیں، یہ(لا بُدَّ) کے معنی میں ہے میم زائدہ ہے اور محتمل ہے کہ (حول) سے ہو ای(القوة والحركة)۔

(إن کان یری) یائے مضموم کے ساتھ بمعنی (یظن) یزید کی روایت میں ہے:(إن کان یعلم ذلك) وہیب کی روایت میں بھی یہی ہے۔(والله حسيبه) حاء کی زبر اور سین کی زیر کے ساتھ ای(کافیه) محتمل ہے کہ یہ یہاں فعیل کے وزن پر حساب سے ہو یعنی(مُحَاسِبُه)یہ جملہ اعتراضیہ ہے طیبی کہتے ہیں یہ تتمۃ المقول سے ہے اور جملہ شرطیہ (فليقل) کے فاعل سے حال ہے معنی یہ ہے کہ اسے یوں کہنا چاہئے کہ میرا گمان ہے کہ فلاں ایسا ایسا ہے، اگر واقعی وہ اس کی نسبت یہی گمان کرتا ہے اور اللہ اس کا باطن جانتا ہے کیونکہ وہی اس کا مجازی ہے، یہ بات وہ تیقّن اور تحقّق کے ساتھ نہ کہے۔(ولا یز کی علی الله الخ) ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے نقلِ بخاری میں کاف کی زبر کے ساتھ ہے بطور صیغہِ مجہول جبکہ کشمیہنی کے ہاں بطور صیغہِ معلوم ہے اور اس کا مخاطب (یعنی فاعل) فلیقل کا فاعل ہی ہے اکثر روایات میں یہی ہے غندر کی روایت میں(ولا أز کی) ہے یعنی کسی کی عاقبت کے بیان کے ضمن میں قطعیت کے ساتھ بات نہ کرے اور نہ کسی کے ضمیر میں جو ہے، پر قطعیت سے کام لے کیونکہ یہ تو اس سے غائب ہے، اسے لفظِ خبر کے ساتھ وارد کیا مگر معنی نہی والا ہے ای(لا تُزَكُّوا علی الله أحدا) کیونکہ وہ تم سے تمہیں زیادہ جانتا ہے۔

(قال وهیب عن خالد) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ (ویلك) یعنی ان کی روایت میں بجائے (ویحك) کے (ویلك) ہے، وہب کی یہ روایت آگے باب (ماجاء فی قول الرجل ویلك) میں موصولاً آئے گی اس لفظ کی تشریح بھی وہیں ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں حاصلِ نہی یہ ہے کہ جس نے کسی شخص کی تعریف و مدح میں افراط کیا ان اشیاء (کے ذکر) کے ساتھ جو اس میں نہیں وہ ممدوح کی نسبت عُجب (یعنی خود نمائی) سے امن میں نہیں ہوسکتا کہ وہ سن کر خیال کرے کہ میں ایسا ہی ہوں تو بسا اوقات وہ (یہ ظن کر کے اور خود نمائی کا اظہار کر کے) عمل ضائع کر بیٹھے گا اور اس مدح سرائی پر اتکال کرتے ہوئے ازدیاد من الخیر سے محروم ہوجائے گا اسی لئے علماء نے حدیث: (احثوا فی وجوہ المداحین التراب) سے مراد وہ لوگ لئے جو لوگوں کے سامنے ان کی غلط تعریف کرتے ہیں، حضرت عمر کہا کرتے تھے مدح ذبح ہے کہتے ہیں لیکن جو ایسی مدح کریں جن کے لوگ مستحق ہیں تو یہ اس نہی میں داخل نہیں آنجناب کی اشعار، خطبوں اور رو برو گفتگو میں مدح کی گئی اور آپ نے کسی مادح کے منہ میں مٹی نہیں ڈالی، اس حدیث کو بقول ابن حجر مسلم نے حضرت مقداد سے نقل کیا اور علماء کے اس بابت پانچ اقوال ہیں: اول یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے راویِ حدیث حضرت مقداد نے ایسا ہی کیا تھا، دوم یہ کہ مراد خیبت و حرماں نصیبی ہے (یعنی محاورہ کے طور سے یہ کہا گویا بددعا دی کہ بجائے ان کی اس مدح سرائی سے طمع پوری کرنے کے خالی ہاتھ لوٹا دو) جیسے کوئی خائب و خاسر آئے تو کہا جاتا ہے اس کی کف مٹی سے بھری ہے، سوم کہ کہو تمہارے منہ میں خاک، عرب کسی کو بات کو اگر ناگوار پاتے تو اسے یہ کہتے تھے، چہارم کہ یہ ممدوح سے متعلق ہے یعنی وہ مشتِ خاک لے کر اپنے سامنے بکھیر لے اور اس طرح سے یاد کرے کہ یہ اس کا انجام ہے (اور اس نے مٹی میں مل جانا ہے) کہ کہیں اس مدح پر پھول جائے، پنجم یہ کہ مراد مادح کے چہرے پر مٹی ڈالو یعنی اسے اسکی طمع کے مطابق عطا کر دو کیونکہ ہر جو تراب کے اوپر ہے (اس کا انجام) تراب ہے (گویا مال کو تراب سے تعبیر کیا جیسے ہم اردو میں اس قسم کے مواقع پر کہتے ہیں اس کے منہ میں ہڈی ڈال دو)

بیضاوی نے اسی پر جزم کیا اور کہا اِعطاء کو علی سبیل الترشیح (یعنی بطور استعارہ) اور تقلیل و استہانت میں بر بنائے مبالغہ حثی کے ساتھ تشبیہ دی، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اسے اپنے سے دور کرو: (دَفِعْه عنه) اور پیسے دے کر اپنی عزت اس سے بچاؤ (گویا یہ قول دراصل اس زمانہ کے شعراء کے بارہ میں تھا جو امراء کی اس طمع میں مدح سرائی کیا کرتے تھے کہ انہیں نوازیں تو حکم دیا کہ ان کی طمع پوری کر دو کہ کہیں ناراض ہو کر ہجوگوئی پر اتر آئیں یا اور زیادہ مدح سرائی میں لگ جائیں کہ ابھی ممدوح خوش نہیں ہوا یعنی اسے کچھ دے دلا کر یہ سلسلہ یہیں روکو) حضرت عمر کا یہ اثر مذکور مرفوعاً بھی وارد ہے چنانچہ ابن ماجہ اور احمد نے حضرت معاویہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا: (إیاکم والتمادح فإنها الذبح) اسی روایت کے الفاظ کی طرف بخاری نے اس ترجمہ میں رمز کیا ہے اسے بیہقی نے شعب میں مطولاً تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (و إیاکم و المدح فإنه من الذبح) جہاں تک مدحِ نبوی کا تعلق ہے تو آپ نے اپنے مادحین کی رہنمائی فرماتے ہوئے ہدایت کی تھی کہ (لا تُطرُوْنِی کما أطرَتِ النصاریٰ عیسی بنَ مریم) (یعنی میری شان بیان کرنے میں مبالغہ آرائی نہ کرو جیسے عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ کی بابت کیا) اس کا بیان احادیث الانبیاء میں گزرا، علماء نے مدح کے ضمن میں جائز مبالغہ آمیزی کا ممنوع مبالغہ آمیزی سے یہ فرق ذکر کیا ہے کہ جائز وہ جو شرط یا تقریب کے ساتھ مصحوب ہو اور ممنوع جو اس کے برخلاف ہو، اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا جو معصوم سے وارد ہے وہ کسی قید کا محتاج نہیں جیسے وہ الفاظ

جو نبی اکرم نے بعض صحابہ کیلئے استعمال کئے جیسے عبد اللہ بن عمرو کے بارہ میں ارشاد ہوا: (نعم العبد عبد الله) (یعنی عبد اللہ اچھا آدمی ہے) وغیرہ، غزالی احیاء میں لکھتے ہیں مادح میں آفتِ مدح یہ ہے کہ وہ کبھی کذب بیانی کرتا ہے اور کبھی اپنی مدح کے ساتھ ممدوح کے سامنے ریا کاری کرتا ہے خصوصا اگر وہ فاسق یا ظالم ہو، حضرت انس کی مرفوع حدیث میں ہے: (إذا مُدِح الفاسق غضب الرب) (یعنی جب کسی فاسق کی تعریف کی جاتی ہے اللہ تعالی ناراض ہوتا ہے) اسے ابو یعلی اور ابن ابی دنیا نے الصمت میں نقل کیا اس کی سند میں ضعف ہے کبھی وہ ایسی بات کہہ سکتا ہے جس پر مطلع ہونے کی کوئی سبیل نہ ہو (جیسے بزرگوں کی کرامات اور خارقِ عادت واقعات کا بیان) اسی لئے فرمایا: (فليقل أحسب) مثلا یہ کہنا کہ وہ متقی اور زاہد ہے اس کہنے کی مانند نہیں کہ میں نے اسے نماز پڑھتے یا مثلا حج کرتے یا مثلا زکات دیتے دیکھا ہے کیونکہ اس پر تو مطلع ہونا ممکن ہے لیکن (اسکے باوجود) ممدوح پر آفت باقی رہے گی وہ یہ کہ اندیشہ رہے گا کہ مدح اسے کبر و اعجاب میں مبتلا کر دے یا اس شہرت پر تکیہ کر کے جو اس مدح سرائی کی وجہ سے اس کی ہوگئی، عمل سے سست پڑ جائے کیونکہ عمل میں مستمر شخص اکثر اپنے آپ کو قاصر ہی خیال کرتا ہے (عبد الملک بن مروان جیسے عالم حکمران کو جب شاعر نے کہا: أ لَستُمْ خيرِ مَنْ رَكِبَ المطايا و أندى العالَمين بطونَ راح ، کہ آپ سوار ہونے والوں میں سب سے بہترین اور سارے جہان سے زیادہ ہاتھ کے سخی نہیں؟ تو اس نے جواب میں کہا ہاں ہم ایسے ہی ہیں لہذا تعریف سننا خواہ صادق ہی ہو خطرے سے خالی نہیں) اگر مدح ان امور سے سالم ہے تب کوئی حرج نہیں بلکہ کئی دفعہ مستحب ہوگی، ابن عیینہ کہتے ہیں جو اپنے نفس کا عارف ہے اسے مدح کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی، بعض سلف کا قول ہے جب آدمی کی اس کے منہ پر تعریف کی جائے تو اسے چاہئے کہ کہے: (اللهم اغفِرْلِيْ مَا لا يعلمون ولا تُؤاخِذْنِي بِمَا يقولون وَ اجْعَلْنِي خيرا مِمَّا يَظُنُّون) (کہ اے اللہ میرے وہ قصور معاف فرما جو لوگ نہیں جانتے اور جو وہ میری بابت کہہ رہے ہیں اس پر میرا مواخذہ نہ فرما اور مجھے اس سے بھی بہتر بنا جو وہ میرے بارہ میں ظن رکھتے ہیں) اسے بیہقی نے شعب میں نقل کیا۔

55 - باب مَنْ أَثْنَى عَلَى أَخِيهِ بِمَا يَعْلَمُ (حسبِ علم کسی کی تعریف کرنا)

وَقَالَ سَعْدٌ مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لأَحَدٍ يَمْشِي عَلَى الأَرْضِ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلاَّ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلاَمٍ (سعد کہتے ہیں میں نے نہیں سنا کہ نبی پاک نے زمین پہ چلنے والے کسی کے متعلق یہ کہا ہو کہ وہ جنتی ہے سوائے عبد اللہ بن سلام کے)

یعنی یہ جائز اور ماقبل سے مستثنیٰ ہے اس میں ضابطہ یہ ہے کہ مدح میں مجازفت نہ ہو اور ممدوح میں اس وجہ سے کبر و فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جیسے ذکر کیا۔ (و قال سعد الخ) یہ ابن ابی وقاص ہیں، یہ حدیث کتاب المناقب میں مناقبِ عبد اللہ بن سلام میں موصولا گزری ہے۔

6062 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ ذَكَرَ فِي الإِزَارِ مَا ذَكَرَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ إِزَارِي يَسْقُطُ مِنْ أَحَدِ شِقَّيْهِ قَالَ إِنَّكَ لَسْتَ مِنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ص:۳۸۹) ۔أطرافه 3665، 5783، 5784، - 5791

کتاب اللباس میں یہ اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے ایک طریق میں آپ کے ان کی بابت الفاظ ہیں:(إنك لست ممن يفعل ذلك خيلاء) یہ جملہ مدح میں سے ہے لیکن جب یہ صدقِ محض ہے اور ممدوح (یعنی حضرت ابو بکر) کی بابت یہ اندیشہ نہیں کہ کبر و اعجاب میں مبتلا ہو جائیں گے تو ان کے ساتھ ان کی تعریف کی، یہ منع میں داخل نہیں، اسی قبیل سے وہ سب احادیث جو مناقبِ صحابہ کے ابواب میں گزری ہیں۔

علامہ انور باب (من أثنى على أحد) کے تحت کہتے ہیں اولا مصنف نے کراہتِ تماڈح کا ترجمہ قائم کیا اور جب جانا کہ اس کا اطلاق غیر مراد ہے تو پھر سے ایک باب باندھا تا کہ اس میں استثناء پر دلالت ہو جیسے غیبت اور نمیمہ کی بابت ان کا فعل تھا جہاں انہیں کبائر سے ثابت کرنے کے بعد استثناء کا اثبات کیا۔

- 56 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

(ادب وآداب سے متعلق قرآنی تعلیمات)

وَقَوْلِهِ ﴿ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ ﴿ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ ﴾ وَتَرْكِ إِثَارَةِ الشَّرِّ عَلَى مُسْلِمٍ أَوْ كَافِرٍ (اور اسکا فرمان: بے شک تمہاری سرکشی اور ظلم۔کا وبال۔تمہارے اپنی جانوں پر ہے، اور کہا: پھر اس پہ ظلم کیا گیا تو اللہ ضرور اسکی مدد کرے گا، اور مسلم ہو یا کافر کسی کے خلاف بھی فساد بھڑکانے کی بابت حکم کا بیان)

غیرِ ابوذر اور نسفی نے (تذکرون) تک آیت ذکر کی بخاری نے الادب المفرد میں ابوالضحی کے طریق سے نقل کیا کہ شتیر بن شکل نے مسروق سے ایک مرتبہ کہا:(حَدِّثْ يا أبا عائشة و أصدقك) کہنے لگے کیا تم نے عبداللہ بن مسعود کو یہ کہتے نہیں سنا کہ قرآن میں حلال وحرام اور امر و نہی کیلئے اس آیت سے جامع کوئی آیت نہیں: (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبىٰ الخ)[النحل: ۹۰] کہنے لگے ہاں! اس کی سند صحیح ہے۔(إنما بَغْيُكُمْ الخ)یعنی بغی کا اثم اور اسکی عقوبت باغی پر ہے یا تو عاجلا یا آجلاً۔(و قوله ثم بُغِيَ عليه الخ) کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہی ہے جیسے ازروئے تلاوت ہے نسفی اور ابوذر کے ہاں بھی یہی ہے باقیوں کے ہاں: (و من بغي عليه) ہے یہ سبقتِ قلم ہے یا تو مصنف سے یا کسی ناقل سے، اسی طرح جہاں تلاوت کے مطابق ہے وہ بھی یا تو مصنف کی طرف سے ہے یا بعد میں کسی نے اصلاح کر دی، جب تک روایات کسی شئ پر متفق نہ ہوں تیقن سے اگر کوئی مصنف کا وہم قرار دے تو یہ ان سے زیادتی ہوگی، راغب کہتے ہیں بغی(مجاوزة القصد في الشيء) ہے(یعنی حدِ اعتدال کو چھوڑ دینا) تو اس کا بعض محمود اور بعض مذموم ہے تو محمود یہ کہ عدل جو اتیان بالمامور (یعنی جتنا حکم ملے اسی پہ کار بند رہنا) ہے بغیر کمی بیشی کئے، سے تجاوز کرتے ہوئے احسان کا معاملہ کرے یعنی مامور بہ سے بھی زائد، اسی فرض پر ماذون فیہ تطوع کے ساتھ زیادت کرنا ہے جبکہ مذموم یہ کہ عدل سے تجاوز تو کرے مگر (احسان بالزیادت کی طرف نہیں بلکہ) جور کی طرف اور حق سے تجاوز کرے باطل کی

طرف اور مباح سے تجاوز کرے شبہ کی طرف البتہ بغی کا اکثر اطلاق مذموم (معاملات) پر ہے جیسے قرآن میں ارشاد کیا: (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ)[الشوریٰ : ۴۲] اور فرمایا: (إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ)[یونس: ۲۳] اور فرمایا: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ) جب بغی کا اطلاق کر کے مراد اس سے محمود ہو تو اکثر تاء کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے فرمایا: (فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ) [العنکبوت : ۱۷] اور فرمایا: (وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا) [الإسراء :۲۸] ، دیگر نے کہا بغی ناحق استیلاء ہے اسی سے ہے: (بغى الجُرْحُ) جب زخم خراب ہو جائے۔ (و ترك إثارة الشر الخ) پھر نبی اکرم پر کئے گئے جادو کے بارہ میں حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی، ابن بطال لکھتے ہیں ان آیات وحدیث اور اس ترجمہ کے مابین وجہِ جمع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب بغی سے منع کیا اور بتلایا کہ بغی کا ضرر صرف باغی کی طرف راجع ہے اور مظلوم کے لئے نصرت کی ضمانت دی تو اب اس پر حق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس احسان پر اس کا شکر گزار بنے اور وہ باغی سے عفو و درگزر کرے نبی اکرم نے اس کا امتثال کیا اور قدرت کے باوجود اس جادوگر کو کوئی سزا نہ دی اھ، ترجمہ کی آیت وحدیث کے ساتھ اس جہت سے بھی مطابقت محتمل ہے کہ نبی اکرم نے استخراجِ سحر کا ترک اس خشیت سے کیا کہ اس سے شر پھیلے تو آپ عدل کی روش پہ چلے اس لئے کہ اس جادو سے ناشئ ضرر کے اثر سے کوئی شر نہ حاصل ہوا اس کے لئے جو جادو کا متعاطی نہیں ہوا (یعنی جس کا اس میں کوئی کردار نہ تھا) مطلب یہ کہ تا کہ لوگوں کے درمیان شر نہ پھیلے، اور آپ اس قصور وار کے ترکِ عقوبت کے ضمن میں مسلکِ احسان پر چلے جیسا کہ گزرا

ابن تین کہتے ہیں پہلی آیت سے مستفاد یہ ہے کہ اقتران کی دلالت ضعیف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی امر میں عدل و احسان کے درمیان جمع کیا جبکہ عدل واجب اور احسان مندوب ہے بقول ابن حجر یہ عدل اور احسان کی تفسیر پر مبنی ہے سلف نے ان سے مراد میں باہم اختلاف کیا تو کہا گیا عدل (لا إله إلا الله) اور احسان سے مراد فرائض ہیں، یہ بھی قول ہے کہ عدل کلمہِ طیبہ اور احسان اخلاص میں ہے، بعض نے کہا عدل خلع الأنداد (یعنی شرک سے اجتناب) اور احسان یہ کہ اللہ کی ایسے عبادت کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو، یہ سابقہ کے ہم معنی ہے، بعض نے کہا عدل سے فرائض اور احسان سے مراد نوافل ہیں بعض نے کہا عدل عبادت اور احسان ان میں خشوع ہے، بعض نے کہا عدل انصاف جب کہ احسان تفضّل ہے اسی طرح یہ اقوال بھی ہیں: عدل امتثالِ مامورات اور احسان اجتنابِ منہیات، عدل بذلِ حق (یعنی بجا کہنا اور بجا کرنا) اور احسان ترکِ ظلم ہے، عدل یہ کہ انسان کا باطن اسکے ظاہر کے مطابق ہو اور احسان فضلِ ظاہر ہے، عدل بذل اور احسان عفو ہے، عدل افعال میں اور احسان اقوال میں ہے کئی دیگر اقوال بھی منقول ہیں، ان کی کلام کے لئے اقرب پانچواں اور چھٹا قول ہے، قاضی ابو بکر بن العربی کہتے ہیں عبد اور اس کے رب کے مابین عدل یہ ہے کہ بندہ اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے، عبد اور اس کے نفس کے مابین عدل یہ ہے کہ مزید طاعات کرے اور شبہات و شہوات سے بچے، عبد اور اس کے غیر کے مابین عدل یہ ہے کہ انصاف سے کام لے، راغب کہتے ہیں عدل کی دو اقسام ہیں ایک مطلق ہے عقل جس کے حسن کو مقتضی ہے، یہ کبھی بھی منسوخ نہیں ہوتا اور نہ کسی طور اعتداء کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے تم اپنے ساتھ احسان کرنے والے کے ساتھ احسان کرو اور جو تم سے اذیٰ دور کرے تم اس سے کرو اور دوسری قسم جو معروف بالشرع ہے اس میں نسخ داخل ہونا ممکن ہے اور

مقابلۃً یہ اعتداء کے ساتھ بھی موصوف کی جاسکتی ہے جیسے قصاص، ارش (یعنی قصورات میں تاوان عائد کیا جانا) جنایات اور مرتد کا مال ضبط کرنا اسی لئے اللہ تعالی نے کہا: (فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ الخ)[البقرة :۱۹۴] یہ قسم ہی قولہ تعالی: (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ الخ) میں مراد ہے کہ عدل مکافات میں مساوات ہے خیر میں ہو یا شر میں اور احسان خیر کا بدلہ اس سے اکثر کے ساتھ اور شر کا ترک یا اس سے اقل کے ساتھ۔

- 6063حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رضى الله عنها -قَالَتْ مَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ كَذَا وَكَذَا يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَأْتِي أَهْلَهُ وَلاَ يَأْتِي قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ لِي ذَاتَ يَوْمٍ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِي أَمْرٍ اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلاَنِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رِجْلَيَّ وَالآخَرُ عِنْدَ رَأْسِي فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رِجْلَيَّ لِلَّذِي عِنْدَ رَأْسِي مَا بَالُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ .يَعْنِي مَسْحُورًا قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمَ قَالَ وَفِيمَ قَالَ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ هَذِهِ الْبِئْرُ الَّتِي أُرِيتُهَا كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ وَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَأُخْرِجَ .قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلاَّ تَعْنِي تَنَشَّرْتَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَّا اللَّهُ فَقَدْ شَفَانِي وَأَمَّا أَنَا فَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا قَالَتْ وَلَبِيدُ بْنُ أَعْصَمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 7566، - 6391

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (يعني مسحور) یہ تفسیر حدیث میں ادراج ہے کتاب الطب میں اس کی شرح کے اثناء اس کی تبیین کی تھی۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (يُخَيَّل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتي) کی بابت لکھتے ہیں، اس میں تصریح ہے کہ اس جادو کا تعلق خاص طور پر بیویوں کے ساتھ ازدواجی امور سے تھا بعض رواۃ کے نقل کردہ الفاظ سے جو عموم کا توہم ہوتا ہے اسے اس تخصیص پر محمول کیا جائے جیسا کہ کئی دفعہ اس پر تنبیہ کی ہے، (قال مطبوب یعنی مسحور) کی بابت کہتے ہیں جانو کہ معجزہ اور سحر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو ساحر کی توجہ کی بقاء، اس کے التفات اور اس کے ساتھ اس کے تعلق عزیمت کا محتاج ہوتا ہے جب وہ اس سے غافل ہو جائے تو اس کا اثر باطل ہو جائے گا بخلاف معجزہ کے کہ یہ اس سے مستغنی ہے، اس ضمن میں مولانا رومی نے مثنوی میں ایک حکایت ذکر کی ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے والد سے حضرت موسیٰ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا وہ ساحر ہیں یا کیا ہیں؟ اس نے کہا وہ ساحر نہیں، بیٹا کہنے لگا آپ کو کیسے علم ہوا؟ کہا تم ان کے پاس جاؤ اگر سور ہے ہوں تو ان کا عصا پکڑنا، اگر وہ ساحر ہیں تو ان کا عصا جیسا تھا ویسا ہی رہے گا وگرنہ وہ ثعبان بن جائے گا تو وہ گیا اور عصائے موسیٰ کو جونہی گھسیٹا وہ ثعبان بن گیا اور قریب تھا کہ لڑکا (مارے دہشت کے) ہلاک ہو جاتا ، پھر میں نے جو کہا کہ ساحر کی توجہ کے انقطاع سے جادو باطل ہو جاتا ہے یہ اس کے بعض آثار کے بقا کے منافی نہیں جیسے مرض وصحت،

میری مراد اس کا بطلان ہے کہ اس کی اصل تاثیر تغییرِ ماہیت میں ہے مثلاً کہ دراہم کو دنانیر میں بدل دے تو یہ دراہم دنانیر ہی دکھائی دیتے رہے گے جب تک اس کی توجہ ان کی طرف قائم ہے جب یہ ختم ہو جائے تو اصلی منظر بحال ہو جائے گا، کبھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خاص ایام میں اپنے سحر کی تجدید کے محتاج ہوتے ہیں تاکہ اثر قوی رہے، (فهلا تعني تنشرت) کی بابت کہتے ہیں تنشر سے یہاں مراد حدیثِ سحر کا نشر ہے یعنی کہ آپ مسحور تھے اور یہ کہ فلان نے جادو کیا حالانکہ لغت کے اعتبار سے یہ نشرۃ سے ماخوذ ہے جو ترقیہ ہے یعنی دم کے ساتھ جادو کے اثر کا ابطال، تو راوی نے غیر محل میں اس کا استعمال کیا۔

- 57باب مَا يُنْهَى عَنِ التَّحَاسُدِ وَالتَّدَابُرِ (حسد اور غائبانہ برائی بیان کرنے سے نہی)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) (اور حسد کے شر سے۔ میں پناہ مانگتا ہوں۔ جب وہ حسد کرے)

اکیلے کشمیہنی کے ہاں (عن) کی بجائے (من) ہے۔ (و من شر الخ) اس آیت کے ساتھ اشارہ کیا کہ تحاسُد سے نہی دو یا زائد کے درمیان وقوع پر ہی مقصور نہیں بلکہ حسد مذموم اور منہی عنہ ہے اگرچہ کسی ایک کی جانب سے ہو کیونکہ جب یہ مکافات کے باوجود مذموم ہے تو مفرداً بھی بطریق اولی قابلِ مذمت ہے۔

- 6064حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5143، 6066، - 6724

شیخ بخاری بشر مروزی اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (إياكم و الظن) خطابی وغیرہ کہتے ہیں مراد عمل بالظن کا ترک نہیں جس کے ساتھ اکثر احکام مُناط (یعنی جڑے ہوئے) ہیں بلکہ مراد ظن کے تحقیق کا ترک ہے جو مظنون بہ کی نسبت ضار ہے، اسی طرح وہ جو دل میں بغیر دلیل کے واقع ہو (یعنی واہمہ) یہ اس لئے کہ اوائلِ ظنون خواطر ہیں جنہیں دور کرنا ممکن نہیں اور جس امر پر قدرت نہیں اس کے ساتھ ہم مکلف بھی نہیں اس کی تائید حدیث: (تجاوزَ الله للأمة عما حَدَّثَتْ به أنفسها) ہے (یعنی اللہ نے دلوں میں اٹھ آنے والے خیالات سے تجاوز کر دیا ہے) یہ مشروحا گزر چکی ہے، قرطبی کہتے ہیں یہاں ظن سے مراد تہمتِ بلا سبب ہے جیسے کوئی کسی پر ارتکابِ فاحشہ کی تہمت دھر دے بغیر اس کے کہ کوئی دلیل یا مقتضائے ظاہر ہو اسی لئے (ولا تجسسوا) کو اس پر معطوف کیا، یہ اس لئے کہ کبھی کسی کے دل میں تہمت کا خیال آتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ اس کی تحقیق کرے اور اس بارے تجسس اور بحث وتمحیص کرے اور سنے تو اس سے منع کیا، یہ حدیث اس آیت کے موافق ہے: (اِجْتَنِبُوْا کَثِیْراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً) [الحجرات : ۱۲] عیاض کہتے ہیں اس حدیث سے بعض علماء نے احکام میں اجتہاد و رائے کے ساتھ عمل کرنے کے منع ہونے پر استدلال کیا، محققین نے اسے ایسے ظن پر محمول کیا ہے جو دلیل سے مجرد ہو اور کسی اصل اور تحقیقِ نظر پر مبنی نہ ہو، نووی کہتے ہیں حدیث میں ظن سے مراد وہ نہیں جو اس اجتہاد سے متعلق ہو جو اصلاً احکام سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس

کے لئے اس کے ساتھ استدلال ضعیف یا باطل ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس کا ضعف تو ظاہر ہے مگر بطلان نہیں کہ لفظ اس کے لئے صالح ہے خصوصا اگر اسے محمول کیا جائے اس پر جو عیاض نے المفہم میں ذکر کیا، اس پر مزید بات کرتے ہوئے کہا ظنِ شرعی جو احد الجانبین کی تغلیب ہے یا وہ معنائے یقین میں ہے وہ اس حدیث یا آیت میں مراد نہیں تو اس کے ساتھ ظنِ شرعی کے انکار پر استدلال کرنے والے کی بات قابلِ التفات نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس کے ساتھ بعض شافعیہ نے بیع میں سدِ ذریعہ کے قائل پر احتجاج کیا ہے تو بیع عینہ کا ابطال کیا وجہِ استدلال مسلمان کی نسبت بدظنی سے نہی ہے تو خرید وفروخت کے کسی معاملہ کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے گا بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، جہاں تک ظن کا یہ وصف کہ وہ اکذب الحدیث ہے حالانکہ تعمدِ کذب جو اصلا کسی ظن کی طرف مستند نہیں اس امر سے اشد ہے جو ظن کی طرف مستند ہے تو اس امر کی طرف اشارہ کہ منہی عنہ ظن وہ جو کسی ایسی شئ کی طرف مستند نہیں جس پر اعتماد جائز ہو تو اسے معتمد علیہ اور اصل قرار دے کر اس پر جزم کیا جائے تو اس کا جازم کاذب ہوگا، یہ کاذب سے اشد اس لئے بنا کہ کذب اصل میں مستقبح اور اس کے ذم سے مستغنی ہے بخلاف اس کے کہ اس کا فاعل اپنے زعم میں ایک شئ کی طرف مستند ہو تو اس کی ذم میں بطور مبالغہ اور اس سے تنفیر کے لحاظ سے اسے اس طور موصوف کیا کہ وہ اشد الکذب ہے اور یہ اشارہ دیا کہ اس کے ساتھ اغترار (یعنی دھوکہ کھانا) کذبِ محض سے اکثر ہے کیونکہ یہ اکثر مخفی رہتا ہے جب کذبِ محض تو واضح اور عیاں ہوتا ہے۔

(فإن الظن أکذب الخ) ظن کو حدیث کا نام دینے میں اشکال ہو سکتا ہے، جواب دیا گیا کہ مراد امرِ واقع کے ساتھ عدم مطابقت ہے چاہے قول ہو یا فعل اور یہ بھی محتمل ہے کہ مراد وہ جو ظن سے ناشئ ہو تو ظن کو مجازا اس کے ساتھ موصوف کیا۔ (ولا تحسسوا الخ) ایک لفظ حاء اور دوسرا جیم کے ساتھ ہے، دونوں میں ایک تاء محذوف ہے اسی طرح بقیہ مناہی میں بھی جو اس حدیث میں مذکور ہیں، خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کے عیوب کا تتبع اور ان بارے بحث وتحیص نہ کیا کرو، اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوب کی بات نقل کی: (اِذۡهَبُوۡا فَتَحَسَّسُوۡا مِنۡ يُّوۡسُفَ وَ اَخِيۡهِ)[يوسف : ٨٧] قرآن مجید میں حاء کے ساتھ جو لفظ ہے وہ حاسہ سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے کسی کے ساتھ (محسوس کرنا یا پتہ لگانا) جیم کے ساتھ جَس سے ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کو ٹٹولنا کے معنی میں، وہ بھی حواسِ خمسہ سے ہے اس لحاظ سے حاء کے ساتھ اعم ہوا، ابراہیم حربی کہتے ہیں دونوں ہم معنی ہیں بقول ابن انباری ثانی کا ذکر تاکیداً ہے جیسے عرب کہتے ہیں: (بُعْداً و سُحْطاً)، بعض نے کہا جیم کے ساتھ ان کی عورات (یعنی پوشیدہ امور) کا تتبع و بحث اور حاء کے ساتھ لوگوں کی باتیں سننا اور ان پر کان لگانا، اسے اوزاعی نے یحی بن ابوکثیر جو صغار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا بعض نے کہا جیم کے ساتھ بواطن الامور (پوشیدہ امور) کا تتبع ہے اور اکثر اس کا استعمال شر میں ہوتا ہے جبکہ حاء کے ساتھ ان امور کا جو حاسہِ اُذن وعین کے ساتھ مدرک ہوتے ہیں قرطبی نے اسے ترجیح دی، بعض نے کہا جیم کے ساتھ کسی شخص کا کسی غیر کی خاطر تتبع کرنا اور حاء کے ساتھ اپنے لئے اس کا تتبع اور پیچھا کرنا، یہ ثعلب نے اختیار کیا، تجسس کی اس نے نہی سے یہ امر مستثنی ہے کہ کسی کو مثلا ہلاکت سے بچانے کا یہی ایک طریقہ متعین ہو کہ انتظامیہ کو کسی مجرم کی بابت اطلاع دینا، قتل وزنا اور دیگر جرائم کے سلسلہ میں تو اس صورت میں تجسس مشروع ہے، اسے نووی نے الاحکام السلطانیۃ میں ماوردی سے نقل کیا اور اس کی تحسین کی، انہوں نے لکھا محتسب کو نہیں چاہئے کہ وہ غیر ظاہر محرمات کے بارہ میں سن گن کرے خواہ اس کے ظن پر غالب ہو کہ اندرون خانہ کچھ مشتبہ امور ہیں ماسوائے اس مذکورہ صورت کے (

کہ بڑے جرائم بالخصوص کسی پر زیادتی وظلم کا اندیشہ ہو)۔

(ولا تحاسدوا) حسد یہ ہے کہ آدمی کسی حقدار شخص سے زوالِ نعمت کی تمنا کرے، یہ اس بات سے اعم ہے کہ وہ اس زوال کے لئے سعی کرے یا نہیں، اگر کرے تو وہ (حاسد ہونے کے ساتھ ساتھ) باغی (یعنی ظالم) بھی ہے، اگر اس ضمن میں کوششیں نہ کیں اور نہ اس خواہش کا اظہار کیا اور نہ اسبابِ کراہت کی تاکید میں سبب بنا جس سے مسلمان کو منع کیا گیا ہے تو یہ محلِ بحث ونظر ہے! اگر اس سے اس کے لئے مانع اس کا عجز ہے بایں طور اگر قدرت ہوتی تو ضرور کوشش کرتا تب آثم ہے اور اگر اس سے مانع تقوی ہے تب معذّر سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ اس قسم کے خیالات نفسانی خواطر ہیں بسا اوقات جنہیں دور کرنے کی استطاعت نہیں ہوتی تو اس کے مجاہدہ میں یہی کافی ہے کہ ان خواطر پر عمل پیرا نہ ہوا اور نہ اس کا ایسا کوئی ارادہ ہوا، عبدالرزاق نے معمرعن اسماعیل بن امیہ سے (مرفوعاً) نقل کیا کہ تین ایسی باتیں ہیں جن سے کوئی بھی محفوظ نہیں: (الطيرة و الظن و الحسد) (یعنی نحوست لینا، بدظنی اور حسد) کہا گیا یا رسول اللہ ان سے مخرج کیا ہے؟ فرمایا: (إذا تَطَيَّرْتَ فلا ترجع و إذا ظننتَ فلا تُحَقِّقْ و إذا حَسَدْتَ فلا تَبْغِ) (یعنی نحوست پکڑتے ہوئے واپس نہ لوٹ آؤ۔ بلکہ جاری رہو۔ اگر ظن لاحق ہو تو اسکی تحقیق میں نہ پڑو اور اگر حاسدانہ جذبات آئیں تو اس وجہ سے کسی پہ زیادتی نہ کرو) حسن بصری سے منقول ہے کہ کوئی آدمی ایسا نہیں جس میں حسد نہ ہو لیکن جو اس (یعنی خیال) سے تجاوز کر کے بغی وظلم کا ارتکاب نہیں کرتا تب اس کا اسے کوئی نقصان نہیں۔

(و لا تدابروا) خطابی کہتے ہیں (اس کا معنی ہے) ایک دوسرے کا ہجران نہ کرو، یہ (تولية الرجل الآخر دبره) سے ماخوذ ہے یعنی ایک دوسرے سے اعراض کرنا، بقول ابن عبدالبر اعراض کو مدابرہ اس لئے کہا گیا کہ جو بغض رکھے وہ اعراض کرتا ہے اور جو اعراض کرتا ہے وہ دوسرے سے پیٹھ (یعنی رخ) پھیر لیتا ہے باہم محبت کرنے والے اس کے بالعکس ہوتے ہیں، بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی دوسرے پر مستأثر (یعنی اپنے آپ کو ترجیح دینے والا) نہ بنے مستاثر کو متدبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب وہ دوسرے سے کسی شیٔ کے ساتھ مستاثر ہوتا ہے تو گویا پیٹھ پھیر لیتا ہے، مازری کہتے ہیں تدابر کا معنی معادت (دشمنی) ہے، کہا جاتا ہے: (دابرته أي عادیته)، عیاض نے نقل کیا اس کا معنی ہے باہم لڑائی جھگڑے نہ کرو، اول اولی ہے مالک نے مؤطا میں اسے اس کے اخص کے ساتھ مفسر کیا اور یہ حدیثِ باب زہری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا: (ولا أحسب التدابر إلا الإعراض عن السلام) (یعنی میرا خیال ہے تدابر سے مراد سلام کہنے سے اعراض کرنا ہے) کہ اپنا چہرا اس سے پھیر لے گویا بقیہ حدیث کے الفاظ :(یلتقیان فیعرض الخ) سے اس کا اخذ کیا تو سمجھے کہ ان سے سلام کا صدور یا ایک سے اعراض کا رافع ہے، اس بارے مزید ایضاح باب (الهجرة) میں آئے گا اس کی تائید حسین بن حسن مروزی کی ابن مبارک کی کتاب البر والصلۃ پر زیادات میں صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں کہا تدابر تصارم ہے (یعنی قطع تعلق)۔

(ولا تباغضوا) یعنی اسبابِ بغض اختیار نہ کرو کیونکہ بغض ابتداء ہی واقع نہیں ہوتا بعض نے کہا مراد ایسی اہواءِ مضلہ سے نہی جو تباغض کو متقاضی ہوں بقول ابن حجر بلکہ یہ اہواء سے اعم کے لئے ہے کیونکہ اہواء کا تعاطی اس کی ایک قسم ہے، حقیقتِ تباغض یہ ہے کہ دو کے مابین اس کا وقوع ہو، کبھی مطلقاً بھی ہوتا ہے جب کوئی ایک ہی اس کے ساتھ ملوث ہو، اس سے مذموم وہ ہے جو غیر اللہ میں ہو

کیونکہ اس کی ذات کے لئے کسی سے تباغض تو واجب ہے اور اس کا فاعل ثواب کا مستحق اس وجہ سے جو اللہ کے حق کی تعظیم کی اگر چہ دونوں یا ان میں سے ایک اللہ کے نزدیک اہلِ سلامت میں سے ہوں جیسے فقہی اختلافات کی بناء پر ایک دوسرے سے بغض کہ مثلاً کسی عالم کے اجتہاد نے اسے ایک ایسے اعتقاد پر منتج کیا جو دوسرے کے اجتہاد کے منافی ہے تو اس وجہ سے اس نے اس سے بغض کیا تو اللہ کے ہاں یہ معذور ہے۔

(وكونوا عباد الله الخ) منادیٰ مضاف کا اسلوب ہے مسلم نے ابو صالح عن ابی ہریرہ کی روایت کے آخر میں: (كما أمركم الله) کا اضافہ بھی کیا قتادہ عن انس کے حوالے سے بھی ان کی روایت اس کی مثل ہے، یہ جملہ ماسبق کی تعلیل کے مشابہ ہے گویا جب تم ان منہیات کا ترک کرو گے تو باہم بھائی بھائی بن جاؤ گے اس کا (عکسی) مفہوم یہ ہوا کہ اگر ان کا ترک نہ کیا تب ایک دوسرے کے دشمن بنوگے، (كونوا إخوانا) کا معنی ہے کہ ایسے اسباب اختیار کرو جو تمہارے درمیان اخوت قائم کریں، (عباد الله) میں حرفِ نداء محذوف ہے اس میں اشارہ ہے کہ تم سب اللہ کے عبید ہو تو تم پر واجب ہے کہ اس وجہ سے باہم بھائی بھائی بنو، قرطبی کہتے ہیں معنی یہ کہ شفقت و رحمت، محبت و مساوات اور ایک دسرے کی خیر خواہی و معاونت کے ضمن میں نسبی بھائیوں کی طرح ہو جاؤ، مسلم کی ذکر کردہ زیادت (كما أمركم الله) اس بات کا اظہار ہے کہ یہ مطلوبہ اخوت ان سابق الذکر اوامر کے ساتھ انعقاد پذیر ہوسکتی ہے، یہ اخوت کے معانی کے جامع ہیں اللہ کی طرف ان کی نسبت اس لئے کہ نبی اکرم اللہ کی طرف سے مبلغ ہیں احمد نے بسند حسن ابو امامہ سے مرفوعا روایت کیا: (لا أقول إلا ما أقول) اور محتمل ہے کہ (كما أمركم الله) سے اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) [الحجرات: ۱۰] کہ اس میں اس حالت کی خبر ہے جو اہلِ ایمان کے لئے مشروع ہے تو یہ بمعنی امر ہے

ابن عبدالبر کہتے ہیں حدیث بغضِ مسلم، اس سے اعراض اور قطع تعلقی کی تحریم کو متضمن ہے بغیر شرعی ذنب کے اور یہ کہ اسے عطا کی گئیں نعمتوں کے سبب اس سے حسد کیا جائے اور حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نسبی بھائیوں کا سا معاملہ کرو اور کسی کے عیوب کا تتبع اور تعقیب نہ کیا جائے اس ضمن میں حاضر و غائب کے مابین کوئی تفرقہ نہیں بلکہ ان کثیر امور میں مردہ بھی زندہ کے ساتھ مشترک ہے، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں عبدالرزاق کی معمر عن ہمام کے طریق سے اس روایت میں: (ولا تنافسوا) بھی مزاد ہے یہ اعرج عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی ہے آمدہ باب میں اس بارے موجود اختلافِ الفاظ کا ذکر ہوگا، مسلم کے ہاں ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں: (كما أمركم الله) آخر میں ہے جیسا کہ بیان کیا، انہی کی علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے اسی روایت میں ہے: (ولا يَبِعْ بعضُكم على بيع بعض) اس زیادت کو کتاب البیوع میں مفردا بھی ایک اور سند سے تخریج کیا ہے اس کا مثل ابوسعید مولی عامر بن کریز عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے اس میں (إخوانا) کے بعد یہ زیادت بھی ہے: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره)، آگے ہے کہ آدمی کیلئے یہی شر کافی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے ہر مسلمان، دوسرے مسلمان پر حرام ہے اس کا خون، مال اور اس کی عزت، تقویٰ یہاں ہے اور فرمایا: (الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم) اسے بھی حضرت ابو ہریرہ سے مفردا تخریج کیا ہے، بخاری نے جعفر بن ربیعہ عن اعرج کے طریق سے اسی روایت میں ایک اور زیادت بھی ذکر کی ہے جس کا بیان آمدہ باب میں کروں گا، مولیٰ عامر کے طریق سے مذکورہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی اس

حدیث کے ضمن میں میرے حسبِ مطالعہ سب سے جامع طریق ہے گویا کبھی اسے مختصرا اور کبھی بتمامہ تحدیث کیا کرتے تھے کئی رواۃ نے اسے کئی احادیث کی شکل میں مفرق کر دیا ابن ماجہ کی کتاب الزہد میں اس کے بعض مفرق حصے نقل کئے گئے ہیں، یہ ایک عظیم حدیث ہے جو کئی فوائد وآداب کے ذکر پر مشتمل ہے۔

- 6065حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ .طرفه - 6076

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا ایک دوسرے سے بغض وحسد نہ رکھو نہ غیر موجودی میں کسی کی برائی کرو اور اے اللہ کے بندو بھائی بھائی بن جاؤ اور کسی مسلم کیلئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی کے ساتھ تین دن سے زائد کٹی رکھے۔

(لا تباغضوا الخ)اصحابِ زہری کے حفاظ نے ان سے انہی تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا عبدالرحمن بن اسحاق نے ان سے اس میں : (ولا تنافسوا) کا اضافہ بھی کیا اسے ابن عبدالبر نے التمہید میں اور خطیب نے المدرج میں ذکر کیا ہے، کہتے ہیں سعید بن ابومریم نے بھی مالک عن ابن شہاب سے یہی کہا، خطیب اور ابن عبدالبر کہہ چکے ہیں کہ سعید نے مالک سے مؤطا وغیرہ میں تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے انہوں نے حدیثِ انس میں یہ کلمہ ذکر نہیں کیا یہ دراصل ان کے ہاں حدیثِ مالک میں ابوزناد کے طریق سے ہے یعنی درجِ ذیل حدیث، تو ابن ابومریم نے حدیثِ انس کی اسناد میں اسے مدرج کر دیا، حمزہ کنانی نے بھی کہا کہ مجھے نہیں علم کہ سوائے سعید کے کسی نے حدیثِ انس میں مالک سے یہ ذکر کیا ہو، تین ابواب کے بعد حکمِ تہاجر بارے کلام آرہی ہے اور حدیثِ انس میں واقع زیادت پر تنبیہ بھی۔

- 58 باب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا ﴾
(بدظنی اور تجسس سے ممانعت)

نسخہ ابوذر سے لفظِ باب ساقط ہے۔

- 6066حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَنَاجَشُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا .أطرافه 5143، 6064، - 6724

ترجمہ: ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے تم اپنے آپ کو بدگمانی سے بچاؤ کیونکہ بدگمانی بڑی جھوٹی بات ہے اور (کسی کے عیبوں کی) تلاش اور جستجو نہ کرو اور آپس میں حسد اور ترکِ ملاقات نہ کرو اور نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو بلکہ اللہ کے بندے اور ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن کر رہو۔

ابن بطال اور ان کی تبع میں ابن تین نے دعوی کیا کہ اس کے تحت حدیثِ انس لائے ہیں یعنی سابقہ باب والی پھر ابن

بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ بعض امورِ حسد سوئے ظن کا نتیجہ ہوتے ہیں بقول ابن تین یہ اس طرح کہ دونوں اس کے افعال کی (فاسد) تاویل کرتے ہیں اور علی أسوأ التاویل اس سے حسد کرتے ہیں، بہرحال جن نسخوں سے میں واقف ہوں ان سب میں حدیثِ انس سابقہ باب ہی کے تحت ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ (ولا تناجشوا) بخاری کے میرے زیرِ مطالعہ سب نسخوں میں یہی ہے، نجش سے مراد صرف قیمت بڑھانے کیلئے بولی میں شریک ہونا جبکہ خریدنے کا ارادہ نہیں (عام طور سے مالک کی ملی بھگت سے ایسا ہوتا ہے) اس کا بیان وحکم کتاب البیوع میں گزرا ہے، مالک سے تمام روایات میں (ولا تنافسوا) ہے دارقطنی نے بھی مؤطآت میں یہی نقل کیا ابن وہب، معن، ابن قاسم، اسحاق بن عیسی بن طباع، روح بن عبادہ، یحی بن یحی تمیمی، قعنبی، یحی بن بکیر، محمد بن حسن، محمد بن جعفر ورکانی، ابومصعب اور ابوحذافہ کے طرق سے، یہ سب مالک سے، اسی طرح ابن عبدالبر نے بھی یحی بن یحی لیثی وغیرہ کے حوالے سے مالک سے یہی لفظ نقل کیا اسی طرح ابوسعید مولی عامر بن کریز سے بھی، تو اس میں حضرت ابوہریرہ پر اختلاف کیا گیا ہے، پھر ابوصالح پر بھی اور ممتنع نہیں کہ مالک پر بھی ہو البتہ مجھے ایسی شئ ملی ہے جس سے عبداللہ بن یوسف کی اس روایت کی تقویت ملتی ہے، یہ بعید امر ہے کہ سب تو ایک لفظ پر مجتمع ہوں اور ایک راوی کسی اور لفظ کے نقل میں منفرد ہو اور وہ محفوظ بھی ہو، میں نے یہ حدیث اپنے مستخرجِ اسماعیلی کے نسخہ میں اصلاً ہی نہیں پائی تو علم نہیں کہ ان پر یا ان کے نسخہ سے ساقط ہوگئی، اسے ابونعیم نے مستخرج میں ورکانی عن مالک سے تخریج کیا اور جماعت کی طرح ہی نقل کیا:(و لا تنافسوا) لیکن آخر میں لکھا بخاری نے اسے عبداللہ بن یوسف عن مالک سے تخریج کیا ہے ان کا ذکر کردہ لفظ ذکر نہیں کیا تو میں نہیں جانتا کیا ان کے نسخہ میں جماعت کی طرح ہے یا اس طرح جو ہمارے پاس ہے مگر اس کے بیان کے ساتھ اعتناء نہ کیا، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس مقام پر توجہ دلائی ہو حتی کہ حمیدی نے اسے صرف بخاری کے حوالے سے جعفر بن ربیعہ عن اعرج عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، یہ طریق کتاب النکاح کے اوائل میں گزرا ہے اور اس میں یہ مختلف فیہ لفظ نہ تھا البتہ وہاں(إخوانا) کے بعد یہ عبارت تھی:(ولا یخطب الرجل علی خطبة أخیه حتی ینکح أو یترك)اور لکھا کہ بخاری نے اسے مالک کے حوالے سے بھی تخریج کیا ہے تو اس سند ومتن کے ساتھ بغیر اس لفظ کے جو یہاں زیرِ بحث ہے، نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے کتاب الادب میں بھی نقل کیا،

ابومسعود غافل رہے لیکن انہوں نے ذکر کیا کہ شعیب عن ابی زناد سے اس کا اخراج کیا ہے مگر اس میں اسے نہیں پایا مگر شعیب عن زہری عن انس سے، حمیدی کہتے ہیں اور بخاری نے اسے ہمام عن ابی ہریرہ سے بھی نحوہ نقل کیا ہے اسی طرح طاؤس عن ابوہریرہ کی روایت بھی روایتِ اعرج کی طرح ہے! ابن حجر کے بقول طاؤس کی روایت کتاب الفرائض میں آئے گی، حمیدی کہتے ہیں مسلم نے اسے مالک عن ابی زناد سے بھی تخریج کیا جس مین (ولا تنافسوا) ہے کہتے ہیں یہ متفق علیہ روایات میں سے ہے نہ کہ بخاری کے افراد سے، گویا اپنے آپ پر اس کا استدراک کیا، اس غرض یہ کہ حمیدی نے باوجود اپنے تتبع واعتناء کے اس لفظ بارے موجود اس اختلاف پر بحث نہیں کی اسی طرح ابن عبدالبر بھی اس سے غافل رہے اور یہ التمہید میں ان کی شرط پر ہے اسی طرح دارقطنی نے بھی (نظرانداز کیا) اگر اس کے لئے متفطن ہوتے تو غرائبِ مالک میں اسے ذکر کرتے جیسا کہ حسبِ عادت اس جیسی روایات اس میں ذکر کی ہیں لیکن اس سے متعرض نہیں ہوئے تو شائد یہ بخاری کے بعد کسی ناقلِ بخاری کی تغییر سے ہو۔

- 59 باب مَا يَكُونُ مِنَ الظَّنِّ (حسبِ ظن کوئی بات کہنا)

نسفی کے ہاں یہی ہے ابوذر کی کشمیہنی سے اور ابن بطال کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ قابسی اور جرجانی کے ہاں (ما یکرہ) اور باقیوں کے نسخوں میں (ما یکون) ہے، اول سیاقِ حدیث کے پیشِ نظر الیق ہے۔

- 6067حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا قَالَ اللَّيْثُ كَانَا رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُنَافِقِينَ .طرفه - 6068

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا میرا نہیں گمان کہ فلاں فلاں (جو دو شخص ہیں) وہ ہمارے دین کی کوئی بھی بات جانتے ہو، بقول لیث دونوں منافق تھے۔

(فلانا وفلانا) ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا۔ (یعرفان الخ) داودی لکھتے ہیں لیث کا قول (کہ وہ منافق تھے) بعید ہے نبی اکرم تمام منافقوں کو جانتے نہ تھے، یہی کہا، دیگر نے کہا کہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ ترجمہ میں اثباتِ ظن جبکہ حدیث میں نفیِ ظن ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث میں نفیِ ظن نفی کیلئے ہے نہ کہ نفیِ ظن کیلئے! لہذا اس کے اور ترجمہ کے درمیان کوئی تنافی نہیں حاصلِ ترجمہ یہ ہے کہ اس قسم کی بات جو حدیثِ ہذا میں واقع ہوئی منہی عنہ ظن میں سے نہیں کیونکہ یہ اسی حال سے جو ان دو اشخاص کا تھا، مقامِ تحذیر میں ہے اور نہی صحیح الدین مسلمان کی بابت بدظنی کا شکار ہونے سے ہے، ابن عمر کا قول ہے ہم جب کسی آدمی کو نمازِ عشاء سے (مسلسل) غائب پاتے تو اس کی بابت برا گمان کرتے اس کا مفہوم ہے کہ یہ خیال کرتے کہ کسی امرِ سیئ کے سبب ہی غائب ہوتا ہوگا جس کا تعلق یا تو اسکے بدن سے (کہ بیمار وغیرہ ہے) یا اس کے دین سے ہے (کہ منافق ہو گیا ہے)۔

- 6068حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بِهَذَا وَقَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا وَقَالَ يَا عَائِشَةُ مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ دِينَنَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ
.طرفه - 6067 (سابقہ، اس میں ہے کہ مجھ سے یہ بات کہی تھی)

- 60 باب سَتْرِ الْمُؤْمِنِ عَلَى نَفْسِهِ (اپنے آپ کی پردہ پوشی)

یعنی جب کسی سے کچھ قصور واقع ہو تو یہ اس کے لئے مشروع ومندوب ہے۔

- 6069حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ أَخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كُلُّ أُمَّتِي مُعَافًى إِلاَّ الْمُجَاهِرِينَ وَإِنَّ مِنَ الْمَجَانَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلاً ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَيَقُولَ يَا فُلاَنُ عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا وَقَدْ

بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللّٰهِ عَنْهُ .

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے سنا، فرماتے تھے کہ میری ساری امت (کے گناہ) معاف ہیں مگر اعلانیہ گناہ کرنے والے اور اعلانیہ کرنے کی یہ بات ہے کہ رات کو کوئی شخص کوئی گناہ کا کام کرے اور صبح کو باوجود اس امر کے کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہو مگر وہ کہتا پھرے کہ اے فلاں! میں نے رات کو یہ یہ کیا حالانکہ رات کو اس کے پروردگار نے اسکی پردہ پوشی کی تھی مگر صبح کو اللہ کے پردہ کو اُس نے اپنے اوپر سے اٹھا دیا۔

شیخ بخاری اویسی ہیں۔ (عن ابن أخي الخ) یہ محمد بن عبداللہ بن مسلم زہری ہیں مستخرج ابونعیم کی ایک اور طریق کے ساتھ انہی شیخ بخاری سے روایت میں ان کا نام مذکور ہے۔ (ابراہیم بن سعد عن محمد بن عبد الله) یعنی ابراہیم بن سعد نے خود بھی زہری سے نقلِ روایات کیا ہے تو کئی دفعہ بالواسطہ تحدیث کیا کرتے تھے جیسے یہاں کیا۔ (معافی) فائے مفتوح کے ساتھ مقصور ہے اور عافیت سے اسم مفعول ہے، یہ یا تو اس معنی میں: (عفا الله عنه) یا پھر: (سلمه الله و سلم منه) یعنی اللہ اسے اور اس سے سلامت رکھے۔ (إلا المجاهرين) اکثر نے اسی طرح کہا مسلم میں اور اسماعیلی وابونعیم کی مستخرجوں میں بھی یہی یعنی نصب کے ساتھ ہے نسفی کے نسخہ میں (المجاهرون) ہے اسی پر ابن بطال اور ابن تین نے شرح کی اور لکھا اسی طرح واقع ہے اور بصریوں کے نزدیک درست اس کا منصوب ہونا ہے کوفیوں نے استثنائے منقطع میں رفع جائز قرار دیا ہے، بقول ابن مالک اس پر (إلا) بمعنی (لكن) ہے اسی پر ابن کثیر اور ابوعمرو کی اس آیت: (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتُكَ) مخرج کی گئی ہے ای(لكن امرأتك) کہ اسے بھی وہی عذاب پہنچنے والا ہے جو انہیں! یہاں بھی اسی طرح کا معنی ہے ای(لكن المجاهرون بالمعاصي لا يعافون) تو مجاہرون مبتدا اور خبر محذوف ہے، کرمانی کہتے ہیں حقِ کلام نصب ہے الا یہ کہ کہا جائے عفو بمعنی ترک ہے اور یہ ایک نوع کی نفی ہے، محصلِ کلام یہ کہ امت کے ہر فرد کے گناہوں سے عفو کی جاسکتی ہے اور یہ کہ اس کا مواخذہ نہ ہو سوائے فاسقِ معلِن کے اھ، اسے انہوں نے طیبی کی تحریر کا اختصار کیا، انہوں نے ذکر کیا کہ المصابیح کے نسخہ میں لکھا ہوا ہے کہ (المجاهرون) رفع کے ساتھ ہے مگر اس کا حق نصب ہے بعض شراحِ مصابیح نے جواب دیا کہ آپ کے قول(معافی) سے مستثنیٰ ہے وہ جو کہ نفی کے معنی میں ہے یعنی میری تمام امت کے ذمہ گناہ نہیں(إلا المجاهرون) بقول طیبی اظہر یہ معنی کیا جانا ہے کہ غیبت میں میری امت کے سب افراد چھوٹ جائیں گے مگر مجاہرون، عفو بمعنی ترک ہے اور اس میں معنائے نفی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَ يَأْبَى اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ)[التوبة: ۳۲] مجاہر جو اپنے گناہ کو ظاہر کرے اور اللہ نے اس کے جن گناہوں پر پردہ ڈالا ہوا تھا انہیں سرِ عام بیان کرے، نووی لکھتے ہیں جو اپنے فسق یا بدعت کا جہر کرے اسکے اس جہر کا ذکر جائز ہے(یعنی یہ غیبت شمار نہ ہوگی) محتمل ہے کہ اس حدیث میں (مجاہر) بمعنی (جهرَ به) ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ظاہرِ مفاعلہ پر ہو یعنی باہم ایک دوسرے کو اپنے گناہوں کی بابت آگاہ کرنا اور اس بارے باتیں کرنا، فاعل کے ساتھ تعبیر میں نکتۂ مبالغہ ہے بقیہ حدیث اول احتمال کی مؤید ہے۔

(و إن من المجاهرة) ابن سکن اور کشمیہنی کے ہاں یہی ہے اسی کے مطابق ابن بطال نے شرح کی باقیوں کے ہاں(المجانة) ہے، یعقوب بن ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے:(و إن من الإجهار) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی ایک روایت میں(الجهار) ہے تو اس طرح ہمیں چار الفاظ ملتے ہیں ان میں اشہر (الجهار) ہے پھر تقدیمِ ہاء اور دونوں کے شروع میں الف کی

زیادت، اسماعیلی کہتے ہیں مجھے نہیں علم کہ میں نے کسی حدیث میں یہ لفظ سنا ہو یعنی ماسوائے اس حدیث کے، عیاض کے بقول مسلم میں عذری اور سجری کے ہاں (الإجهار) اور فارسی کے ہاں (الإهجار) ہے، آخر میں یہ لکھتے ہیں: (وقال زهير الجهار) یہ روایات ابن سفیان اور ابن ابو ماہان عن مسلم کے طریق سے ہیں ابن سفیان سے ایک اور روایت میں زہیر کے حوالے سے (الهجار) ہے بقول عیاض جہار، إجہار اور مجاهرة سب درست ہیں بمعنی ظہور و اظہار، کہا جاتا ہے: (جهر و أجهر بقوله وقراء ته) جب ظاہر کرے اور علانیہ پڑھے کیونکہ اولا یہ (إلا المجاهرون) کی تفسیر کی طرف راجع ہے، کہتے ہیں جہاں تک (المجانة) کا تعلق ہے تو یہ تصحیف ہے اگر چہ معنی کے لحاظ سے یہاں بعید نہیں کیونکہ ماجن وہ جو اپنے امور میں مستہتر ہو (یعنی جو شرم و حیا بالائے طاق رکھ دے) اور اسے جو وہ کہہ رہا ہے یا جو اس کی بابت کہا جا رہا ہے، کی کوئی پرواہ نہ ہو ابن حجر کے بقول بلکہ ظاہراً یہ روایت راجح ہے کیونکہ اسکے بعد ہے کہ کوئی شک نہ کرے کہ یہ مجاہرت سے ہے تو اس کے اعادۂ ذکر میں کوئی بڑا فائدہ نہیں، جو روایت (المجانة) کے لفظ کے ساتھ ہے تو وہ ایک زائد معنی کا فائدہ دیتی ہے وہ یہ کہ جو مجاہرت بالمعصیت کرتا ہے وہ مُجّان میں سے ہے (ماجن کی جمع) اور مجانت شرعاً و عرفاً مذموم ہے تو گویا اظہار بالمعصیت کرنے والا دو محذور امور کا مرتکب ہوا: اظہارِ معصیت اور فعلِ مجان کے ساتھ تشبہ، عیاض کہتے ہیں اور جو اہجار ہے تو وہ فحش، خناء (یعنی بد زبانی) اور کثرت گوئی ہے یہ مجانت کے معنی کے قریب ہے کہا جاتا ہے: (أهجر فی کلامه) گویا یہ بھی جہار یا اجہار سے تصحیف ہے اگر چہ معنی کے لحاظ سے (اس مقام سے) بعید نہیں، جہاں تک ہجار ہے تو وہ لفظاً اور معناً بعید ہے کیونکہ ہجار حبل یا وتر (یعنی تانت) ہے جس کے ساتھ اونٹ کا ہاتھ (یعنی گھٹنہ) باندھا جاتا ہے یا وہ حلقہ ہے (یعنی اکھاڑا) جہاں نیزہ بازی کی مشق کروائی جاتی ہے اور یہاں یہ مناسبِ مقام نہیں، بقول ابن حجر بلکہ یہ بھی صحیح المعنی ہے کیونکہ کہا جاتا ہے: (هجر و أهجر) جب فحش گوئی کرے تو یہ (جهر و أجهر) کی مثل ہے تو جو یہاں صحیح ہوا اس میں بھی صحیح ہوا، ہجار کے بمعنی حبل و وتر استعمال سے لازم نہیں کہ وہ ہجر سے بطورِ مصدر استعمال نہ کیا جائے۔

(البارحة) شبِ گزشتہ کو کہتے ہیں اس کی اصل ہے: (برح إذا زال) (یعنی جب زوال ہو جائے)، امر بالستر میں ایک حدیث وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اور یہ ہے حدیثِ ابن عمر مرفوع: (احتسبوا هذه القاذورات التی نهی الله عنها فمَنْ أَلَمَّ بشیء منها فَلْیَسْتَتِرْ بِستر الله) ( ) اسے حاکم نے تخریج کیا موطا میں بھی زید بن اسلم کے حوالے سے مرسلاً منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں جہر بالمعصیت میں اللہ، اس کے رسول اور صالح اہلِ ایمان کے حق کا استخفاف اور ان کیلئے ایک قسم کا عناد ہے جبکہ ان کی پردہ پوشی میں اس استخفاف سے سلامتی ہے کیونکہ معاصی اپنے مرتکبین کیلئے باعثِ ذلت ہیں اور اگر موجبِ حد والا کوئی گناہ ہو تب سرِ عام حد لگے گی وگرنہ کوئی تعزیری سزا ہوگی اور اگر صرف اللہ کا حق ہی متمحض ہو (یعنی پردہ پوشی کر کے معاملہ اللہ پر چھوڑ دیں) تو وہ اکرم الاکرمین ہے اور اس کی رحمت اس کے غضب پر سبقت لے گئی ہے تو جب دنیا میں اس کے گناہ پر پردہ ڈالے رکھا تو (إن شاء الله) آخرت میں بھی اسے رسوا نہ کرے گا اور جو مجاہر ہے اس نے یہ سب کچھ ضائع کر ڈالا اسی کے ساتھ اس حدیثِ باب کے بعد حدیث النجویٰ کے ایراد کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے باعثِ اشکال ہے کہ ترجمہ مومن کے اپنے نفس کی پردہ پوشی کے ذکر میں قائم کیا جبکہ حدیث میں اللہ کی طرف سے مومن کی پردہ پوشی کا ذکر ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث مجاہر

بالمعصیت کی ذم میں مصرح ہے تو یہ مستتر کی مدح کو مستلزم ہے پھر یہ بھی کہ اللہ کا پردہ پوشی کرنا خود مومن کی اپنے آپ کی پردہ پوشی ہے تو جس نے اظہارِ معصیت اور اس کی مجاہرت کا قصد کیا اس نے اللہ کے غضب کو دعوت دی تو وہ اس کا بھرم نہ رکھے گا اور جس نے اللہ سے اور بندوں سے حیاء کرتے ہوئے خود اپنی پردہ پوشی کی اللہ اس کے عیوب کی پردہ پوشی کر کے اس پر احسان فرمائے گا، بعض نے کہا بخاری اس حدیث کو اس ترجمہ کے تحت ذکر کر کے اپنے مذہب کی تقویت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کی مخلوق ہیں۔

- 6070حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ كَيْفَ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي النَّجْوَى قَالَ يَدْنُو أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ وَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ فَيُقَرِّرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرْتُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا فَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۶۳۴) .أطرافه 2441، 4685، - 7514

(عن صفوان الخ) شیبان عن قتادہ کی روایت میں (حدثنا صفوان) ہے تفسیر سورہ ہود میں اس پر تنبیہ گزری، یہ مازنی بصری ہیں ان کی بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری بدء الخلق میں عمران بن حصین سے گزری انہیں کئی اور مقامات میں بھی ذکر کیا ہے۔(أن رجلا الخ) ہمام عن قتادہ کی المظالم میں گزری صفوان سے روایت میں تھا کہ میں ابن عمر کے ساتھ ان کا ہاتھ پکڑے ہوئے جا رہا تھا۔۔ تفسیر سورہ ہود کی روایتِ سعید اور ہشام عن قتادہ میں تھا کہ ابن عمر طواف میں مشغول تھے کہ ایک آدمی سامنے ہوا، اس سائل کے نام کا علم نہ ہو سکا لیکن ممکن ہے وہ سعید بن جبیر ہوں طبرانی نے ان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے کہا: (حدثنی) تو یہی حدیث ذکر کی۔

(کیف سمعت) سعید اور ہشام کی روایت میں تھا: (فقال یا أبا عبد الرحمن) یہ ابن عمر کی کنیت تھی۔(فی النجوی) یہ جو آدمی صرف اپنے آپ کو سناتے ہوئے بات کرتا ہے (یعنی خود کلامی) غیر کو نہیں سناتا یا کسی کے ساتھ چپکے سے باقیوں سے چھپاتے ہوئے کوئی بات کرے، راغب کہتے ہیں: (ناجیتہ إذا ساررتہ) اس کی اصل یہ ہے کہ (أن تخلو فی نجوۃ مِن الأرض)(یعنی جو کسی بلند زمین میں خلوت اختیار کرے) بعض نے کہا اس کی اصل(النجاۃ) سے ہے اور یہ: (أنْ تنجو بسِرّك مِنْ أنْ یُطّلَعَ علیه)(یعنی اپنے راز کی حفاظت کر کے راہِ نجات پانا) نجوی کا اصل مصدر ہے کبھی بطورِ وصف بھی استعمال ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: (ھو نجویٰ و ھم نجویٰ) یہاں مراد مناجات ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی مومنوں کے ساتھ واقع ہوگی، کرمانی کہتے ہیں اس پر نجوی کا اطلاق اس لئے ہوا کہ اس کے بالمقابل وہاں اللہ تعالیٰ کفار کے ساتھ علی رؤوس الاشہاد ہم کلام ہوگا۔

(یدنو أحدکم الخ) سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں ہے: (یدنو المؤمن مِنْ ربه) مراد اللہ تعالی سے قربِ کرامت اور علوِ مرتبت پر مبنی قریب ہونا۔(حتی یضع کنفه) ای جانِبَه ،کنف ستر کو بھی کہتے ہیں یہاں وہی مراد ہے، اول اللہ کے حق میں مجاز ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلانٌ فی کنف فلان) یعنی اس کی حمایت و ذمہ میں ہے(یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں مجاز کا ادعاء کہ کنف بمعنی جانب ہے مردود اور باطل ہے درست یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ۔حقیقۃً ۔کنف ثابت ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں اس

کا ذکر ہے مثلا حدیثِ باب، سلف کے ہاں کنف کے معانی میں سے: ناحیہ، ستر اور حجاب بھی ہے لہذا اس کی حقیقۃ اللہ تعالی سے نفی اور تعطیل کیلیۓ اس میں مجاز کے ادعاء کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالی اور اس کے اسماء وصفات کے حق میں جائز نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا اثبات واجب ہے اس نحو پر جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تعطیل وتحریف، تمثیل اور تکییف کے جیسے باقی صفات بھی)، عیاض کہتے ہیں بعض نے اس میں نہایت بھونڈی طرح تصحیف کر دی اور نون کی بجائے تاء کے ساتھ کہا، روایتِ صحیحہ کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سعید بن جبیر کی روایت میں: (یجعلہ فی حجابہ) ہے ہمام کی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (و سترہ)۔

(فیقول عملت الخ) ہمام کی روایت میں ہے: (أ تعرف ذنب کذا و کذا ؟)، سعید اور ہشام کی روایت میں ہے: (فیُقَرِّرُہ بذنوبہ) (یعنی اس سے گناہوں کا اقرار کرائے گا) سعید بن جبیر کی روایت میں ہے کہ وہ اسے فرمائے گا اپنا صحیفہ پڑھو تو وہ پڑھے گا اور ایک ایک گناہ کا اعتراف کروائے گا اور کہے گا: (أ تعرف أ تعرف)۔ (فیقول نعم) ہمام کی روایت میں اضافہ کیا: (أیْ وَ رَبِّ) سعید و ہشام کی روایت میں ہے: (فیقول أعرف)۔

(ثم یقول إنی سترتھا الخ)، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے (اللہ کی باتیں سن کر بندۂ مومن دائیں بائیں دیکھے گا تو) وہ فرمائے گا فکر نہ کرو میں نے دنیا میں پردہ پوشی کی ہے تم آج میرے ستر میں ہو تمہارے ذنوب پر میرے سوا کوئی اور مطلع نہ ہو پائے گا ہمام، سعید اور ہشام نے اپنی روایات میں یہ اضافہ کیا: (فیعطیٰ کتابَ حسناتہ) سعید اور ہشام کی روایتوں کے بعض طرق میں (فیطوی) ہے (یعنی بجائے: فیعطی کے) یہ خطا ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (اذھب فقد غفرتُھا لك)، تینوں کے ہاں ہے: (و أما الکافر و المنافق) بعض کے ہاں: (الکفار و المنافقون) ہے سعید و ہشام کی روایتوں میں ہے اور جو کافر ہے اسے علی الاعلان پکارا جائے گا اور کہا جائے گا یہ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا: (کَذَبُوا عَلیٰ رَبِّھِمْ أَلَا لَعْنَۃُ اللّٰہِ عَلَی الظَّالِمِیْن) تفسیرِ سورہ ہود میں گزرا کہ اَشہاد جمع شاہد ہے جیسے اصحاب/ صاحب، اس کی واحد شہید بھی آتی ہے جیسے شریف/ اشراف، مہلب کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ روزِ قیامت اپنے بندوں کے گناہوں کا ستر کر کے ان پر تفضُّل کرے گا اور جس کے چاہے گا گناہ معاف فرما دے گا بخلاف ان حضرات کے قول کے جو اہلِ ایمان پر وعید کے نفاذ کے قائل ہیں اس لئے کہ اس حدیث میں ان لوگوں سے جن پر اللہ تعالی اپنا کنف وستر ڈالے گا کسی کا ماسوائے کفار ومنافقین کے استثناء نہیں کیا، ان لوگوں سے علی الاعلان مخاطب ہوا جائے گا، ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے بھی اس کا استشعار کیا تو کتاب المظالم میں یہ اور اس کے ساتھ یہ حدیثِ ابی سعید وارد کی تھی کہ مومن جب آگ سے بچ بچا کر آگے جائیں گے تو جنت اور دوزخ کے درمیان ایک پل پر روک لئے جائیں گے وہاں دنیا کے باہمی زیادتیوں کا تقاص (یعنی ایک دوسرے کو بدلہ لے کر دیا جانا) ہوگا: (یتقاصون) حتی کہ جب پاک صاف ہو جائیں گے تب دخولِ جنت کا اذن ملے گا، تو اس حدیث نے دلالت کی کہ ابن عمر کی حدیث میں مذکور ذنوب سے مراد وہ جو بندے اور رب کے مابین ہیں (یعنی حقوق اللہ سے متعلق ہیں) نہ کہ جو مظالمِ عباد سے متعلق ہوں وہ اس مذکورہ حدیث کے اقتضاء سے مقاصصت کے عمل سے گزریں گے، حدیثِ شفاعت دال ہے کہ بعض عاصی اہلِ ایمان معذب بالنار ہوں گے پھر شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے نکلیں گے جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کی تقریر گزری تو مجموع احادیث سے دلالت ملتی ہے کہ روزِ قیامت عاصی اہلِ

ایمان دوقسم کے ہوں گے: ایک وہ جن کی معصیت حقوق اللہ میں ہوگی تو حدیثِ ابن عمر سے ثابت ہوا کہ یہ قسم مزید دوقسموں پر ہیں ایک جن کی معصیت پر دنیا میں پردہ پڑا رہا ہوگا تو ایسے لوگ قیامت کے دن بھی اللہ تعالی کی طرف سے پردہ پوشی سے نوازیں جائیں گے وھو المنطوق (ظاہر ہے یہ جن کے بارہ میں مشیتِ خداوندی ہوگی)، دوسری قسم وہ جنہوں نے دنیا میں مجاہرت بالمعصیت کیا تھا تو حدیثِ ابن عمر کی رو سے ایسوں کے ساتھ معاملہ سابق الذکر کے برعکس ہوگا، دوسری قسم وہ جن کی معصیت حقوق العباد کی بابت تھی تو یہ بھی مزید ذیلی قسموں پر ہیں ایک وہ جن کی سیآت کا پلڑا ان کی حسنات کے پلڑے سے بھاری ہوگا تو یہ آگ کے سزاوار ہوں گے پھر آخر کار شفاعت کی رو سے وہاں سے نکالے جائیں گے، دوسری قسم وہ جن کی حسنات وسیآت برابر ہوں گی تو یہ تب تک داخلِ جنت نہ ہوں گے جب تک تقاص کے عمل نہ گزریں گے جیسا کہ حدیثِ ابوسعید کی دلالت ہے، یہ سب ان صحیح احادیث کے مدلول علیہ کی بناء پر (آگے فتح کی عبارت ہے: أن یفعله باختیارہ، بقول محشی أن کے بعد مسودہ میں کچھ خالی جگہ ہے) وگرنہ اللہ پر کسی کا زور نہیں وہ جو چاہے اپنے بندوں کے ساتھ کرے۔

61 - باب الْكِبْرِ (تکبّر وغرور)

وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ ثَانِيَ عِطْفِهِ ﴾ مُسْتَكْبِرٌ فِي نَفْسِهِ عِطْفُهُ رَقَبَتُهُ (مجاہد: ثانی عطفہ کی تفسیر میں کہتے ہیں اپنے آپ میں بڑا بننا، عطف گردن کو کہتے ہیں۔ یعنی گردن اکڑانا)

کبر کاف کی زیر، بائے ساکن اور آخر میں راء کے ساتھ، راغب کہتے ہیں کبر، تکبر اور استکبار متقارب المعنی ہیں کبر سے مراد انسان کی خود پسندی کی حالت کہ اپنے آپ کو دوسروں سے بڑا خیال کرے، اس سے اعظم یہ کہ اپنے رب پر تکبر کرے کہ قبولِ حق اور توحید و طاعت کے ساتھ اسکے لئے اِذعان (یعنی جھک جانے) سے ممتنع ہو، تکبر دو وجہوں پر وارد ہے ایک یہ کہ افعالِ حسنہ محاسن الغیر سے زائد ہوں اسی وجہ سے اللہ سبحانہ نے خود اپنی ذات کو تکبر کے ساتھ موصوف کیا ہے، دوم یہ کہ اس کے لئے وہ متکلف ہو (یعنی بتکلف اظہارِ تکبر کرے) اور ایسی چیزوں کا اظہار کرے جو اس میں نہیں، یہ عامۃ الناس کا وصف ہے جیسے فرمایا: (كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) مستکبر بھی اس کا مثل ہے، غزالی لکھتے ہیں کبر دو قسموں پر ہے اگر اعضاء پر یہ ظاہر ہو تو کہا جائے گا: (تَكَبَّرَ) وگرنہ کہا جائے گا: (في نفسه كِبر) (یعنی اس کے نفس میں کبر ہے) اصل وہی جو نفس میں ہو اور وہ ہے (الاستروح إلى رؤية النفس) (یعنی خود پسندی) کبر کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز تصور کرتا ہے اسی سے یہ عجب سے منفصل ہے: (فمَن لم يخلق إلا وحده يتصور أن يكون معجبا لا متكبرا) (یعنی جو نہیں پیدا کیا گیا مگر اکیلا تو متصور ہے کہ وہ معجِب ہو نہ کہ متکبر)۔

(و قال مجاهد الخ) اسے فریابی نے موصول کیا ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے آیت: (ثَانِيَ عِطْفِهِ) کی تفسیر میں نقل کیا: (قال: مستكبرا في نفسه) قتادہ سے ناقل ہیں: (قال: لاوِی عنقه) (یعنی گردن کو۔ تکبر سے۔ موڑنے والا) سدی سے: (مُعْرِض من العظمة) نقل کیا (یعنی خبطِ عظمت میں مبتلا) ابوصخر مدنی کے بقول محمد بن کعب کہا کرتے تھے کہ یہ وہ آدمی جو کہے: (هذا شيءٌ ثَنَيتُ عليه رجلي) (یعنی یہ ایک محاورہ ہے اگر کوئی کسی شئ کو نہ کرنا چاہے تو کہتا ہے میں نے

اس پہ اپنا پاؤں موڑا) تو عطف سے مراد رِجل ہے ابوصخر کہتے ہیں عرب کہتے ہیں کہ عطف گردن ہے، ابن ابی حاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ اس کا نزول نضر بن حارث کے بارہ میں ہوا تھا۔

6071 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مَعْبَدُ بْنُ خَالِدٍ الْقَيْسِيُّ عَنْ حَارِثَةَ بْنِ وَهْبٍ الْخُزَاعِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَاعِفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبَرَّهُ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ كُلُّ عُتُلٍّ جَوَّاظٍ مُسْتَكْبِرٍ

طرفاه 4918، - 6657. (ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۶۶۴)

اس کی شرح تفسیر سورہ ن والقلم میں گزری ہے اس کے ایراد سے غرض یہ بیان کرنا کہ متکبر اہلِ نار میں سے ہے۔(ألا أخبركم بأهل الجنة؟ كل ضعيف الخ) کل مرفوع ہے کیونکہ تقدیرِ کلام ہے:(هم كل ضعيف الخ) اہل سے اسے بدل قرار دینا جائز نہیں۔

6072 - وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَتِ الأَمَةُ مِنْ إِمَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَتَأْخُذُ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَنْطَلِقُ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ

ترجمہ: انس کہتے ہیں مدینہ کی کوئی لونڈی بھی آتی اور نبی پاک کا ہاتھ مبارک پکڑ کر اپنے کام سے جہاں چاہتی آپ کو لے جاتی۔

شیخ بخاری ابن ابی نجیح المعروف بابن طباع ہیں، یہ ابوجعفر بغدادی نزیلِ اذنہ ہیں، ثقہ اور ہشیم کی حدیث کے عالم تھے حتی کہ ابن مدینی کا قول ہے کہ میں نے یحیی قطان اور ابن مہدی کو دیکھا ان سے حدیثِ ہشیم کی بابت استفادہ کرتے تھے، ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ و مامون ہیں انہیں ان کے بھائی اسحاق بن عیسی پر ترجیح دی، اسحاق محمد سے بڑے تھے ابوداؤد کہتے ہیں فقیہہ بھی تھے اور انہیں تقریبا چالیس ہزار احادیث حفظ تھیں، ۲۲۴ھ میں انتقال کیا ابوداؤد نے ان سے بلا واسطہ نقل کیا ہے ترمذی نے شمائل میں اور نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ان سے احادیث تخریج کیں مگر بالواسطہ، بخاری میں ان کا ذکر دو مقامات میں ہے دوسری روایت کتاب الحج میں گزری وہاں بھی(قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کی، حماد کہتے ہیں کسی بھی نسخہِ بخاری میں بخاری کی ان سے تصریح بالتحدیث نہیں دیکھی ابونعیم نے اس کی تخریج کے بعد لکھا بخاری نے انہیں بلا روایت ذکر کیا ہے اسماعیلی نے لکھا:(قال البخاري قال محمد بن عيسى) تو سند کے بغیر ذکر کیا، ابونعیم پر بھی اس کا مخرج تنگ ہوا تو اپنی مستخرج میں اسے بخاری ہی کے حوالے سے نقل کیا، مسند احمد میں وہ اس کے وجود سے غافل رہے احمد نے اس کی اس میں شیخ محمد بن عیسی یعنی ہشیم سے تخریج کی ہے بخاری نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس لئے عدول کیا کہ محمد بن عیسی کی روایت میں حمید کی طرف سے تصریحِ تحدیث ہے بخاری حمید کی صرف وہی روایات تخریج کرتے ہیں جن میں تحدیث کی صراحت ہو جبکہ ان(یعنی امام احمد) کے ہاں یہ(أنبأنا حميد عن أنس) کے لفظ سے ہے۔

(فتنطلق به الخ) احمد کی روایت میں ہے:(فتنطلق به في حاجتها) ان کی علی بن زید عن انس کے طریق سے ہے کہ اہلِ مدینہ کی ولائد(یعنی لونڈیوں) میں سے کوئی ولیدہ آتی نبی اکرم کا ہاتھ مبارک پکڑ لیتی آپ ہاتھ نہ چھڑواتے، جہاں چاہتی لے

جاتی، اخذ بالید کے ذکر سے مقصود اس کا لازم ہے یعنی رفق وانقیاد (یعنی نرمی اور حسنِ سلوک سے پیش آنا) یہ تواضع میں کئی انواع مبالغہ پر مشتمل ہے: اولا آدمی کی بجائے عورت کا ذکر کیا، پھر آزاد کا نہیں لونڈی کا پھر عمومی انداز اختیار کیا کہ کوئی سی بھی لونڈی، اخذ بالید کے ساتھ تعبیر میں غایتِ تصرف کی طرف اشارہ ہے کہ حتی کہ اگر اسے مدینہ سے باہر بھی کوئی کام در پیش ہوتا اور آپ کی مدد کی ضرورت ہوتی تو آپ انکار نہ کرتے، یہ آپ کی مزید تواضع اور سب انواعِ کبر سے براءت پر دال ہے، ذمِ کبر اور مدحِ تواضع میں کئی احادیث ہیں اصح ترین میں سے جو مسلم نے ابن مسعود سے نقل کی نبی اکرم سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا جس کے دل میں ذرہ برابر بھی کبر ہوگا وہ جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ سن کر کہا گیا آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس اور جوتے اچھے ہوں (کیا یہ بھی کبر ہے؟) فرمایا کبر: (بطرُ الحق و غمط الناس) ہے غمط ازدراء واحتقار کو کہتے ہیں (یعنی عیب نکالنا اور حقیر سمجھنا) اسے حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الکبر مَنْ بطر الحق و ازدَرَی الناس) یہ سائلِ مذکور محتمل ہیں کہ ثابت بن قیس ہوں طبرانی نے بسند حسن ان سے روایت کیا کہ انہوں نے اس بارے آنجناب سے سوال کیا تھا، اسی طرح انہوں نے سواد بن عمرو سے بھی یہی نقل کیا کہ انہوں نے بھی اس بابت سوال کیا تھا، عبد بن حمید نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کبر: (السفہ عن الحق وغمص الناس) ہے، کہا یا نبی اللہ یہ کیا ہے؟ فرمایا سفہ یہ ہے کہ تمہارا کسی کے ذمہ مال ہو تو وہ مکر جائے تو کوئی اسے اللہ سے ڈرنے کا کہے تو وہ اِباء (یعنی انکار) کرے اور غمص یہ ہے کہ وہ (شامخاً بانفہ) (یعنی ناک سکیڑتا ہوا) آئے ضعفاء اور فقراء قسم کے لوگوں کو دیکھے تو نہ انہیں سلام کہے اور نہ حقیر جانتے ہوئے ان کے ساتھ بیٹھنا گوارا کرے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ثوبان عن النبی ﷺ سے بیان کیا کہ جو شخص فوت ہوا اور وہ کبر، خیانت اور قرض سے بری تھا تو جنت میں داخل ہوا احمد اور ابن ماجہ۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا روایت نقل کی کہ (مَنْ تَواضعَ لِلّٰہ درجۃً رَفَعَہ اللہُ درجۃ حتی یجعلہ اللہ فی أعلیٰ عِلِّیِّین و مَنْ تَکَبَّرَ علَی اللہ درجۃ وَضَعَہُ اللہُ درجۃ حتی یجعلہ أسفَلَ السَّافلین) طبرانی نے اوسط میں ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا: (إیَّاکم و الکبر فإن الکبر یکون فی الرجل و إن علیہ العباء ۃ) (یعنی تکبر سے بچو کہ تکبر انسان پر چادر کی طرح ہوتا ہے [یعنی تکبر چادر کی مانند گھیر لیتا ہے) اس کے رواۃ ثقات ہیں ابن بطال نے طبری سے نقل کیا کہ ان احادیث میں کبر سے مراد کفر ہے بدلیل آپ کے قول (علی اللہ) کے پھر کہا اس بات سے انکار نہیں کہ غیر اللہ کی نسبت استکبار بھی کبر سے ہو لیکن یہ اس معنی سے جو ہم نے کہا، خارج ہے کیونکہ اپنے رب پر کبر کا معتقد (یعنی مرتکب) اللہ کی مخلوق کی نسبت استکبار واقتصار میں اشد ہوگا اھ، مسلم نے عیاض بن حمار سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ نے میری طرف وحی کی ہے کہ (امت کو بتلائیں کہ) تم تواضع اختیار کرو کہ کوئی کسی پر زیادتی نہ کرے تو امر بالتواضع گویا نہی عن کبر ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اور یہ کفر وغیرہ سے اعم ہے

مسلمان کے حق میں اس کی تاویل کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد یہ کہ جنت میں اولین داخل ہونے والوں میں سے وہ نہ ہوگا بعض نے کہا بغیر مجازاۃ (یعنی سزا بھگتے) کے جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ بھی ایک قول ہے کہ اس کی جزا ہی یہی ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہو لیکن اسے اللہ تعالیٰ عفو و درگزر سے بھی نواز سکتا ہے ایک قول ہے کہ یہ موردِ زجر وتغلیظ میں ہے اس کا ظاہر غیر مراد ہے بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس حال میں داخلِ جنت نہ ہوگا کہ اس کے دل میں کبر ہے اسے خطابی نے نقل کیا نووی نے اسے

ضعیف قرار دیا اور بجا کہا کیونکہ حدیث کبر اور متکبر کی ذم میں ہے نہ کہ اہلِ جنت کے جنت میں دخول کی صفت کے بیان میں، طیبی کہتے ہیں مقام مقتضی ہے کہ کبر کو باطل کا ارتکاب کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لئے کہ تحریر الجواب یہ کہ اگر استعمالِ زینت اللہ کی نعمت کے اظہار کی غرض سے ہے تو یہ جائز یا مستحب ہے اور اگر اس بطر کیلئے ہے جو تسفیہِ حق تحقیرِ ناس اور اللہ کی راہ سے روکنے کا موجب ہو تو یہ مذموم ہے۔

- 62 باب الْهِجْرَةِ (بائیکاٹ کرنا)

وَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ (اسکا ترجمہ کچھ قبل گزرا)

ہجرۃ سے یہاں مراد آدمی کا کسی سے قطع کلامی کرنا، اس کا اصل معنی ترک ہے فعلاً ہو یا قولاً، یہاں ترکِ وطن اور اس کے حکم کا بیان مقصود نہیں کہ اس کا محل و مقام گزر چکا۔ (و قول النبی) اسے اسی باب میں حضرت ابوایوب سے موصول کیا ہے یہاں اس امر کی تبیین کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا عموم اس امر کے ساتھ مخصوص ہے کہ بلا وجہ اور بلا موجب کسی کا ہجران کرے بقول نووی علماء نے کہا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان بالنص تین راتوں سے زائد ہجران اور قطع کلامی حرام ہے اور اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تین دن تک مباح ہے، یہ اس لئے کہ ناراضی اور غصہ آدمی کی جبلت سے ہے تو اس مدت کی مسامحت کی گئی تا کہ وہ رجوع کرے اور یہ عارض اس سے زائل ہو، ابوعباس قرطبی کہتے ہیں اعتبار تین راتوں کا ہے حتی کہ اگر (مثلا) دن کے اثناء قطع کلامی کا آغاز کیا تو دن کا یہ بعض حصہ ملغیٰ ہے اور آمدہ رات سے آغاز سمجھا جائے گا اور عفو تیسری رات ختم ہوگی بقول ابن حجر اس ضمن میں اعتبارِ لیالی کے ساتھ جزم جمود ہے، باب(ما نھی عن التحاسد) میں شعیب کی روایت سے حدیثِ ابوایوب میں (ثلاثة أيام) کے الفاظ گزرے ہیں تو معتمد یہی ہے کہ تین ایام مع راتوں کے مراد ہیں تو جہاں مطلق لیال کا ذکر ہے وہاں ایام بھی اور جہاں ایام کا لفظ ہے وہاں لیال بھی مراد ہیں تو اگر مثلا بروز ہفتہ ظہر سے یہ ہجران شروع ہوا تو اس کا آخر و انتہاء منگل کے روز ظہر کا وقت ہوگا الغائے کسر بھی محتمل ہے اور اول عدد اس دن (جب جھگڑا ہوا) یا رات کے آغاز سے بھی ہوسکتا ہے۔

6073و 6074و - 6075حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَوْفُ بْنُ مَالِكِ بْنِ الطُّفَيْلِ هُوَ ابْنُ الْحَارِثِ وَهُوَ ابْنُ أَخِي عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ لِأُمِّهَا أَنَّ عَائِشَةَ حُدِّثَتْ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ قَالَ فِي بَيْعٍ أَوْ عَطَاءٍ أَعْطَتْهُ عَائِشَةُ وَاللَّهِ لَتَنْتَهِيَنَّ عَائِشَةُ أَوْ لَأَحْجُرَنَّ عَلَيْهَا فَقَالَتْ أَهُوَ قَالَ هَذَا قَالُوا نَعَمْ قَالَتْ هُوَ لِلَّهِ عَلَيَّ نَذْرٌ أَنْ لَا أُكَلِّمَ ابْنَ الزُّبَيْرِ أَبَدًا فَاسْتَشْفَعَ ابْنُ الزُّبَيْرِ إِلَيْهَا حِينَ طَالَتِ الْهِجْرَةُ فَقَالَتْ لَا وَاللَّهِ لَا أُشَفِّعُ فِيهِ أَبَدًا وَلَا أَتَحَنَّثُ إِلَى نَذْرِي فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ عَلَى ابْنِ الزُّبَيْرِ كَلَّمَ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ وَهُمَا مِنْ بَنِي زُهْرَةَ وَقَالَ لَهُمَا أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ لَمَّا أَدْخَلْتُمَانِي عَلَى عَائِشَةَ فَإِنَّهَا لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَنْذُرَ قَطِيعَتِي فَأَقْبَلَ بِهِ

الْمِسْوَرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ مُشْتَمِلَيْنِ بِأَرْدِيَتِهِمَا حَتَّى اسْتَأْذَنَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالاَ السَّلاَمُ عَلَيْكِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ أَنَدْخُلُ قَالَتْ عَائِشَةُ ادْخُلُوا قَالُوا كُلُّنَا قَالَتْ نَعَمِ ادْخُلُوا كُلُّكُمْ وَلاَ تَعْلَمُ أَنَّ مَعَهُمَا ابْنَ الزُّبَيْرِ فَلَمَّا دَخَلُوا دَخَلَ ابْنُ الزُّبَيْرِ الْحِجَابَ فَاعْتَنَقَ عَائِشَةَ وَطَفِقَ يُنَاشِدُهَا وَيَبْكِي وَطَفِقَ الْمِسْوَرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ يُنَاشِدَانِهَا إِلاَّ مَا كَلَّمَتْهُ وَقَبِلَتْ مِنْهُ وَيَقُولاَنِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَمَّا قَدْ عَلِمْتِ مِنَ الْهِجْرَةِ فَإِنَّهُ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَى عَائِشَةَ مِنَ التَّذْكِرَةِ وَالتَّحْرِيجِ طَفِقَتْ تُذَكِّرُهُمَا نَذْرَهَا وَتَبْكِي وَتَقُولُ إِنِّي نَذَرْتُ وَالنَّذْرُ شَدِيدٌ فَلَمْ يَزَالاَ بِهَا حَتَّى كَلَّمَتِ ابْنَ الزُّبَيْرِ وَأَعْتَقَتْ فِي نَذْرِهَا ذَلِكَ أَرْبَعِينَ رَقَبَةً وَكَانَتْ تَذْكُرُ نَذْرَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَتَبْكِي حَتَّى تَبُلَّ دُمُوعُهَا خِمَارَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ص:۲۴۱) .طرفاه 3503، - 3505

اس میں تین صحابہ کرام سے کچھ مرفوع اور باقی ان سے اور چوتھے صحابی سے موقوف مذکورر ہے۔(و هو ابن أخي الخ) نسفی اور ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے اور احمد نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے تخریج کرتے ہوئے:(عوف بن مالك بن الطفيل وهو ابن أخي عائشة لأمها) ذکر کیا اسے اسماعیلی نے ابن مدینی کے طریق سے اوزاعی، صالح بن کیسان اور معمر تینوں زہری سے، کے حوالوں سے تخریج کیا ہے اوزاعی کی روایت میں ہے: (حدثني الطفيل بن حارث وكان من أزد شنوء ة و كان أخاً لها من أمها أم رومان) صالح کی روایت میں ہے:(حدثني عوف بن الطفيل بن حارث وهو ابن أخي عائشة لأمها)، روایتِ معمر میں یہ عبارت ہے: (عوف بن الحارث بن الطفيل) علی بن مدینی کہتے ہیں اسی طرح باہم اختلاف کیا میرے نزدیک درست ۔ اور یہی معروف تھا، عوف بن حارث بن طفیل بن سخبرہ ہے کہتے ہیں ان کے والد طفیل وہی جن سے عبدالملک بن عمیر نے عن ربعی بن حراش عنہ روایت کیا ہے یعنی یہ حدیث: (لا تقولوا ما شاء الله و شاءَ فلان) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اسی طرح احمد نے بھی معمر اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا، ابراہیم حربی نے کتاب النھی عن الھجر ان میں اسے معمر، شعیب، صالح اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا ان کے ہاں عوف بن الحارث بن الطفیل ہے نعمان بن راشد عن زہری عن عروہ عن مسور کے طریق سے بھی نقل کیا، یہ وہم ہے کہتے ہیں اوزاعی بھی طفیل بن حارث اور صالح عوف بن حارث بن طفیل کہنے میں وہم کا شکار ہوئے ہیں جب کہ معمر اور عبدالرحمٰن بن خالد اپنے قول: (عوف بن الحارث بن الطفيل) میں مصیب ہیں، پھر لکھا میرے نزدیک یہ ہے کہ حارث بن سخبرہ ازدی اپنی زوجہ ام رومان بن عامر کنانیہ کے ہمراہ مکہ وارد ہوئے اور حضرت ابوبکر صدیق کے حلیف بن گئے بعد ازاں ان کا جب انتقال ہوا تو جناب ابوبکر نے ام رومان سے شادی کر لی جن سے عبدالرحمٰن اور حضرت عائشہ متولد ہوئے حارث سے ان کے بیٹے طفیل تھے تو وہ حضرت عائشہ کے والدہ کی طرف بھائی ہوئے، عوف انہی طفیل کے بیٹے ہیں ان کی حضرت عائشہ سے اس کے علاوہ بھی روایت ہے انہی سے زہری نے تحدیث کی اھ، اس پر صالح بن کیسان ان کے تسمیہ ونسب میں مصیب ہیں جہاں

تک معمر اور عبدالرحمٰن بن خالد کا تعلق ہے تو انہوں نے مقلوب کر دیا اول کی تصویب ابن مدینی نے کی، اوزاعی پر اختلاف کیا گیا ہے تو حربی نے ان سے جس روایت کو ذکر کیا وہ ولید بن مسلم کی ہے اسے اسماعیلی نے بھی ابن کثیر عن اوزاعی سے معمر اور ابن خالد کی روایتوں کی مانند نقل کیا ہے احمد کے ہاں جو شعیب کی روایت ہے تو انہوں نے بھی حارث کو مقلوب کر دیا اور ان کا نام مالک ذکر کیا بخاری نے اسے ابوذر کی روایت میں حذف کیا اور درست کیا اور ان کے دادا کے تسمیہ سے سکوت کیا بخاری نے الادب المفرد میں بھی عبدالرحمٰن بن خالد کی روایت اسی طرح نقل کی ہے، یہ سب جب متحرر ہوا تو ظاہر ہوا ابن اثیر نے جو جامع الاصول میں جزم کیا ہے کہ یہ عوف بن مالک بن طفیل ہیں، صحیح نہیں یہ سب اختلاف مذکور یہاں کے حضرت عائشہ سے راوی کے نام ونسب کی بابت ہے ماسوائے نعمان بن راشد کی روایت کے، وہ شاذ ہے کیونکہ انہوں نے شیخ زہری کا قلب کر دیا اور انہیں عروہ بن زبیر بنا دیا اور محفوظ جماعت کی روایت ہے البتہ عروہ سے اس خبر کی اصل ہے جیسا کہ اوائل مناقبِ قریش میں گزرا لیکن وہ زہری کی ان سے روایت نہ تھی۔

(أن عائشة حدثت) اکثر کے ہاں بطور صیغۂ مجہول اور مفعولِ محذوف کے ساتھ ہی ہے اصیلی کے نسخہ میں (حدثته) ہے اول اصح ہے اس کی تائید روایتِ اوزاعی کے الفاظ :(أن عائشة بلغها) کرتے ہیں معمر کے ہاں دونوں طرح واقع ہے صالح کے ہاں بھی (حدثته) ہے۔

(فی بیع الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے ایک اپنا گھر فروخت کر دیا تھا جس پر ابن زبیر کو ناراضی ہوئی۔ (لتنتهين الخ) اوزاعی کی روایت ہے: (أما والله لتنتهين عائشة عن بيع رباعها) (یعنی حضرت عائشہ کو اپنے احاطے بیچنے سے باز آنا ہوگا) یہ دیگر روایات کے ابہام کی تفسیر ہے اسی طرح مناقبِ قریش میں جو عروہ کے طریق سے گزرا کہ حضرت عائشہ کسی شیٔ کو روکے نہ رکھتیں جو کچھ بھی اللہ کے رزق سے ان کے پاس آتا اسے تصدق کر دیتیں، یہ یہاں مذکور کے مخالف نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ ان احاطوں کی فروخت اسی لئے کی ہو کہ حاصل ہونے والے پیسوں کو صدقہ کر دیا کریں۔ (لتنتهين أو لأحجرن عليها) کی عبارت بھی روایتِ عروہ کے الفاظ :(ينبغي أن يؤخذ على يدها) کے لئے مفسر ہیں۔

(لله على نذر الخ) عبدالرحمٰن بن خالد کی روایت میں ہے:(أن لا أكلم ابن الزبير كلمة أبدا) معمر کی روایت میں (بكلمة) ہے، اسماعیلی کے ہاں اوزاعی کی روایت میں (أبدا) کی بجائے یہ ہے: (حتى يُفَرِّقَ الموتُ بيني و بينه)(یعنی حتی کہ موت میرے اور ان کے درمیان جدائی ڈال دے) ابن تین کہتے ہیں ان کے قول:(أن لا أكلم) کی تقدیر ہے: (عَلَيَّ نذرٌ إن كلمته) اھ، بعض روایات میں حذفِ (لا) کے ساتھ ہے اسی پر کرمانی نے شرح کی اور اسے زیر کے ساتھ بصیغۂ شرط مضبوط کیا اور لکھا یہ مناقبِ قریش میں ان الفاظ کے ساتھ گزری روایت کے موافق ہے: (لله عَلَيَّ نذرٌ إن كلمته) اس پر یہ نذر ان کے ساتھ کلام پر معلق تھی نہ کہ یہ کہ انہوں نے ناجزا (یعنی قطع تعلقی کرتے ہوئے) ان کے ترکِ کلام کی نذر مانی تھی۔ (حين طالت الهجرة) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی اور مستملی کے ہاں بجائے (حين) کے (حتى) ہے، اول صواب ہے معمر کی روایت میں علی الصواب واقع ہے اوزاعی کی روایت میں یہ اضافہ کیا:(فطالت هجرتها إياه فنقصه الله بذلك في أمره كُلِّهِ فاستشفَعَ بكُلِّ جديرٍ أنها تقبل عليه) (یعنی ہر معاملہ میں انہیں گھاٹا ہونے لگا تو ہر ممکن طرح سے انہیں راضی

کرنے کی کوشش کی) ان سے دوسری روایت میں ہے کہ کئی لوگوں سے سفارش کرائی مگر انہوں نے قبول نہ کیا، ابن خالد کی روایت میں ہے ابن زبیر نے مہاجرین سے سفارش کرائی، ابراہیم حربی نے حمید بن قیس بن عبداللہ بن زبیر سے اس قصہ میں نقل کیا کہ عبید بن عمیر سے سفارش کروائی انہوں نے جاکر حضرت عائشہ سے کہا کہاں گئی وہ حدیث جو آپ نے مجھے سنائی تھی کہ نبی اکرم نے تین دن سے زیادہ صوم (مراد قطع کلامی) سے منع کیا ہے۔

(فیه أحدا) نسخۂ کشمیہنی میں (أبدا) ہے ابن خالد اور معمر کے ہاں دونوں الفاظ ہیں۔ (ولا أتحنث فی نذری) روایتِ معمر میں ہے: (و لا أحنث فی نذری) اوزاعی کی روایت میں ہے: (فقالت و الله لا آثم فیه) یعنی (فی نذرها) یا (فی ابن الزبیر) فی سبیہ ہوگا۔

(کلم المسور الخ) مسور کا نسب نامہ یہ ہے: ابن مخرمہ بن نوفل بن اہیب بن زہرہ بن کلاب اور جو عبدالرحمٰن ہیں تو ان کا دادا الیغوث بن وہیب بن عبد مناف بن زہرہ ہے مسور کے ساتھ عبد مناف میں نسب اکٹھا ہوجاتا ہے، وہیب اور اہیب بھائی تھے اسود ہجرت سے قبل حالتِ کفر میں فوت ہوئے نبی اکرم کی وفات کے وقت عبدالرحمٰن صغیر السن تھے صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں بخاری میں ان کی ابی بن کعب سے روایت بھی ہے جو آگے آرہی ہے، عروہ کی سابق الذکر روایت میں ہے کہ کئی قریشیوں اور نبی اکرم کے اخوال سے سفارش کروائی خاص طور پر وہاں اس خؤولت سے مراد اور بنی زہرہ کی نبی اکرم سے قرابت کی صفت بیان کی تھی۔

(أنشد کما بالله لما) تخفیف کے ساتھ، مازائدہ ہے تشدید بھی جائز ہے بقول عیاض یعنی (إلا) یعنی (لا أطلب إلا الإدخال علیها) یعنی میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ کسی طرح ان کے ہاں داخل ہو جاؤں، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (لَمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ) [یس : ۵۳] اور (لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) [الطارق :۴] دونوں طرح (یعنی شد اور بغیر شد) مقرون ہیں کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إلا أدْخَلْتُمَانِي) اوزاعی نے اضافہ کیا کہ ان سے کہا مجھے اپنی چادروں میں چھپالو۔ (فإنها) نسخۂ کشمیہنی میں (فإنه) ہے، ہاء ضمیرِ شان ہے۔ (لا یحل لها الخ) کیونکہ وہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے انہی کے ہاں ان کی تربیت ہوئی تھی۔ (السلام علیك الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فقالا السلام علی النبی و رحمة الله) تو ممکن ہے یہاں بھی کاف مفتوح ہو (یعنی السلام علیک میں تخاطب نبی اکرم سے ہو کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرہ میں آپ کا روضہ مبارک ہے تو شائد ہر آنے والا نبی اکرم کو سلام کہتا تھا)۔ (قالوا أ كُلُّنَا؟) اوزاعی کی روایت میں ہے: (قالا و مَنْ معنا ؟ قالت و من معکما)۔ (یناشدها یبکی) اوزاعی کی روایت میں کہ دونوں رونے لگے، اسماعیلی کے ہاں ان کی دوسری روایت میں ہے انہیں اللہ کا واسطہ دیا کہ رحم کریں۔ (و إنه لا یحل الخ) معمر کی روایت میں ہے: (إنه لا یحل) حذفِ واؤ کے ساتھ، یہ ماقبل کی تفسیر کی طرح ہے اس کی تائید دوسرے طریق سے آمدہ حدیثِ انس اور حدیثِ ابو ایوب کی مثل حدیث کا مرفوعا ورود کرتا ہے، اس حدیث کا یہی حصہ مرفوع ہے یہاں یہ مسور، عبدالرحمٰن اور حضرت عائشہ تینوں سے مسند ہے کہ انہوں نے بھی دونوں کے یہ ذکر کرنے پر ان کی تقریر کی، اصحاب اطراف نے مسندِ عبدالرحمٰن بن اسود میں سے اسے ذکر کرنے سے غفلت کی کیونکہ یہ مرسل ہے (یعنی ان کے لحاظ سے کیونکہ انہوں نے تو اس کا براہِ راست نبی اکرم سے سماع نہیں کیا) لیکن اس کی انظار روایاتِ اطراف میں ذکر کی گئی ہیں لہذا اس کا بھی حق بنتا تھا اس کا حضرت عائشہ سے

ایک اور طریق بھی ہے جس کا بیان گزرا، یہ حمید بن قیس عن عبید بن عمیر عنہا کی روایت سے ہے اسے ابوداؤد نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا، متن اور بھی بہت سے صحابہ کرام کے حوالوں سے مروی ہے بعض کے ہاں زیادت بھی ہے آگے اس کا ذکر ہوگا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں محب طبری نے دعوی کیا ہے کہ منہی عنہ ہجران سامنے ہونے پر ترکِ سلام ہے یہ حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کے حق میں واقع نہ ہوا تھا بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں، انہوں نے دراصل حلف اٹھایا تھا کہ کبھی ان سے کلام نہ کریں گی اور حالف کو حرص ہوتی ہے کہ کہیں حانث نہ ہو جائے اور ترکِ سلام ترکِ کلام میں داخل ہے انہیں ابن زبیر کو سلام پر ندامت ہوئی تھی جس سے دلالت ملی کہ وہ اپنے اعتقاد میں حانث ہوگئی تھیں (یعنی ان کے سلام کا جواب دے کر) اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے جو بعد ازاں اس پاداش میں گردنیں آزاد کرائیں (لیکن یہ تب آزاد کرانا شروع کیں جب مسور وعبدالرحمٰن کی سفارش کے بعد آخر کار ابن زبیر سے صلح پر رضامند ہوئیں پھر نذر کا سوچ کر گردنیں آزاد کرانا شروع کیں گویا اپنے خیال میں اب حانث ہوئی تھی نہ کہ جب وہ داخل ہوئے اور نادانستگی میں حضرت عائشہ نے سلام کا جواب دیا اور انہیں داخل ہونے کی اجازت دی)۔

(من التذکرۃ) یعنی صلہ رحمی، عفو ودرگزر اور غصہ پی جانے کی فضیلت میں جو اقوال نبی اکرم سے وارد ہیں انکی تذکیر کرائی ۔(والتحریج) یعنی وقوع فی الحرج یعنی تنگیٔ حال (کا حوالہ دیا) اس وجہ سے جو قطع رحمی کے ضمن میں وارد ہے، معمر کی روایت میں: (التخویف) ہے۔ (حتی کلمت ابن الزبیر) اوزاعی کی روایت میں ہے پہلے مایوسی اور ڈر پیدا ہوا کہ سفارش نہ مانیں گی پھر بول چال شروع کر دی۔ (و أعتقت فی نذرھا الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے یمن پیسے بھیج کر چالیس گردنیں (یعنی غلام و لونڈی) خریدی گئیں جنہیں کفارۂ نذر کے طور پر آزاد کیا عروہ کی سابق الذکر روایت میں تھا ابن زبیر نے ان کی طرف دس غلام ولونڈی بھیجے جنہیں آزاد کر دیا اس کا ظاہر یہ ہوا کہ پہلے دس ابن زبیر نے بھیجے تھے یہ اس روایت میں مذکور کے منافی نہیں کہ انہوں نے بعد ازاں یمن سے باقی کے منگوائے ہوں (یعنی تیس) سابقہ روایت کے الفاظ تھے: (ثم لم تزل حتی بلغت أربعین)۔

(و کانت تذکر نذرھا) اوزاعی کی روایت میں ہے عوف کہتے ہیں پھر بعد ازاں میں نے سنا اپنی اس نذر کو یاد کرتی تھیں، عروہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (وَدِدْتُ أنی جعلت حین حلفت عملا فأعمله فأفرغ منه) وہاں بیان کیا تھا کہ اس جملہ کے کیا کیا احتمالی مفاہیم ہو سکتے ہیں۔

- 6076حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ

(اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6065

- 6077حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرِضُ هَذَا وَيُعْرِضُ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلاَمِ

.(سابقہ حوالہ، اس میں مزید یہ ہے کہ جس نے ابتدا کی وہ دونوں میں سے بہتر ہے) طرفه - 6237

زہری کی حضرت انس پھر عطاء بن یزید کے حوالے سے حضرت ابوایوب سے روایت، حدیثِ انس باب (التحاسد) میں گزری ہے یہاں دونوں کے ایراد سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ زہری کے پاس دونوں طرق سے ہے کیونکہ (دونوں کو) طریقِ مالک سے تخریج کیا، ان سے حدیثِ ابوایوب کا اول: (لا یحل لرجل) ہے جیسا کہ اولا اسے معلقاً ذکر کیا۔(عن عطاء الخ) تو اس طرح اس پر اصحابِ زہری نے اتفاق کیا عقیل نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (عن عطاء بن یزید عن أبی) کہا، ان سب کی شبیب بن سعید نے یونس عنہ کے حوالے سے مخالفت کی اور یہ نقل کیا :(عن عبید الله أو عبدالرحمن عن أبی بن کعب) ابراہیم حربی لکھتے ہیں شبیب نے اپنی سند ضبط نہیں کی ابن وہب نے یونس سے اسے ضبط کیا اور درست طریق نقل کیا اسے مسلم نے تخریج کیا، عقیل جو ہیں تو شائد ان پر ایوب کا لفظ ساقط ہوا اور ابی کو انہوں نے ابن کعب خیال کیا اور اپنی طرف سے اس کا اضافہ کر دیا اور یوں وہم کا شکار بنے۔ (فوق ثلاث) کیونکہ ناراضی اور غصہ انسان کی جبلت سے ہے تو تین دن بعد عموماً وہ زائل یا کم ہو جاتا ہے۔

(و خیرهما الذی الخ) طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے یہ اضافہ بھی نقل کیا: (یسبق إلی الجنة) ابوداؤد کی بسند صحیح حضرت ابوہریرہ سے روایت میں ہے اگر تین دن گزرے اور ان کی ملاقات ہوئی ایک نے سلام کیا اور دوسرے جواب دیا تو اجر میں دونوں شریک ہوئے اور اگر جواب نہ دیا تب وہ گناہ کے ساتھ لوٹا اور (دوسرا) مسلمان اس ہجران سے خارج ہوا، احمد کی اور بخاری کی الادب المفرد میں۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہشام بن عامر سے روایت میں ہے جب تک وہ اس بائیکاٹ پر قائم رہیں گے حق سے اعراض کرنے والے ہیں، آگے فرمایا: (و أوَّلُهما فَیْئاً یکون سبقه کفارةً) تو حدیثِ ابی ہریرہ کا نحو ذکر کیا آخر میں یہ زیادت بھی: (فإنْ ماتاعلی صرامهما لم یدخلا الجنة جمیعا) اگر اسی حالت میں فوت ہو گئے تو دونوں جنت میں داخل نہ ہوں گے۔(و خیرهما الذی یبدأ الخ) اکثر علماء کا قول ہے کہ ہجران مجرد سلام کہنے اور اس کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے احمد کہتے ہیں یہ ہجران تب تک ختم متصور نہ ہوگا جب تک وہی حالت واپس نہیں آتی جو قبل ازیں تھی نیز کہا ترکِ کلام اگر اس کی ایذاء کا باعث ہے تو صرف سلام سے ہجران منقطع نہ ہوگا، ابن قاسم نے بھی یہی کہا عیاض کہتے ہیں اگر کلام بند ہے تو ہمارے ہاں اس کے خلاف اس کی شہادت قابلِ قبول نہیں اگرچہ سلام کہہ بھی دے گویا ابن قاسم کے قول کی تائید کی، ابن حجر کہتے ہیں یہ فرق بھی ممکن ہے کہ شہادت سے احتراز کیا جائے اور ترکِ مکالمہ مشعر ہے کہ ابھی اس کے من میں اس کے خلاف کچھ ہے تو اس کے خلاف اس کی گواہی ناقابل قبول ہے جہاں تک تین دن کے مقاطعہ کے بعد سلام کہہ دینے کا معاملہ ہے تو اس سے زوالِ ہجران ممتنع نہیں، جمہور کیلئے طبرانی کی زید بن وہب عن ابن مسعود سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا گیا ہے ایک موقوف حدیث کے اثناء یہ عبارت ہے: (و رجوعه أنْ یأتی فیسلم علیه)

(أخاه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ حکم اہلِ ایمان کے ساتھ مختص ہے، نووی لکھتے ہیں (لا یحل لمسلم) میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو کہتے ہیں کفار فروعِ شریعت کے غیر مخاطَب ہیں کیونکہ تقیید بالمسلم اس لئے ہے کہ وہی خطابِ شرع قبول کرتا اور اس سے منتفع ہوتا ہے جہاں تک تقیید بالاخوت ہے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ مسلمان بغیر کسی تقیید کے کافر کا ہجران کر سکتا ہے،

ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے اعراض کرنے والا، اس سے بول چال اور سلام سے ممتنع گناہ گار ہے کیونکہ نفیِ حل تحریم کو ستلزم ہے اور مرتکبِ حرام آثم ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ تین دن سے زائد ہجران جائز نہیں مگر اس سے جس کی بابت ڈر محسوس کرے کہ اس کا دین خراب کر دے گا یا دین و دنیا کا کوئی نقصان اس کی وجہ سے لاحق ہوگا تب جائز ہے اور کئی ہجرانِ جمیل موذی مخالطت سے بہتر ہیں، اس پر حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کا یہ مقاطعہ باعثِ اشکال ہے ابن تین کہتے ہیں نذر تبھی منعقد (یعنی قابلِ اعتبار) ہوتی ہے جب طاعت میں ہو جیسے کہے مجھ پر اللہ کیلئے نذر کہ میں (مثلاً) غلام آزاد کروں گا یا (اتنی نوافل) نمازیں پڑھوں گا لیکن جو حرام، مکروہ یا مباح میں ہو تو وہ نذر (قابل اعتبار) نہیں اور ترکِ کلام تہاجُر کا باعث بنتی ہے جو حرام یا مکروہ ہے! طبری نے جواب دیا کہ حرام فقط ترکِ سلام ہے حضرت عائشہ کے اس قصہ میں مذکور نہیں کہ وہ ابن زبیر کو سلام کہنے یا ان کے سلام کا جواب دینے میں ممتنع ہوئی تھیں جب انہوں نے سلام کی ابتدا کی تھی، اس کی تقریر میں انہوں نے طویل بات کہی اور اسے ان دو افراد کی نظیر ثابت کیا جو دو شہروں میں آباد ہیں کبھی باہم مجتمع نہیں ہوتے اور نہ ایک کی دوسرے سے بات ہوتی ہے اس کے باوجود وہ متہاجرین نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی طرف سے مردوں میں سے کسی کو اجازت نہ تھی کہ وہ بغیر اجازت لئے ان سے رابطہ کریں اور جو ان کے ہاں آتے ان کے اور ان کے مابین پردہ لٹک رہا ہوتا تھا الا یہ کہ کوئی محرم ہو تو وہ ان کی اذن سے ہی ان کے پردے میں داخل ہوتا تھا تو اس مدت کے دوران انہوں نے ابن زبیر کو وہاں آنے سے منع کر دیا تھا،

ابن حجر کہتے ہیں انہوں نے اشکال کا جواب دینے کی جو راہ اختیار کی ہے یہ کئی وجوہ سے ضعیف المأخذ ہے اس کی اطالت کا یہاں کوئی فائدہ نہیں، درست وہی جو دیگر علماء نے جواب دیا کہ حضرت عائشہ کی رائے تھی کہ ابن زبیر نے یہ مذکورہ بات کہہ کر ایک امرِ عظیم کا ارتکاب کیا ہے کہ (لأحجرن علیها) اس میں ان کی حیثیت وقدر کی تنقیص اور ان کی طرف فضول خرچی کی نسبت کی ہے جو دین میں جائز نہیں اور وہی انہیں تصرف سے روکے جانے کا موجب ہو سکتی ہے پھر وہ ام المؤمنین اور ان کی خالہ تھیں اور ان کے ہاں ان کی منزلت وقدر کا کوئی اور نہ تھا (کیونکہ انہی کے ہاتھوں ان کی تربیت ہوئی تھی) جیسا کہ اوائل مناقبِ قریش میں اس کی تصریح گزری گویا انہوں نے خیال کیا کہ ان کا یہ رویہ ایک طرح کا عقوق ہے تو اس کی سزا ترکِ کلام سے دی جیسے نبی اکرم نے کعب بن مالک اور دیگر دو سے غزوہ تبوک سے بغیر عذر پیچھے رہ جانے کی پاداش میں قطع کلامی کا حکم دیا تھا جبکہ منافقوں کے ساتھ یہ معاملہ نہ کیا تھا تو اس کا سبب ان تینوں کی آپ کی نظر میں عظیم منزلت تھی (میرے خیال میں اس کی وجہ یہ تھی کہ منافقین نے تو پیچھے رہ جانے کے عذر بیان کر دئے تھے حالانکہ وہ جھوٹے تھے مگر ان تینوں نے کہا ہمیں کوئی عذر درپیش نہ تھا بس سستی کے سبب نہ جا سکے تو گویا انہوں نے اعترافِ جرم کر لیا تھا جس پر ان کی سزا ملنا لازم امر تھا) اسی پر حضرت عائشہ سے صادر یہ امر محمول کیا جائے گا، خطابی نے ذکر کیا ہے کہ والد کا اولاد اور شوہر کا بیوی سے ہجران متضیق بثلاث نہیں (یعنی تین دن کی اس قید کے زمرہ میں نہیں آتا) اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے مہینہ بھر امہات المؤمنین سے مقاطعہ فرمایا تھا پھر کثیر سلف سے اس قسم کی مہاجرت کا صدور ہے حالانکہ اس نہی سے وہ واقف تھے، یہ امر مخفی نہ ہو کہ یہاں دو مقام ہیں: ایک اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ، اعلی یہ ہے کہ اعراض وہجران سے مکمل اجتناب کیا جائے اور ہر طرح سے سلام وکلام اور مودت کا تعلق برقرار رکھا جائے اور ادنی یہ ہے کہ دیگر کے سوا صرف سلام پر اقتصار کیا جائے اور یہ وعید شدید ان کی نسبت ہے

جو اس مقامِ ادنی کا ترک کرتے ہیں، اعلی جو ہے اگر اجانب نے اس کا ترک کیا تو یہ قابلِ لوم نہیں (یعنی اجنبی افراد نے آپس میں) بخلاف اقارب (اور اصدقاء) کے کیونکہ تب یہ قطع رحمی میں شمار ہوگا اسی طرف ابن زبیر نے اپنے قول: (فإنه لا يحلُّ لها قطيعتي) سے اشارہ کیا تھا یعنی اگر مجھ سے ہجران میرے قصور کی عقوبت کے طور سے ہے تو اس کی ایک مدت ہونی چاہئے وگرنہ اس کا ہمیشہ برقرار رہنا قطع رحمی ہے، حضرت عائشہ بھی اس سے واقف تھیں مگر ان کے ہاں یہ اور ان کی نذر باہم متعارض ہوئی تو جب ابن زبیر نے سفارش کروائی تو ان کے ہاں ترکِ اعراض بمقابلہِ نذر راجح ہوا اور نذر کا کفارہ ادا کرنا مان کر ان سے صلح کر لی بعد ازاں انہیں خیال ہوا کہ پتہ نہیں اس طرح غلام ولونڈی آزاد کر کے نذر کا کفارہ ادا ہوا ہے یا نہیں؟ تو تاسف کا اظہار کرتیں یہ یا تو اس نذر کے صدور پر ندامت ہوتی یا پھر اس کے ترکِ وفاء کی عاقبت کے خوف سے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فتبكي حتى تبل دموعها خمارها) کے تحت کہتے ہیں یہ ابن زبیر کی مہاجرت میں ان کا حال ہے لیکن قصہِ جمل میں وہ اپنے سے اس بابت بات کرنے والوں سے مناظرہ کرتی تھیں۔

- 63 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْهِجْرَانِ لِمَنْ عَصَى (عاصیوں سے کٹی کرنے کا جواز)

وَقَالَ كَعْبٌ حِينَ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَهَى النَّبِيُّ ﷺ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلاَمِنَا وَذَكَرَ خَمْسِينَ لَيْلَةً (حضرت کعب جب تبوک سے پیچھے رہ گئے تو نبی پاک نے ان سے بات چیت سے منع کیا اور یہ بائیکاٹ پچاس دن جاری رہا)

اس ترجمہ کے ساتھ جائز ہجران کا بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ عمومِ نہی اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس کے ہجر کا کوئی مشروع سبب نہ ہو، تو یہاں ہجر کے مسوّغ سبب کا تبیین ہوا اور وہ ہے کسی سے معصیت کا صدور ہونا تو اس پر مطلع ہونے والے کیلئے جائز ہے کہ اس کا ہجران کرے تاکہ وہ اس معصیت سے باز آ جائے۔ (و قال كعب) یعنی ابن مالک انصاری۔ (حين تخلف الخ) ان کے قصہِ توبہ کے بارہ طویل حدیث کا حصہ ہے جو المغازی میں مشروحا گزری۔

- 6078 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي لأَعْرِفُ غَضَبَكِ وَرِضَاكِ قَالَتْ قُلْتُ وَكَيْفَ تَعْرِفُ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِنَّكِ إِذَا كُنْتِ رَاضِيَةً قُلْتِ بَلَى وَرَبِّ مُحَمَّدٍ وَإِذَا كُنْتِ سَاخِطَةً قُلْتِ لاَ وَرَبِّ إِبْرَاهِيمَ قَالَتْ قُلْتُ أَجَلْ لَسْتُ أُهَاجِرُ إِلاَّ اسْمَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۴۰) طرفه - 5228

(إني لأعرف غضبك الخ) اس کی شرح کتاب النکاح کے باب (غيرة النساء و وجدهن) میں گزری ہے، مہلب کہتے ہیں اس ترجمہ سے بخاری کی غرض جائز ہجران کا بیان ہے اور یہ کہ جرم کے بقدر یہ متنوع ہوتا ہے تو کوئی دفعہ ترکِ مکالمہ جیسے قصہِ کعب وغیرہ میں ہوا اور کئی دفعہ صرف نام لینے سے احتراز ہوتا ہے یا مثلا سلام و کلام کا ہجر تو نہ ہو مگر ملتے وقت ذرا روکھے منہ سے ملے، کرمانی لکھتے ہیں شائد امام بخاری نے کسی امرِ شرعی کے مخالف کے ہجران کو کسی امرِ طبیعی کے مخالف کے ہجرانِ اسم پر قیاس کا ارادہ کیا

ہے، بقول طبری قصہِ کعب اہلِ معاصی کے ہجران میں اصل ہے، فاسق یا مبتدع کے ہجران کا مشروع ہونا باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ کافر کا ہجران مشروع نہیں ہے جبکہ اس کا جرم بقیہ دونوں کے جرم سے شدید ہے کیونکہ وہ فی الجملہ اہلِ توحید میں سے ہیں، ابن بطال نے یہ جواب دیا کہ اللہ کے کچھ احکام ہیں جن میں بندوں کیلئے مصالح ہیں جن کی حقیقت سے وہی واقف ہے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کے ہر حکم پر سرِ تسلیم خم کریں تو گویا ان کی رائے میں یہ تعبدی امر ہے لازم نہیں کہ اس کی حکمت معلوم ہو، دوسروں نے جواب دیا کہ ہجران کے دو رتبے ہیں ایک ہجران بالقلب اور دوسرا ہجران باللسان تو کافر کے ساتھ قلبی ہجران قائم ہے کہ اس کی تودُد، تعاوُن اور تناصُر کا ترک خصوصا اگر وہ حربی ہو، اس کا ہجران بالکلام اس لئے مشروع نہیں کیونکہ اس طرح وہ اپنے کفر سے باز آنے سے تو رہا بخلاف گناہگار مسلمان کے کہ وہ اس ہجران کے سبب غالبا منزجر ہوگا (یعنی اسے سبق ملے گا اور شائد اس وجہ سے وہ راہِ راست کی طرف پلٹ آئے) کافر و عاصی دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ اطاعت کی طرف اور امر بالمعروف اور نہی عن منکر کی طرف دعوت دینے میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مشروع ہے عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کی نبی اکرم سے ناراضی اس وجہ سے مغتفر ہے حالانکہ یہ بڑے حرج کی بات ہے کیونکہ نبی اکرم سے ناراض ہونا بڑی معصیت ہے، کہ اس کا باعث غیرت ہوتی تھی جو عورتوں کی جبلت میں سے ہے اور اس کا صدور فرطِ محبت کی نشانی ہے تو جب ناراضی بغض کو مستلزم نہیں تو یہ مغتفر ہے کیونکہ یہ وہ بغض نہیں جو کفر یا معصیت کا سبب بنتا ہے، ان کے قول: (لا أهجر إلا اسمك) دلالت کناں ہے کہ اس ظاہری ناراضی (جو دراصل محبوب ومحبّ بیویوں کا اِدلال ہے) کے باوجود ان کا دل آپ کی محبت سے لبریز تھا۔ (أجل) نعم کے ہم وزن ومعنیٰ البتہ اخفش کہتے ہیں استفہام کے جواب میں (نعم) کہنا (أجل) سے احسن ہے جبکہ تصدیق میں (أجل) اس سے احسن ہے بقول ابن حجر اس حدیث میں اس کے طریقِ استعمال سے ان کی کلام کی موافقت ہوتی ہے۔

علامہ انور باب (ما يجوز من الهجران الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں وہی کیا جو غیبت اور نمیمہ میں کیا تو اولاً (الهجرة) کا باب باندھا اور اس بارے وارد وعید کا ذکر کیا پھر (اس باب کے ساتھ) توجہ دلائی کہ اس میں بھی استثناء ہے۔

- 64 باب هَلْ يَزُورُ صَاحِبَهُ كُلَّ يَوْمٍ أَوْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا

(کیا روزانہ یا صبح وشام دوست سے ملا جائے؟)

کہا گیا ہے کہ عشی کا لفظ زوال تا عتمہ (یعنی رات کے اندھیرے گہرے ہونے) تک بولا جاتا ہے بعض نے کہا فجر تک اس کا اطلاق ہے ابن فارس کے مطابق عَشاء طعام ہے اور عِشاء زوال تا عتمہ جبکہ عشی زوال تا فجر۔

- 6079حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمْ أَعْقِلْ أَبَوَيَّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْهِمَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَرَفَيِ النَّهَارِ بُكْرَةً وَعَشِيَّةً فَبَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ فِي بَيْتِ أَبِي بَكْرٍ فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ قَالَ قَائِلٌ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي

سَاعَةٍ لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَا جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا أَمْرٌ قَالَ إِنِّي قَدْ أُذِنَ لِي بِالْخُرُوجِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۵۰) أطرافه 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 5807

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں۔ (و قال اللیث الخ) بعض نسخوں میں: (و قال اللیث) سے قبل ح ہے، یہ تعلیق مطولا باب (الهجرة إلى المدينة) کے تحت یحی بن بکیر عن لیث کے حوالے سے موصولا گزر چکی ہے۔ (قال ابن شهاب الخ) گویا یہ معمر کا سیاق ہے گویا ان کے پاس (لم أعقل أبوی) سے قبل کچھ کلام اور بھی ہے جس پر اسے معطوف کیا، احمد کے ہاں عبد الرزاق عن معمر عن ابن شہاب کے حوالے سے ہے: (قال و أخبرنی عروة) وہاں واو کے ساتھ دیکھا ہے جہاں تک عقیل کی روایت ہے تو باب (الهجرة إلى المدينة) میں ابن شہاب سے اس میں یہ عبارت تھی: (أخبرنی عروة عن عائشة قالت لم أعقل الخ) اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ حضرت ابو بکر کیوں نبی اکرم کو اپنے گھر آنے کی زحمت دیتے تھے خود وہ کیوں نہیں آپ کے ہاں چلے جایا کرتے تھے؟ جوابا یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ حدیث میں یہ تو مذکور نہیں کہ حضرت ابو بکر آپ کے پاس نہ جاتے تھے، ہوسکتا ہے وہ رات و دن میں کئی مرتبہ آپ کی طرف جاتے ہوں، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نبی اکرم اس لئے بھی ان کے ہاں کثرت سے آتے تھے کہ یہاں آپ مشرکوں کی ایذاء رسانی سے محفوظ رہتے تھے بخلاف اس کے کہ ابو بکر آپ کے ہاں آئیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابو بکر کا گھر کعبہ کے راستہ میں ہوتو اصل آپ کا مقصود وہاں جانا ہوتا ہوتو راستے میں انہیں ملتے ہوں (اور انہیں اپنے ہمراہ لئے جاتے ہوں)، حدیث کی مفصل شرح باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری ہے گویا بخاری نے اس ترجمہ سے ایک مشہورِ عام حدیث: (زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا) (یعنی [دوستوں سے] کبھی کبھار ملا کرو اس سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے) کی توہین وتضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے جو کئی طرق سے وارد ہے مگر کوئی بھی مقال سے خالی نہیں ابونعیم وغیرہ نے اس کے طرق جمع کئے ہیں یہ حضرات علی، ابوذر، ابو ہریرہ، ابن عمرو، ابو برزہ، ابن عمر، انس، جابر، حبیب بن مسلمہ اور معاویہ بن حیدہ سے نقل کی گئی ہے! میں نے اس کے طرق ایک جزو میں جمع کئے ہیں، سب سے قوی طریق وہ جسے حاکم نے تاریخِ نیشاپور، خطیب نے تاریخ بغداد اور حافظ ابومحمد بن سقاء نے اپنی فوائد میں ابوعقیل یحی بن حبیب بن اسماعیل بن عبداللہ بن ابوحبیب بن ثابت عن جعفر بن عون عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا، ابوعقیل کوفی اپنی کنیت کے ساتھ مشہور تھے ابن ابو حاتم لکھتے ہیں والد صاحب کا ان سے سماع ہے اور وہ صدوق ہیں ابن حبان نے ان کا ذکر الثقات میں کیا اور لکھا کئی دفعہ خطا اور غرابت کا ارتکاب کر جاتے تھے بقول ابن حجر اس کے رفع و وقف بارے بھی اختلاف ہے یعقوب بن شیبہ نے اسے جعفر بن عون سے مرفوعا نقل کیا، اسے ہم نے فوائدِ ابومحمد بن سقاء میں بھی ابو بکر بن ابو شیبہ کے حوالے سے ان کے دادا سے روایت کیا ہے اس میں جعفر بن عون پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں ان سے عن ابی حبان کلبی عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے موقوفا نقل کیا، ایک قصہ میں جو ان کا حضرت عائشہ کے ساتھ واقع ہوا، ابن حبان نے اسے اپنی صحیح میں عبدالملک بن ابوسلیمان عن عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبید بن عمیر حضرت عائشہ کے ہاں گئے تو کہنے لگیں اے عبید بن عمیر ہمیں ملتے کیوں نہیں آتے؟ وہ بولے: (قول الأول زر غبا تزدد حبا) تو عبداللہ بن عمیر کہنے لگے آپ ہمیں نبی اکرم کی اپنی دیکھی کوئی عجیب ترین

شئ بتلا یئے تو حضرت عائشہ نے آپ کی نماز بارے ایک حدیث ذکر کی ، ابو عبید نے الامثال میں ذکر کیا کہ یہ عربوں کی امثال میں سے ہے متقدمین کے ہاں یہ کلام شائع ومشہور تھی بقول ابن حجر اس حدیث اور حدیثِ باب کے مابین کوئی منافات نہیں کہ اس کا عموم قابلِ تخصیص ہے تو اسے محمول کیا جائے گا ان پر جن کیلئے مودتِ ثابتہ کی خصوصیت نہیں تو کثرتِ زیارت اس کی منزلت کم نہیں کرسکتی، ابن بطال کہتے ہیں صدیقِ ملاطف (مہربان یعنی جگری دوست) کا کثرت سے آنا جانا محبت میں اضافہ ہی کرتا ہے بخلاف دیگر کے۔

علامہ انور باب (هل یزور صاحبه الخ) کے تحت لکھتے ہیں اشارہ کررہے ہیں کہ روزانہ آنے میں حرج نہیں اور آپ کی طرف منسوب اس حدیث (زر غبا تزدد حبا) سے اغماض کررہے ہیں، کہا گیا اس کی اصل طبرانی کے ہاں ہے اور یہ ضعیف ضرور ہے اگر موضوع نہیں۔

65- باب الزِّيَارَةِ وَمَنْ زَارَ قَوْمًا فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ

(کسی کی ملاقات کو جانا اور کھانا انہی کے ہاں تناول کرنا)

وَ زَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَكَلَ عِنْدَهُ (ایک دفعہ عہدِ نبوی حضرت سلمان حضرت ابودرداء سے ملنے۔ان کے گھر۔ گئے اور وہاں کھانا بھی کھایا)

یعنی زیارت کی مشروعیت۔ (و من زار الخ) یعنی تمامِ زیارت (پوری ملاقات) سے ہے کہ آنے والے کو ماحضر پیش کیا جائے یہ ابن بطال نے کہا، اس سے مودت کا اثبات اور محبت میں ازدیاد ہوتا ہے بقول ابن حجر اس ضمن میں ایک حدیث بھی وارد ہے جسے حاکم اور ابویعلی نے عبداللہ بن عبید بن عمیر کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت جابر کے پاس چند صحابہ کرام آئے تو انہیں روٹی اور سرکہ پیش کیا، کہا کھایئے میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (نعم الإدام الخل) (یعنی سرکہ عمدہ سالن ہے) اور یہ آدمی کی ہلاکت ہے کہ اس کے ہاں اس کے بھائیوں (یعنی دوستوں) میں سے چند آئیں تو وہ گھر میں جو کچھ موجود ہے اسے حقیر سمجھے کہ انہیں پیش کرے اور آنے والوں کیلئے بھی ہلاکت ہے اگر وہ ماحضر کو بنظرِ احتقار دیکھیں، فضیلتِ زیارت میں کئی احادیث ہیں مثلاً ترمذی کے ہاں اور اسے انہوں نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا مروی ہے کہ جس نے کسی مریض کی عیادت کی یا جو کسی مسلمان بھائی سے ملنے گیا تو ایک منادی اسے یہ ندا دیتا ہے: (طِبْتَ و طَابَ مَمْشاك و تَبَوَّأْتَ مِن الجنة منزلا) (یعنی تم پاکیزہ ہوئے، تمہارا آنا پاکیزہ ہوا اور تم نے جنت کی ایک منزل میں قیام کیا) بزار کے ہاں جید سند کے ساتھ حدیثِ انس سے اس کا شاہد بھی ہے مالک کے ہاں۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، معاذ بن جبل سے مرفوعا ہے: (حَقَّتْ محبتی لِلْمُتَزَاوِرِيْنَ فِيَّ) (یعنی میری وجہ سے ایک دوسرے سے ملنے ملانے والوں کیلئے میری محبت ثابت ہوگئی) اسے احمد نے بسند صحیح عتبان بن مالک سے روایت کیا طبرانی کے ہاں حضرت صفوان بن عسال سے مرفوعا ہے: (مَنْ زارَ أخاه المؤمن خاضَ فی الرحمة حتی یرجع) (یعنی اپنے مومن بھائی سے ملنے آنے والا رحمت میں موجزن ہے حتی کہ واپس ہوجائے)۔ (و زار سلمان الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مشروحا کتاب الصیام میں گزری۔

- 6080حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ عَنْ أَنَسِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رضى الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَارَ أَهْلَ بَيْتٍ فِي الأَنْصَارِ فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ طَعَامًا فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَمَرَ بِمَكَانٍ مِنَ الْبَيْتِ فَنُضِحَ لَهُ عَلَى بِسَاطٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۹۱) طرفاه 670، - 1179

عبدالوہاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں۔ (زار أهل بيت الخ) یہ حضرت عتبان بن مالک کے گھر کا واقعہ ہے جیسا کہ ایک اور طریق کے ساتھ انس بن سیرین سے اتم سیاق کے ساتھ گزرا اسے صلاۃ الضحی میں بھی وارد کیا اسی طرح کتاب الصلاۃ میں بھی مطولا گزرا، اس میں تھا کہ گھر میں نماز پڑھی پھر تشریف فرما ہوئے حتی کہ کھانا تناول کیا اس ضمن میں مالک بن دخشم کا بھی واقعہ ہے اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوطلحہ کے گھر میں بھی واقع ہوا جیسا کہ آگے باب (كنية الصبي) میں آئے گا لیکن وہاں ذکرِ طعام موجود نہیں البتہ اس کے ایک دیگر طریق میں حضرت انس سے ہے کہ ان کی دادی ملیکہ نے کھانے پر نبی اکرم کو بلوایا، اس میں چٹائی پر چھڑکاؤ کرنے اور اس پر نماز ادا کرنے کا ذکر بھی ہے لیکن اس کے شروع میں یہ نہیں جو انس بن سیرین عن انس کے طریق میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کی میں آپ کے ساتھ (یعنی مسجدِ نبوی میں) آ کر نماز ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، یہ صرف قصہ عتبان کے ساتھ ہی مختص ہے لہذا اس کا اس پر محمول کرنا متعین ہوا، جس نے اسے ابوطلحہ والا واقعہ قرار دیا وہ وہم کا شکار بنا، حدیث سے زیارت، زائر کی اہلِ خانہ کیلئے دعا اور اس کے ہاں کھانا کھانے کا استحباب ثابت ہوا۔

- 66 باب مَنْ تَجَمَّلَ لِلْوُفُودِ (وفود سے ملاقات کیلئے آراستہ ہونا)

یعنی اچھا لباس وغیرہ پہننا، وفود وافد کی جمع ہے جو کسی صاحبِ امر یا سلطان کے ہاں زائراً یا مسترفداً (یعنی عطیہ کا طالب ہو کر) آتا ہے یہاں مراد قبائل کی طرف سے بھیجے گئے وفود تھے جو مدینہ آ کر ان قبائل کی طرف سے قبولِ اسلام کا اعلان کرتے اور دین کے مسائل سیکھتے تھے تا کہ واپس جا کر قوم کو ان کی تعلیم دیں، صورتِ استفہام کے ساتھ اس لئے ترجمہ کو وارد کیا کیونکہ نبی اکرم نے حضرت عمر کے کہنے کا انکار کیا تھا تو بظاہر یہ انکار ریشم پہننے کا تھا کیونکہ یہ الفاظ اس کا قرینہ ہیں: (إنما يلبس هذه الخ) اصلِ تجمل کا انکار نہیں کیا لیکن یہ بھی محتمل ہے۔

- 6081حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ قَالَ لِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَا الإِسْتَبْرَقُ قُلْتُ مَا غَلُظَ مِنَ الدِّيبَاجِ وَخَشُنَ مِنْهُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ رَأَى عُمَرُ عَلَى رَجُلٍ حُلَّةً مِنْ إِسْتَبْرَقٍ فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْتَرِ هَذِهِ فَالْبَسْهَا لِوَفْدِ النَّاسِ إِذَا قَدِمُوا عَلَيْكَ فَقَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فَمَضَى فِي ذَلِكَ مَا مَضَى ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ إِلَيْهِ بِحُلَّةٍ

فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ بَعَثْتَ إِلَيَّ بِهَذِهِ وَقَدْ قُلْتَ فِي مِثْلِهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ إِلَيْكَ لِتُصِيبَ بِهَا مَالاً .فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَكْرَهُ الْعَلَمَ فِي الثَّوْبِ لِهَذَا الْحَدِيثِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۴) .أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5841، - 5981

کتاب اللباس میں اس کی شرح گزری ہے سند میں عبدالصمد سے مراد ابن عبدالوارث ہیں شاہد ترجمہ اس میں مذکور حضرت عمر کا قول: (تجمل بها للوفود) ہے نبی اکرم نے اس پر ان کی تقریر کی داؤدی نے اعتراض کیا اور لکھا کہ یہ کہنا چاہئے تھا:(التجمل للوفود) کیونکہ فعل کی بات (مَنْ تَجَمَّل کی طرف اشارہ ہے) تو تب کی جاتی ہے جب اس کا صدور ہو چکا ہو اور حدیث میں مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے ایسا کیا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے حدیثِ ہذا کی دلالت کے مطابق ایسا کیا، آخرِ حدیث میں ابن عمر کی بابت مذکور:(و کان ابن عمر یکره العلم الخ) کی بابت خطابی کہتے ہیں اس سلسلہ میں ابن عمر مذہبِ ورع (یعنی احتیاط وتقوی) پر چلے ابن عباس اپنی روایت میں ذکر کیا کرتے تھے:(إلا عَلما في ثوب) کیونکہ علم جنتی مقدار ہوتا ہے اس پر اسمِ لبس واقع نہیں ہوتا، کہتے ہیں اگر (مثلا) کوئی قسم کھائے کہ فلانہ کا کاتا کپڑا نہ پہنوں گا پھر اس نے ایک کپڑا لیا اور اس فلانہ اور دیگر کے ہاتھ کے غزل سے علم (یعنی نشانات) اس میں سی لئے اور اس (یعنی جس فلانہ کی بابت قسم کھائی) کا غزل اگر منفرداً ہوتا تو وہ اتنا نہ تھا کہ اس سے کوئی شیٔ حاصل ہو پاتی (یعنی کپڑا تیار ہو جاتا) جسے پہنا جا سکتا تو وہ حانث نہ ہوگا، کتاب اللباس میں ابو عثمان عن عمر کے حوالے سے ریشم پہننے کی نہی والی روایت میں گزرا:(إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع) وہیں اس بارے مفصل بحث گزری۔

علامہ انور باب (من تجمل للوفود) کے تحت لکھتے ہیں الشیخ ابن الہمام نے الفتح میں لکھا ہے کہ جمال غیرِ زینت ہے، تزیُّن اوصافِ ردیئہ میں سے ہے بخلاف جمال کے کہ وہ خصالِ حمیدہ سے ہے، پھر یہ فرق بیان کیا کہ زینت جلب حسن اور تطریہ (یعنی میک اپ) ہے تاکہ دیکھنے والوں کے ہاں اس کے لئے اچھا منظر ہو بخلاف جمال کے کہ یہ اکتسابِ حسن ہے تاکہ وہ قبیح المنظر نہ لگے اور لوگ اس کی طرف انگلیوں سے اشارے کریں اور وہ ان کے ہاں ضرب المثل بن جائے۔

- 67 باب الإِخَاءِ وَالْحِلْفِ (اخوت ودوستی)

وَقَالَ أَبُو جُحَيْفَةَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنِي وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ (ابو جحیفہ کہتے ہیں نبی پاک نے سلمان اور ابو درداء کے درمیان مواخات قائم کی، بقول ابن عوف جب میں مدینہ آیا تو آپ نے میرے اور سعد بن ربیع کے درمیان مواخات قائم کی)

حلف حائے مکسور، لامِ مکسور اور حائے مفتوح اور کسرِ لام کے ساتھ ہے معاہدہ کو کہتے ہیں اوائل الہجر ۃ میں اس کا بیان گزرا۔ (آخى النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کی طرف سابقہ باب میں اشارہ کیا ہے، باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزرا کہ نبی اکرم نے صحابہ کے مابین مواخات قائم کی تھی، احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے بسند صحیح حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی

اکرم نے ابن مسعود اور حضرت زبیر کے مابین مواخات قائم کی تھی اس بارے احادیث کثیر وشہیر ہیں، کئی ایک نے ذکر کیا ہے کہ مواخات کا یہ سلسلہ دومرتبہ ہوا ایک مرتبہ مہاجرین میں سے ہر دو کو آپس میں بھائی بنایا اور ایک مرتبہ مہاجرین و انصار کے مابین (یعنی ایک مہاجر اور ایک انصاری کو باہم بھائی بنایا)۔ (وقال عبد الرحمن الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جو فضائلِ انصار میں موصولا گزری ہے اس بارے کچھ بحث ابواب الولیمۃ میں گزری۔

- 6082حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَآخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۵۹)۔أطرافه 2049، 2293، 3781، 3937، 5072، 5148، 5153، 5155، 5167، - 6386

یحیی سے قطان اور حمید سے مراد طویل ہیں۔

- 6083حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ قَالَ قُلْتُ لأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ فَقَالَ قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالأَنْصَارِ فِي دَارِي

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۸۹) .طرفاه 2294، - 7340

محمد بن صباح کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ مسلم نے اسے ان کے حوالے سے حفص بن غیاث عن عاصم تخریج کیا، عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں۔ (فی داری) ابوداؤد کے ہاں سفیان بن عیینہ عن عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا کہتے تھے (حالف الخ) تو بجائے قریش کے مہاجرین کا لفظ ذکر کیا (مرتین أو ثلاثا) کا بھی اضافہ کیا مسلم نے بھی مختصراً اس کا نحو نقل کیا ہے، روایتِ باب سے سائل کا نام معلوم ہوا بخاری نے الاعتصام میں اسے بغیر سوال کے نقل کیا ہے حدیثِ مسئول عنہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ صحیح ہے مسلم نے حضرت جبیر بن مطعم سے اس کا اخراج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (لا حلف فی الإسلام و أیما حلف فی الجاهلیة لم یزده الإسلام إلا شدة) (یعنی اسلام میں کوئی کسی کا حلیف نہیں [اس طرز پہ جو جاہلیت میں رائج تھی کہ دوقبائل، خاندان یا دو افراد باہم حلیف بن جاتے تھے کہ تمہارے دشمن اور دوست میرے دشمن اور دوست، کیونکہ سب اہلِ اسلام کی ایک دوسرے کے ساتھ یہی کیفیت ہونی چاہئے] اور زمانۂ جاہلیت کے ایسے معاہدوں کو اسلام نے مزید مضبوط ہی کیا ہے) اسے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں عبداللہ بن ابو اوفی سے بالاختصار اس کا نحو نقل کیا احمد اور ابو یعلی نے بھی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبدالرحمن بن عوف سے مرفوعا نقل کیا کہ فرمایا میں اپنے چچاؤں کے ساتھ (حلف المطیبین) (جسے عرفِ عام میں حلف الفضول کہتے ہیں) میں حاضر ہوا تو مجھے پسند نہیں کہ اس کا نکث کروں (یعنی اس میں متفق علیہ نقاط کی خلاف ورزی کروں) ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ حلف المطیبین بعثت سے کچھ مدت قبل ہوا تھا قریش کے کچھ لوگ اکٹھے ہوئے اور باہم تعاقُد کیا کہ مظلوم کی مدد کریں گے، لوگوں کے درمیان انصاف سے کام لیں گے اور اس قسم کے خیر

کے امور، یہ بعثت کے بعد بھی جاری رہا، ابن عوف کی حدیث سے مستفاد ہے کہ اسلام میں بھی وہ اس پر جاری رہے اس طرف حدیثِ جبیر میں بھی اشارہ موجود ہے حضرت انس کا جواب صدرِ حدیث کے انکار کو متضمن ہے کیونکہ اس میں نفیِ حلف اور ان کے کہے میں اسکا اثبات ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ نفی اس قسم کے حلوف کی جو ایامِ جاہلیت میں قبائل کے مابین طے پاتے جس کی رو سے وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے خواہ ظالم بھی ہوں اور ایک کے قتل ہونے کی صورت میں بھی قاتل کے پورے قبیلہ کے خلاف اقدام پر تل جاتے اور توارث کا سلسلہ اور اس قسم کے اقدامات جبکہ مثبت ایسے معاہدے اور حلوف جن کی رو سے مظلوموں کی مدد کی جائے اور امرِ دین کے قیام کیلئے جدوجہد کرنا اور اس طرح کے شرعی مستحبات مثلاً مصادقت، مُواددَت اور حفظِ عہد! متعاقدین کے مابین توارث کے نسخ میں ابن عباس کی ایک حدیث ہے داؤدی نے ذکر کیا کہ ان کے ہاں حلیف کو میراث میں سے چھٹا حصہ دیا جاتا تھا اسے منسوخ کر دیا گیا ابن عیینہ کہتے ہیں علماء نے حضرت انس کے قول (حالف) کو مواخات پر محمول کیا ہے، بقول ابن حجر لیکن سیاقِ حدیث مقتضی ہے کہ ان کی مراد حقیقی محالفت ہی ہے وگرنہ جواب مطابق نہ ہوتا، بخاری کا ترجمہ دونوں کے مابین مغایرت میں ظاہر ہے، الهجرة الى المدينہ میں اس عنوان سے ایک باب گزرا ہے: (باب كيف آخى النبى ﷺ بين أصحابه) وہاں یہاں کی پہلی دو حدیثیں ذکر کی تھیں حدیثِ حلف کو وہاں ذکر نہ کیا تھا مواخات سے متعلق بحث وہاں گزری، نووی لکھتے ہیں منفی حلفِ توارث اور جس سے شریعت نے منع کیا، جہاں تک اللہ کی طاعت، مظلوم کی نصرت پہ حلف اور مواخات فی اللہ ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کی ترغیب دلائی گئی ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اخوتِ اسلام تمام قسم کی اخوّات اور محالفات سے بالاتر ہے پھر اگر ان کی ضرورت ہو تو یہ جائز ہیں۔

- 68 باب التَّبَسُّمِ وَالضَّحِكِ (تبسّم وضحک)

وَقَالَتْ فَاطِمَةُ -عَلَيْهَا السَّلَامُ- أَسَرَّ إِلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ فَضَحِكْتُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (حضرت فاطمہ کہتی ہیں نبی پاک نے مجھے راز کی ایک بات کہی تو میں ہنس پڑی، بقول ابن عباس اللہ ہی ہنساتا اور رلاتا ہے)

اہلِ لغت کہتے ہیں تبسم مبادیٔ الضحک ہے (یعنی ہنسنے کی شروعات) اور ضحک چہرے کا انبساط ہے حتی کہ کسی خوشی کے سبب دانت ظاہر ہو جائیں اگر یہ آواز کے ساتھ ہو اس طور کہ دور سے سنا جائے تو اسے قہقہہ کہتے ہیں وگرنہ ضحک ہے اور اگر بلا آواز ہے تو تبسم ہے، سامنے کے دانتوں کو ضواحک کہتے ہیں یہ ثنایا اور انیاب (ثنایا سامنے اوپر نیچے کے چار دانت، انیاب کناروں کے دانت) اور جوان کے بعد ہیں انہیں نواجذ (یعنی داڑھیں) کہا جاتا ہے۔ (و قالت فاطمة الخ) حضرت عائشہ کی ایک حدیث کا طرف ہے جو انہوں نے حضرت فاطمہ سے روایت کی، بتمامہ مشروحاً الوفاة النبویۃ میں گزری ہے۔ (و قال ابن عباس الخ) یعنی انسان میں ہنسنا اور رونا تخلیق کیا، یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں گزری ہے اس میں انہوں نے بغیر نوحہ کے جوازِ بکاء کے اثبات میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف اشارہ کیا: (و أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَىٰ)، اس باب کے تحت نو احادیث نقل کی ہیں اکثر مکررات ہیں ان میں ذکرِ تبسم یا ضحک ہے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں لیکن (یہاں) ان میں سے اکثر برائے تعجب ہے بعض میں برائے اعجاب اور بعض میں بطورِ ملاطفت ہے۔

- 6084حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيَّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَبَتَّ طَلَاقَهَا فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ فَجَاءَ تِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ لِهُدْبَةٍ أَخَذَتْهَا مِنْ جِلْبَابِهَا قَالَ وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَابْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ جَالِسٌ بِبَابِ الْحُجْرَةِ لِيُؤْذَنَ لَهُ فَطَفِقَ خَالِدٌ يُنَادِي أَبَا بَكْرٍ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَزْجُرُ هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا يَزِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۲) أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 5825 -

کتاب الصلاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 6085حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ اسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدَهُ نِسْوَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَسْأَلْنَهُ وَيَسْتَكْثِرْنَهُ عَالِيَةً أَصْوَاتُهُنَّ عَلَى صَوْتِهِ فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرُ تَبَادَرْنَ الْحِجَابَ فَأَذِنَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَدَخَلَ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَضْحَكُ فَقَالَ أَضْحَكَ اللَّهُ سِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي فَقَالَ عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ اللَّاتِي كُنَّ عِنْدِي لَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ تَبَادَرْنَ الْحِجَابَ فَقَالَ أَنْتَ أَحَقُّ أَنْ يَهَبْنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِنَّ فَقَالَ يَا عَدُوَّاتِ أَنْفُسِهِنَّ أَتَهَبْنَنِي وَلَمْ تَهَبْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَ إِنَّكَ أَفَظُّ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِيهٍ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ.

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۵۸) طرفاه 3294، 3683 -

یہ مناقبِ عمر میں مشروحا گزری ہے اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں جیسا کہ مزی نے جزم کیا جیانی کے بقول شائد یہ ابن ابواویس ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں فضائلِ انصار میں ایک حدیث کی سند میں بخاری نے کہا:(حدثنا اسماعيل بن عبد الله حدثنا ابراهيم بن سعد) جزماً یہ اسماعیل ابن ابواویس ہیں اس سے مزی کے جزم کی تائید ہوتی ہے۔

سید انور (يا عدوات أنفسهن) کے تحت کہتے ہیں صرف حضرت عمر جیسے فرد کیلئے امہات المؤمنین کو اس انداز سے مخاطب کرنا لائق تھا اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم کے ہاں ان کے رتبہ و مقام کے پیشِ نظر جو کسی اور کا نہ تھا، ہم جیسوں کیلئے روا نہیں پھر انہوں

نے ان کیلئے جب تشدیدِ قول کیا اور آپ کی شان میں ترکِ ادب کیا اور کہا: (أنت أفظ و أغلظ) آنجناب نے اس کی تلافی ان کی ایک عظیم منقبت ذکر کی۔

- 6086حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَمَّا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالطَّائِفِ قَالَ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لاَ نَبْرَحُ أَوْ نَفْتَحَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَاغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ قَالَ فَغَدَوْا فَقَاتَلُوهُمْ قِتَالاً شَدِيدًا وَكَثُرَ فِيهِمُ الْجِرَاحَاتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ فَسَكَتُوا فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .قَالَ الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ كُلَّهُ بِالْخَبَرِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۳۴۸) طرفاه 4325، - 7480

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں جو ابو العباس جو کہ الشاعر ہیں، سے راوی ہیں، راویِ حدیث اکثر کے ہاں ابن عمر ہیں، اکیلے حموی نے ابن عمرو ذکر کیا مگر یہ درست نہیں، غزوہ طائف کے باب میں مع شرحِ حدیث اس کا بیان گزرا۔ (أو نفتحها) کی بابت ابن تین کہتے ہیں اسے ہم نے مرفوع ضبط کیا مگر درست نصب ہے کیونکہ (أو) اگر (حتی) یا (إلى أن) کے معنی میں ہو تو وہ ناصبہ ہوتا ہے اور یہاں یہی ہے۔ (قال الحميدی الخ) غزوہ طائف کے باب میں اسے موصول کرنے والے کا ذکر گزرا، کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (حدثنا سفيان كله بالخبر) مراد یہ کہ انہوں نے پوری سند میں اخبار کی صراحت کی ہے عنعنہ نہیں کیا۔

- 6087حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ .قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ لَيْسَ لِي قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لاَ أَجِدُ فَأُتِيَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ قَالَ إِبْرَاهِيمُ الْعَرَقُ الْمِكْتَلُ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ تَصَدَّقْ بِهَا قَالَ عَلَى أَفْقَرَ مِنِّي وَاللَّهِ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ .قَالَ فَأَنْتُمْ إِذًا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۲۷) .أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6164، 6709، 6710، 6711، 6821

شیخ بخاری موسی، ابن اسماعیل اور ابراہیم سے مراد ابن سعد ہیں۔ (حدثنا ابن شهاب) یہ حدیث ابراہیم بن سعد نے زہری سے سنی ہے دوسری حدیث میں گزرا کہ دونوں کے مابین صالح بن کیسان کا واسطہ ہے کتاب الصیام میں اس کی شرح گزری ہے۔ (قال ابراهيم) یہی ابن سعد مذکور ہیں اسی سند کے ساتھ یہ موصول ہے۔ (و العرق المكتل) اس میں ادراج کا بیان ہے جو ان کے غیر نے کیا کہ عرق کی تفسیر نفسِ حدیث میں شامل کر دی۔ (نواجذه) یہ ناجذۃ کی جمع ہے، داڑھوں کو کہتے ہیں جو اسی وقت ظاہر ہوتی ہیں جب مبالغہ کے ساتھ ضحک ہو، اس کے اور باب کی آٹھویں حدیثِ عائشہ جس میں ہے کہ میں نے کبھی آپ کو مستجمع (یعنی کھل

کر) اس طرح ہنستے ہوئے نہیں دیکھا کہ لہوات دیکھوں، کے مابین تطبیق یہ ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہے یہ ابن بطال نے کہا، زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ جس کی حضرت عائشہ نے نفی کی یہ اس امر کا غیر ہے جس کا اثبات حضرت ابو ہریرہ نے کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابو ہریرہ کی مجازاً یا تسامحاً نواجذ سے مراد انیاب ہوں، کبھی انیاب اور کبھی نواجذ کے ساتھ تعبیر کیا، الصیام میں یہ الفاظ تھے: (حتی بَدَتْ أنيابه) مجموع احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آنجناب اپنے اکثر احوال میں تبسم ہی فرماتے تھے کئی دفعہ ضحک بھی کر لیتے، مکروہ یہ ہے کہ کثرت کے ساتھ ایسا ہو یا اس میں افراط ہو کیونکہ اس سے وقار ختم ہو جاتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کے اسی فعل کی اقتدا کی جانی چاہئے جس پر آپ نے مواظبت کی ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے دو طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا بیان کیا:(لا تُكثِر الضحك فإنَّ كثرة الضحك تُمِيتُ القلب)(یعنی کثرت سے نہ ہنسو کہ ایسا کرنا دل کو مردہ بنا دیتا ہے)۔

- 6088حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَبَذَ بِرِدَائِهِ جَبْذَةً شَدِيدَةً قَالَ أَنَسٌ فَنَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ أَثَّرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ فَضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۳۷) .طرفاه 3149، - 5809

(مالك) دارقطنی لکھتے ہیں یہ حدیث رواۃِ مؤطا میں سے ماسوائے یحی بن بکیر اور معن بن عیسی کے کسی کے پاس نہیں دیکھی رواۃِ مؤطا کی ایک جماعت نے مالک سے اسے روایت کیا ہے مگر خارجِ مؤطا میں، ابن عبد البر نے اضافہ کیا کہ مؤطا میں اسے مصعب بن عبداللہ زبیری اور سلیمان بن صرد نے بھی روایت کیا ہے، بقول ابن حجر بخاری نے اس کی مالک ہی سے تخریج کی ہے مسلم نے اوزاعی، ہمام اور عکرمہ بن عمار سے بھی اسکی تخریج کی یہ سب اسحاق بن ابوطلحہ سے اس کے راوی ہیں، سیاق مالک کا نقل کیا اور غیر کے بھی بعض الفاظ بیان کئے۔ (كنت أمشي) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ مسجد جا رہے تھے۔ (برد) روایتِ اوزاعی میں(رداء) ہے۔(غليظ الحاشية) اوزاعی کے ہاں (الصَّنِفة) ہے، کپڑے کے اس کنارے کو کہتے ہیں جو اس کے نقش ونگار والے حصہ سے ملا ہو۔(أعرابی) ہمام نے زیادت کی:(من أهل البادية) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ پیچھے کی جانب سے ایک اعرابی آیا۔ (جبذة شديدة) عکرمہ کی روایت میں ہے حتی کہ نبی اکرم اس اعرابی کے سینے کی طرف کھنچے آئے۔ (إلى صفحة عاتق) مسلم کی روایت میں(عنق) ہے یہی مالک سے تمام رواۃ کے ہاں ہے اوزاعی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (أثرت فيها) نسخہِ کشمیہنی میں(بها) ہے اسی طرح مسلم کی مالک سے روایت میں بھی، ہمام کی روایت میں ہے حتی کہ چادر پھٹ گئی اور اس کا کنارا آپ کی گردن میں لگا اس میں مزید ہے کہ یہ اس وقت ہوا جب نبی اکرم اپنے حجرہ مبارکہ تک پہنچ چکے تھے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ مسجد کے باہر وہ ملا اور آپ کا مُدرک اس وقت ہوا اور کلام کی یا چادر پکڑی جب آپ داخل ہونے والے تھے جب اس نے دیکھا کہ آپ حجرہ کی طرف جا رہے ہیں تو ڈرا کہ کہیں بات نامکمل نہ رہ جائے تب یہ کھینچا تانی کی۔

(مر لی) روایتِ اوزاعی میں ہے: (أعطِنا)۔ (فضحك) اوزاعی کی روایت میں تبسم کا لفظ ہے اور یہ کہ پھر فرمایا: (مُرُوا له) ہمام کی روایت میں ہے: (و أمر له بشیء) اس حدیث میں آپ کے تحمل کا اور جان و مال کی تکلیف پر صبر کا ذکر ہے تاکہ اسلام پر اس کی تالیف ہو اور تاکہ بعد والے حکمران عفو و درگزر اور احسن طریقہ کے ساتھ ردِ عمل دینے میں آپ کے اسوہ کی اقتدا کریں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (ثم أمر له بعطاء) کی بابت کہتے ہیں یہ یہاں آپکا فعل ہے ادھر جب حضرت فاطمہ چکی کی مشقت کی شکایت کرتی آئیں (اور کوئی خادم طلب کیا) آپ نے انہیں صرف تسبیحات کی تعلیم دی۔

- 6089حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ مَا حَجَبَنِي النَّبِيُّ ﷺ مُنْذُ أَسْلَمْتُ وَلاَ رَآنِي إِلَّا تَبَسَّمَ فِي وَجْهِي

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۰۸) أطرافه 3020، 3036، 3076، 3823، 4355، 4356، - 6333

- 6090 وَلَقَدْ شَكَوْتُ إِلَيْهِ أَنِّي لاَ أَثْبُتُ عَلَى الْخَيْلِ فَضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا

(سابقہ) .طرفاه 3035، - 3822

حضرت جریر بن عبد اللہ بجلی کی روایت، ابن نمیر کا نام محمد بن عبد اللہ بن نمیر تھا ابن ادریس، عبد اللہ اسماعیل، ابنِ ابو خالد اور قیس، ابن حازم ہیں سب رواۃ کوفی ہیں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (ولا رآني إلا تبسم) سے ہے المناقب میں یہ روایت (إلا ضحك) کے لفظ کے ساتھ تھی دونوں متقارب ہیں، تبسم ابتدائے ضحک ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔

- 6091حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا احْتَلَمَتْ قَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ فَضَحِكَتْ أُمُّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ أَتَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَبِمَ شَبَهُ الْوَلَدِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۹) .أطرافه 130، 282، 3328، - 6121

یحی سے مراد قطان ہیں، کتاب الطہارۃ میں مفصل شرح ہوئی غرضِ ترجمہ:(فضحكت أم سلمة) سے ہے کہ اس کا وقوع نبی اکرم کی موجودی میں ہوا اور آپ نے اس کا انکار نہ فرمایا البتہ ان کے احتلامِ خواتین کے انکار کا انکار کیا۔

- 6092حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مُسْتَجْمِعًا قَطُّ ضَاحِكًا حَتَّى أَرَى مِنْهُ لَهَوَاتِهِ إِنَّمَا كَانَ يَتَبَسَّمُ

(ترجمہ کیلئے جلد۷ص:۵۵۵) .طرفه - 4828

عمرو سے مراد ابن حارث مصری جبکہ ابونضر، سالم ہیں۔(مستجمعا الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (مستجمعا ضحكا)

ہے یعنی ہنسنے میں مبالغہ کرنے والے کہ اس سے کچھ ترک نہ کریں (یعنی آخری حدتک ہنسیں، ہمارے مدرسہ واقع اوکاڑہ کے ایک استاذ۔ اللہ ان کی عمر دراز کرے! دن میں ایک بار اس طرح ہنستے اور ایک دفعہ چھینک مارتے تھے کہ سب اہلِ جامعہ سنتے) کہا جاتا ہے (استجمع السيل) یعنی ہر جگہ سے جمع ہوگیا اور (استجمعت للمرء أمورهُ) یعنی اس کے لئے جمع ہوا جو اسے پسند ہے (یعنی معاملات اس کے حسبِ منشا طے ہوئے) اس پر (ضاحكا) بطورِ تمیز منصوب ہے اگرچہ مشتق ہے جیسے: (لِلّهِ دَرُّهُ فارساً) لہوات لہاۃ کی جمع ہے وہ لوتھڑا جو منہ کے اندرونی کنارے میں اندرونِ حلق کی بالائی جہت میں لگا ہوتا ہے، حدیث کی یہ قدرِ مذکور ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ گزر چکی اور جس کی شرح تفسیر سورۃ احقاف میں ہوئی تھی۔

علامہ انور (مستجمعا) کے تحت اردو میں کہتے ہیں: جم کر ہنسنا یعنی دل لگا کر ہنسنا۔

- 6093حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُوَ يَخْطُبُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ قَحَطَ الْمَطَرُ فَاسْتَسْقِ رَبَّكَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ وَمَا نَرَى مِنْ سَحَابٍ فَاسْتَسْقَى فَنَشَأَ السَّحَابُ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ مُطِرُوا حَتَّى سَالَتْ مَثَاعِبُ الْمَدِينَةِ فَمَا زَالَتْ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ مَا تُقْلِعُ ثُمَّ قَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ غَرِقْنَا فَادْعُ رَبَّكَ يَحْبِسْهَا عَنَّا فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا فَجَعَلَ السَّحَابُ يَتَصَدَّعُ عَنِ الْمَدِينَةِ يَمِينًا وَشِمَالاً يُمْطَرُ مَا حَوَالَيْنَا وَلاَ يُمْطِرُ مِنْهَا شَىْءٌ يُرِيهِمُ اللَّهُ كَرَامَةَ نَبِيِّهِ ﷺ وَإِجَابَةَ دَعْوَتِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۱۷) .أطرافه 932، 933، 1013، 1014، 1015، 1016، 1017، 1018، 1019، 1021، 1029، 1033، 3582، - 6342

اسے دو طرق کے ساتھ قتادہ سے وارد کیا سیاق سعید کا ہے، الدعوات میں ابوعوانہ کا سیاق آئے گا، ان کے شیخ محمد بن محبوب ابو عبداللہ بنانی بصری ہیں ایک اور راوی محمد بن حسن بھی تھے جن کا لقب محبوب تھا دونوں کو ایک قرار دینا وہم ہے بعض جس کا شکار ہوئے ان میں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی ہیں انہوں نے اسی پر جزم کیا اور دعوی کیا کہ بخاری کے اس میں شیخ وہی ہیں اور (عن رجل عنه) بھی روایت کیا ہے، ایسا نہیں بلکہ یہ دو الگ الگ شخصیات ہیں ایک دوسرے کے شیوخ کے طبقہ میں سے ہیں، شیخ بخاری کا نام محمد اور انکے والد کا نام محبوب تھا جبکہ دوسرے شیخ کا نام محمد اور ان کے والد کا نام حسن تھا محبوب محمد کا لقب تھا نہ کہ حسن کا، بخاری نے ان سے کتاب الاحکام میں ایک حدیث نقل کی ہے اس کی سند میں کہا تھا: (حدثنا محبوب بن الحسن) وہم کا سبب یہ ہوا کہ بعض اسانید میں: (حدثنا محمد بن الحسن محبوب) ہے تو خیال کیا محبوب حسن کا لقب ہوگا مگر ایسا نہیں۔

69 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾

(اے لوگو اللہ سے ڈرو اور سچوں کا ساتھ دو)

وَمَا يُنْهَى عَنِ الْكَذِبِ (اور جو جھوٹ بولنے سے منع کیا گیا ہے)

(و ما ینھی الخ) راغب لکھتے ہیں صدق وکذب کا اصل قول میں ہے ماضی میں ہو یا مستقبل میں، وعد ہو یا اس کا غیر، قصدِ اول کے ساتھ صرف خبر میں ہوتے ہیں کبھی اس کے غیر میں بھی مثلاً استفہام اور طلب، صدق قول کا ضمیر اور مخبر عنہ کے مطابق ہونا اگر کوئی ایک شرط بھی ساقط ہو تو وہ صدق نہ رہے گا بلکہ کذب بن جائے گا، یا دو اعتبار پر دونوں کے درمیان متردد، جیسے منافق کہے: محمد اللہ کے رسول ہیں تو اس کی اس بات کو صدق کہنا بھی صحیح ہے کیونکہ مخبر عنہ ایسے ہی ہیں جیسا کہ اسے جھوٹا کہنا بھی صحیح ہوگا اس جہت سے کہ یہ بات اس کے ضمیر اور باطن سے مطابقت نہیں رکھتی، صدیق وہ جس سے بکثرت صدق کا وقوع ہو، کبھی صدق وکذب کا استعمال اعتقاد کے لحاظ سے مستحقق وحاصل میں ہوتا ہے جیسے (کہا جاتا ہے): (صَدَقَ ظنی) (میرا گمان سچ ثابت ہوا) اور فعل میں جیسے: (صَدَقَ فی القتال) (یعنی جی جان سے لڑا) اسی سے یہ آیت ہے: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) [الصافات: ۱۰۵]، ابن تین لکھتے ہیں (مع الصادقین) کے معنی میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا اس کا معنی ہے ان کی مثل، بعض نے کہا یعنی ان میں سے، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مصنف نے آیت کے ذکر کے ساتھ حضرت کعب بن مالک کے قصہِ توبہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور جو ان کا صدق باعث بنا اس خیر کا جو آیت میں ذکر کی گئی اس دوران مسلمانوں کی ان سے قطع کلامی کے بعد اس طور کہ زمین ان کیلئے باوجود اپنی فراخی کے تنگ ہوگئی پھر اللہ نے قبولِ توبہ کے ساتھ ان پر احسان کیا، خود ان کا بیان ہے اسلام کے بعد اللہ نے مجھ سے میری نظر میں میرے اس صدق (کی توفیق عطا کرنے) سے بڑا احسان نہیں کیا کہ میں بھی اگر جھوٹ بول دیتا تو ان لوگوں کی طرح ہلاک ہو جاتا جنہوں نے (اس موقع پر) جھوٹ بولا تھا (یعنی منافقوں نے)، غزالی لکھتے ہیں کذب قبائح ذنوب میں سے ہے یہ بعینہ حرام نہیں بلکہ اس وجہ سے جو اس میں ضرر ہے اسی لئے جب کسی کی صلح کرانے کا یہی طریق متعین ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جھوٹ کی وجہ سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا وہ مباح ہو مگر ایسا نہیں! جواب یہ ممکن ہے کہ اس سے حسماللمادۃ (یعنی یہ مادہ ہی ختم کرنے کی غرض سے) منع کیا گیا ہے صرف وہی جھوٹ حلال ہے جس پر کوئی مصلحت مترتب ہوتی ہو، بیہقی نے شعب میں بسند صحیح حضرت ابوبکر سے نقل کیا کہ کذب ایمان کا مجانب ہے (یعنی اس سے الگ) ان سے یہ مرفوعاً نقل کیا مگر لکھا صحیح یہ ہے کہ موقوف ہے، بزار نے حضرت سعد بن ابووقاص سے مرفوعاً نقل کیا: (يطبع المومن علی كُلِّ شیء إلا الخيانة والكذب) (یعنی کہ مومن کی سرشت میں ہر چیز ہوسکتی ہے سوائے خیانت اور کذب کے) اس کی سند قوی ہے، دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا کہ اشبہ اس کا موقوف ہونا ہے مرفوع کا شاہد مؤطا میں مرسلِ صفوان بن سلیم ہے بقول ابن تین اس کا ظاہر ابن مسعود کی حدیث کے معارض ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ صفوان کو مومنِ کامل پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ انور باب (كونوا مع الصادقين) کے تحت رقم طراز ہیں ابوحیان کہتے ہیں کہ (مع) کا لفظ زمانی یا مکانی مشارکت کے لئے ہوتا ہے، پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ فی الجملہ مشارکت کیلئے ہے اگرچہ کسی بھی طرح سے ہو جیسا کہ آیتِ وضوء میں واوِ

معیت پر بحث کرتے ہوئے اس کی تقریر کی۔

- 6094 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا

ترجمہ: حضرت عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا سچ بولنا نیک کاموں کی ہدایت کرتا ہے اور نیک کام جنت میں لے جاتا ہے اور انسان سچ بولتے بولتے (اللہ کے ہاں) سچوں میں لکھا جاتا ہے اور یقیناً جھوٹ بدکاری کی طرف لے جاتا ہے اور بدکاری دوزخ کی طرف لے جاتی ہے اور یقیناً انسان جھوٹ بولتے بولتے اللہ کے ہاں جھوٹوں میں لکھا جاتا ہے

جریر سے ابن عبد الحمید، اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں باب کی تیسری حدیث میں جو جریر ہیں وہ ابن حازم ہیں۔ (إن الصدق یهدی) یائے مفتوح کے ساتھ، ہدایت سے اور یہ مطلوب (یعنی منزل) تک پہنچا دینے والی دلالت (یعنی رہنمائی)، یہی منصور عن ابی وائل کی حدیث کے شروع میں واقع ہے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں اعمش عن ابی وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق فإن الصدق الخ) اس میں یہ بھی ہے: (و إیاکم والکذب فإن الکذب الخ)۔ (إلی البر) باء کی زیر کے ساتھ اس کی اصل (توسُّعٌ فی فعل الخیر) ہے، یہ سب خیرات کا اسمِ جامع ہے خالص اور دائمی عمل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (یهدی إلی الجنة) بقول ابن بطال اس کا مصداق اللہ تعالی کی کتاب میں ہے: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ) [المطففین: ۲۲]۔ (و إن الرجل لیصدق) اعمش کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (حتی یکتب عند الله صدیقا) ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ اس سے صدق متکرر ہوتا ہے (یعنی ہمیشہ سچ بولتا ہے) حتی کہ صدق میں وہ اسمِ مبالغہ کا مستحق بن جاتا ہے۔ (إلی الفجور) بقول راغب فجر کا اصل: شق ہے تو فجور دیانت کے ستر کا شق (یعنی پھاڑنا) ہوا، فساد کی طرف میلان اور معاصی پر اقدام پر اس کا اطلاق ہے، یہ شر کا اسمِ جامع ہے۔

(و إن الرجل لیکذب حتی یکتب) کشمیہنی کے ہاں (حتی یکون) ہے، کتابت سے مراد اس پر اس کا حکم لگ جانا، ملأ اعلی کے لئے اس کا اظہار اور اہلِ زمین کے دلوں میں اس کا القاء ہے مالک نے اسے (بلغنی عن ابن مسعود) (کہ مجھے ابن مسعود سے یہ بات پہنچی) کے الفاظ سے ذکر کیا ہے اور یہ مفید زیادت ذکر کی: (ولا یزال العبد یکذب و یَتَحَرّی الکذب فینکت فی قلبه نکتة سوداء حتی یسود قلبه فیکتب عندالله من الکاذبین) (یعنی انسان جھوٹ بولتا اور اس کا جویا ہوتا ہے تو [ہر جھوٹ کے بدلے] اس کے دل میں ایک سیاہ نکتہ ظاہر ہو جاتا ہے حتی کہ [آخر کار مسلسل جھوٹ بولتے رہنے سے] اس کا پورا دل سیاہ ہو جاتا ہے تو اللہ کے ہاں وہ کذابوں میں لکھ دیا جاتا ہے) نووی کے بقول علماء نے کہا اس حدیث میں سچ کی تلاش یعنی اس کے قصد و اہتمام پر ترغیب ہے اسی طرح کذب اور اس بابت تساہل کرنے سے تحذیر ہے کیونکہ جب تساہل کرے گا تو کثرت سے اس کا صدور ہوگا اور جھوٹا مشہور ہو جائے گا بقول ابن حجر تقیید بالتحری ابو احوص عن منصور کی مسلم کے ہاں روایت میں بھی واقع ہے انہی کے ہاں اعمش عن شقیق یعنی ابو وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق) اور: (ما یزال الرجل یصدق و یتحری

الصدق) اسی طرح کی عبارات کذب کی بابت بھی! اس زیادت میں اشارہ ہے کہ جو قصدِ صحیح کے ساتھ کذب سے بچتا اور سچائی کی روش اختیار کرتا ہے تو صدق اس کی سجیت (یعنی طبیعت اور سرشت) بن جاتی ہے حتی کہ اس کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا عکس بھی! یہ مراد نہیں کہ اس میں حمد اور ذم اسی کے ساتھ مختص ہیں جو فقط ان کا قصد کرے اگرچہ فی الاصل صادق ممدوح اور کاذب مذموم ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے بلاد اور دیگر میں موجود بخاری و مسلم کے نسخوں میں متنِ حدیث وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا یہ بات عیاض اور حمیدی نے بھی نقل کی ہے ابو مسعود نے کتابِ مسلم سے ابن مثنی اور ابن بشار کی حدیثوں میں یہ زیادت بھی نقل کی: (إن شرَّ الروايا روايا الكذب لأن الكذب لا يصلح منه جدٌّ ولا هزل ولا يَعِدُ الرجل صبيَّه ثم يخلفه)(یعنی برے انداز و روئے وہ جو جھوٹ بولنے کے اختیار کئے جائیں کیونکہ جھوٹ نہ سنجیدگی اور نہ ہنسی مذاق میں درست ہے، کوئی اپنے لڑکے سے جھوٹا وعدہ نہ کرے) تو ابو مسعود نے ذکر کیا کہ مسلم نے یہ زیادت اپنی کتاب میں روایت کی ہے، ابو بکر برقانی نے بھی اسے اس حدیث میں ذکر کیا ہے حمیدی کہتے ہیں یہ ہمارے ہاں کی کتابِ مسلم میں موجود نہیں، روایا رویۃ کی جمع ہے جو انسان اپنے قول یا فعل سے قبل (یتروی) (یعنی انداز اختیار کرتا ہے، اردو کا لفظ رویہ شاید یہی ہے) بعض نے کہا یہ راویہ کی جمع ہے یعنی للکذب (یعنی جھوٹی باتیں، لطیفے اور کہانیاں گھڑنے والا) اور ہاء برائے مبالغہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس میں سے کچھ بھی ابو مسعود کی اطراف میں نہیں دیکھا اور نہ حمیدی کی الجمع بین الصحیحین میں تو شائد ان دونوں نے کسی اور جگہ اس کا ذکر کیا ہو۔

علامہ انور (إن الصدق يهدى إلى البر الخ) کے تحت لکھتے ہیں حدیثِ ہذا ابوابِ حقائق میں سے ایک باب پر دال ہے وہ یہ کہ بندہ اپنی عمر طے کرتا ہے یا تو جنت کے راستہ پر چلتے ہوئے یا دوزخ کے تو اس کے اور ان دو میں سے کسی کے مابین مسافت طویل ہے یا قصیر وہ مدت العمر اسی کا سالک ہے جب قطع کر چکتا ہے تو فوت ہو جاتا اور اپنی منزل تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا جنت یا جہنم میں دخول اچانک نہیں ہوتا جیسا کہ توہم کیا جاتا ہے بلکہ اس نے ساری عمر اس کے راستہ میں گزاری ہوتی ہے حتی کہ اس کی ابہر (یعنی رگِ جان) کا انقطاع اور انقطاعِ سفر ایک ہی زمان میں ہوتا ہے اسی طرح ابواب القدر کی روایت اشارت کناں ہے جس میں ہے کہ بندہ نیکیاں کرتا رہتا ہے حتی کہ جب اس کے اور جنت کے درمیان بالشت بھر مسافت رہ جاتی ہے ......الخ تو دنیا میں اس کی حیات اس کے اور اس کی منزلِ مقصود کے مابین قاطع ہے اس کی تائید ایک اور روایت میں ملتی ہے کہ نبی اکرم مجلس میں تشریف فرما تھے کہ ایک چٹان گرنے کی آواز سنی گئی، فرمایا یہ چٹان جہنم کے کنارے سے پھینکی گئی تھی اب ستر برس بعد وہ اس کی تہہ تک پہنچی ہے، صحابہ کرام جب آپ کے ہاں سے نکلے تو خبر سنی کہ ایک منافق کا انتقال ہوا ہے اور یہ اس کی عمر تھی (یعنی ستر سال) تو گویا اس منافق نے اتنی مدت تک آگ کی اپنی منزل کی طرف سفر کیا جب سفر کا اختتام ہوا تو منزل تک پہنچ چکا تھا۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6095 حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِى سُهَيْلٍ نَافِعِ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَبِى عَامِرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاَثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۴۸) .أطرافه 33، 2682، - 2749

یہ کتاب الایمان میں مشروحا گزری۔

- 6096حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي قَالاَ الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشَقُّ شِدْقُهُ فَكَذَّابٌ يَكْذِبُ بِالْكَذْبَةِ تُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الآفَاقَ فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۸۳) أطرافه 845، 1143، 1386، 2085، 2791، 3236، 3354، 4674، 7047

یہ نبی اکرم کے ایک طویل خواب کا قصہ ہے کتاب الجنائز میں.یہ روایت مشروحا گزری ابن بطال لکھتے ہیں جب انسان بار بار جھوٹ بولتا ہے تو وہ کذب کے اسمِ مبالغہ (یعنی کذاب) کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق بن جاتا ہے جو مومنین کی صفات میں سے نہیں بلکہ صفاتِ منافقین میں سے ہے یعنی اسی لئے بخاری نے ابن مسعود کی سابقہ روایت کے عقب میں یہ حدیثِ ابی ہریرہ نقل کی بقول ابن حجر صفتِ منافق میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث قول وفعل دونوں کے کذب پر مشتمل ہے قصدِ اول اس کی گفتگو میں، ثانی اس کی امارت اور ثالث اس کے وعد میں، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ سمرہ میں کاذب کی عقوبت ذکر کیا کہ اس کا جبڑا پھاڑا جائے گا اور یہی موضعِ کذب تھا بقول ابن حجر حدیثِ اول کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ کاذب کی اولِ حدیث میں عقوبت مطلقاً بالنار بیان کی گئی تھی تو حدیثِ سمرہ میں اس کا بیان وتفصیل ہے۔

(فکذاب) اسی طرح فاء کے ساتھ واقع ہے، یہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ موصول جس کی خبر میں فاء داخل ہوتی ہے، میں شرط ہے کہ وہ مبہمِ عام ہو، ابن مالک نے جواب دیا کہ اس میں معین مبہم کو عام کے بمنزلہ کیا گیا اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جو بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہوگا وہ اس عقابِ مذکور میں اس کے ساتھ مشترک ہے۔

علامہ انور (فيصنع به إلى يوم القيامة) کے تحت لکھتے ہیں تو یہ کذاب کی اس کے برزخ میں قیامِ برزخ تک سزا ہے، خودکشی کرنے والے کا بھی یہی حال ہوگا کہ وہ یہی عمل تا قیامِ قیامت کرتا رہے گا، اس کے حق میں (مذکور) یہی معنائے تخلید ہے یعنی خلودِ عذاب جب تک برزخ قائم ہے، اس کے انعدام کے بعد اور عالمِ آخرت کے حدوث کے بعد کیا ہوگا؟ یہ معاملہ اللہ کی طرف راجع ہے، ترمذی جیسوں پر اس کی مراد مخفی رہی تو اپنی جامع میں اسے معلل قرار دیا، کئی دفعہ ہم نے اس کی تقریر کی ہے، ان الفاظ سے مستفاد ہے کہ کبھی احادیث قیامِ قیامت تک کے حالِ اموات سے متعرض ہوتی ہیں اس کے بعد جو حال بھی ہو۔

- 70 باب فِي الْهَدْيِ الصَّالِحِ (اچھا طریقہ)

ہدی ہائے مفتوح اور سکونِ دال کے ساتھ، طریقۂ صالحہ! یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے بخاری نے الادب المفرد میں دو طرق کے ساتھ قابوس بن ابی ظبیان عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا اس کے الفاظ ہیں: (الهدى الصالح و السمت الصالح و الاقتصاد جزء من خمسة و عشرين جزء أ من النبوة) (یعنی اچھے طور واطوار اور میانہ روی نبوت

کا پچیسواں جزو ہے) دوسرے طریق میں ہے: (جزء من سبعین جزء أ من النبوة) اسے ابو داؤد اور احمد نے بھی پہلے سیاق کے ساتھ تخریج کیا اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے (خمسة و أربعين) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے، ان روایات کے مابین حدیث (الرؤيات الصالحات) کی شرح کے اثناء تطبیق کا ذکر ہوگا، تورپشتی کہتے ہیں اقتصاد دو اقسام کی ہے ایک جو محمود و مذموم کے مابین متوسط ہو جیسے جور و عدل کے درمیان توسُط، اللہ کے فرمان: (وَ مِنۡهُمۡ مُقۡتَصِدٌ) میں یہی مراد ہے اور یہ محمود اور بالنسبت مذموم ہے، دوم وہ جو افراط اور تفریط کے درمیان متوسط ہو جیسے سخاوت تو وہ اسراف و بخل کے مابین متوسط ہے اور جیسے شجاعت اور وہ تہوُّر (یعنی اپنے آپکو معرضِ خطر و ہلاکت میں ڈالنا) اور جبن (یعنی بزدلی) کے مابین متوسط ہے حدیثِ ہذا میں یہی مراد ہے۔

- 6097حَدَّثَنَا إِسۡحَاقُ بۡنُ إِبۡرَاهِيمَ قَالَ قُلۡتُ لأَبِی أُسَامَةَ حَدَّثَكُمُ الأَعۡمَشُ سَمِعۡتُ شَقِيقًا قَالَ سَمِعۡتُ حُذَيۡفَةَ يَقُولُ إِنَّ أَشۡبَهَ النَّاسِ دَلاًّ وَسَمۡتًا وَهَدۡيًا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لاَبۡنُ أُمِّ عَبۡدٍ مِنۡ حِينَ يَخۡرُجُ مِنۡ بَيۡتِهِ إِلَى أَنۡ يَرۡجِعَ إِلَيۡهِ لاَ نَدۡرِی مَا يَصۡنَعُ فِی أَهۡلِهِ إِذَا خَلاَ .
(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۹۰) طرفه - 3762

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں، اس کے آخر سے ابو اسامہ کا جواب حذف کیا اور وہ مسندِ اسحاق میں ثابت ہے ان کے ہاں آخرِ حدیث میں ہے: (فأقرَّ به أبو اسامة و قال نعم) ۔ (دلا) اچھی چال اور اچھے انداز سے گفتگو وغیرہ کو کہتے ہیں راستے پر بھی بولا جاتا ہے۔ (و سمتا) امرِ دین میں حسنِ منظر، قصد فی الامر اور طریق و جہت پر بھی اس کا اطلاق ہے۔ (و هديا) ابو عبید کہتے ہیں ہدی اور دل متقارب ہیں، سکینت و وقار اور ہیبت کے معنی میں یہ کہے جاتے ہیں اسی طرح منظر و شمائل میں بھی، کہتے ہیں سمت خیر و دین کی جہت سے حسن منظر و ہیئت ہے نہ کہ جمال و زینت کی جہت سے، طریق پر بھی اسکا اطلاق ہے دونوں جید ہیں کہ اہلِ اسلام کے طریقہ پر کہ اس کی اہلِ خیر کی سی ہیئت ہو۔

(لأبنُ أم عبد) لامِ تاکید کے ساتھ اور یہ تاکید در تاکید ہے، اول تاکید جملہ کے شروع میں (إن) ہے، ان سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود ہیں اسماعیلی کی روایت میں نام کی صراحت ہے، یہ ان کی عظیم منقبت ہے کہ حضرت حذیفہ نے انہیں سب لوگوں سے زیادہ نبی اکرم سے ان خصال میں مشابہ قرار دیا، اس میں ان کی احتیاط پسندی بھی ہے کہ اندرون خانہ کے بارہ میں لاعلمی ظاہر کی صرف اس کی بات کی جسکا مشاہدہ ان کیلئے ممکن تھا ممکن ہے گھر میں ان کا آنجناب کے انبساط سے کم یا زیادہ ہو، اس سے عبداللہ کے حق میں کسی قسم کے نقص کا اثبات مراد نہیں ابو عبید نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے کہ اصحابِ ابن مسعود ان کی سمت، ہدی اور دَلّ کا تشبہ کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے گویا اس پر ان کے لئے محرک یہی حدیثِ حذیفہ تھی، بخاری نے الادب المفرد میں زید بن وہب سے روایت کیا کہ میں نے ابن مسعود سے سنا کہتے تھے جان لو کہ آخر الزمان میں حسنِ ہدی بعض العمل سے بہتر ہوگا اس کی سند صحیح ہے اس طرح کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی گویا ابن مسعود اسی وجہ سے حسن الہدی پر سخت حریص تھے، داؤدی نے ابن مسعود کے بارہ میں حضرت حذیفہ کے اس قول کو امام مالک کے حضرت عمر کی بابت کہے قول کے مدِ نظر باعثِ اشکال قرار دیا انہوں نے کہا تھا عمر (

أشبَهُ الناس بِهَدْيِ رسول الله) تھے اوران کی ہدی سے سب سے بڑھ کر مشابہ ابن عمر اوران کی ہدی سے ان کے بیٹے سالم تھے، کہتے ہیں حضرت حذیفہ کے قول کو قولِ مالک پر مقدم سمجھا جائے گا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ متعلقِ شباہت کو مختلف قرار دیا جائے اس طرح کہ ابن مسعود کی شباہت کو سَمت اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوا، پر محمول کیا جائے اور مالک کے قول کو قوت فی الدین ونجوہا پر، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت حذیفہ کا قول حضرت عمر کی وفات کے بعد صادر ہوا ہو، مالک کے قول کی تائید بخاری کی جزء رفع الیدین میں حضرت جابر سے نقل کردہ روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (لم یکن أحد منھم أَلزَمُ لِطریق النبی ﷺ من عمر) (یعنی صحابہ کرام میں حضرت عمر سے بڑھ کر نبی اکرم کے طریق کا التزام کرنے والا کوئی نہ تھا) سنن میں اور مستدرکِ حاکم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہتی ہیں میں نے کسی کو حضرت فاطمہ سے بڑھ کر نبی اکرم سے سمت و ہدی اور دَل میں مشابہ نہیں دیکھا، بقول ابن حجر اس کی تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ ان کی مراد عورتوں میں سے جوایسی تھیں، احمد نے حضرت عمر سے ان کا قول نقل کیا کہ جو چاہتا ہے کہ نبی کریم کی ہدی دیکھے وہ عمرو بن اسود کی ہدی دیکھ لے بقول ابن حجر اس کی تطبیق اسے صحابہ کے مَنْ بعد پر محمول کر کے دی جاسکتی ہے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے منقول ہے کہ عمرو بن اسود حج کیلئے آئے ابن عمر کی ان پر نماز پڑھتے نظر پڑی تو کہا: (ما رأیتُ أشبَہَ صلاۃً و لا ھَدْیاً و لا خشوعا و لا لبسۃً برسول اللہ ﷺ مِنْ ھذا الرجل)، یہ عمرو مذکور۔۔۔۔ (بقول محشی یہاں خالی جگہ چھوڑی ہوئی ہے)۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6098حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُخَارِقٍ سَمِعْتُ طَارِقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ .طرفه - 7277

ترجمہ: ابن مسعودؓ نے کہا بے شک سب سے احسن بات اللہ کی کتاب اور احسن ہدایت ہدایتِ محمد یہ ہے۔

مخارق سے مراد ابن عبد اللہ ہیں ابن خلیفہ احمسی بھی کہا گیا ہے، طارق سے مراد ابن شہاب احمسی ہیں۔(قال عبد اللہ الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (کان عبد اللہ یقول) عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں ابن بطال نے جزم کے ساتھ لکھا کہ یہ عبد اللہ بن عمر ہیں، یہ ان کا وہم ہے۔(ھدی محمد الخ) یہ ہائے مفتوح کے ساتھ ہے جیسا کہ ترجمہ میں ہے، پیش کے ساتھ بھی عکسِ ضلال کے بطور مروی ہے، ابوخلیفہ نے انہی شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (و شرُّ الأمور مُحْدَثاتُھا و إنَّ ما تُوعَدُون لآتٍ و مَا أنتم بِمُعْجِزِین)[الأنعام: ۱۳۴] اسے ابونعیم نے مستخرج میں تخریج کیا، کتاب الاعتصام میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے یہ روایت آئے گی اور اس میں انہی الفاظ کے ساتھ یہ زیادت بھی مذکور ہوگی وہیں اس کی شرح کی جائے گی تو اس طرح سب طرق میں میں نے یہ حدیث موقوف ہی دیکھی ہے اس کا بعض حصہ ابو احوص عن ابن مسعود کے طریق سے مرفوع بھی وارد ہے، اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا اس کا اکثر حضرت جابر سے مرفوعا مروی ہے اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، احمد اور ابن ماجہ وغیرہم نے جعفر بن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جابر سے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا، مثلا احمد کی یحیی قطان عن جعفر کے طریق میں ہے کہ نبی اکرم خطبہ میں تشہد کے بعد کہا کرتے تھے: (إنَّ أَحْسَنَ الحدیثِ کتابُ اللہ و أحْسَنَ الھدی ھدی محمدٍ) یحیی کہتے ہیں میں نہیں جانتا مگر آپ نے (یہ بھی) کہا: (و شَر الأمور محدثاتھا) مسلم کی عبدالوہاب ثقفی عن جعفر بن محمد

سے ایک حدیث کے اثناء مذکور ہے:(ويقول أما بعد، إن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمدﷺ و شر الأمور محدثاتها و كل بدعة ضلالة)۔

71 - باب الصَّبْرِ عَلَى الأَذَى (تکلیف پرصبر کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (اللہ کا فرمان: بے شک صابروں کو انکا اجر بے حساب دیا جائے گا)

یعنی اپنے آپ کو قولاً یا فعلاً (پہنچنے والی) اذی کی مجازات (یعنی بدلہ لینے) سے رو کے رکھنا، کبھی حلم پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (و قول الله تعالى: إِنَّمَا يُوَفَّى الخ) بعض علماء کہتے ہیں اذی پر صبر، جہادِ نفس ہے اللہ تعالی نے انسانی جبلت میں قولی اور فعلی اذیت پر دکھ محسوس کرنا رکھا ہے اسی لئے نبی اکرم کو جب حدیث میں مذکور بات بتلائی گئی تو آپ پر شاق ہوا لیکن قائل کی بابت اس عظیم ثواب کے مدنظر جو اللہ نے صابرین کیلئے رکھا ہے، حلم سے کام لیا اور صبر کا مظاہرہ کیا، صابر کا اجر منفق سے عظیم تر ہے کیونکہ اس کی حسنہ (کا ثواب) سات سو (گنا) تک مضاعف ہے اور حسنہ اصل میں دس گنا ہے مگر جس کیلئے اللہ چاہے (جبکہ آیتِ مذکورہ میں صابرین کے بارہ میں کہا کہ ان کا اجر بلا حساب ہے) اوائل الایمان میں ایک حدیثِ ابن مسعود میں گزرا: (الصبر نصف الإيمان) اذیٰ پر صبر بارے ایک حدیث بھی وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اسے ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے جو مومن لوگوں سے میل جول رکھتا اور ان کی اذی پر صبر کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان سے میل جول نہیں رکھتا اور ان کی طرف سے پہنچی تکلیف پر صبر نہیں کرتا، ترمذی نے نام ذکر کئے بغیر کسی صحابی سے اس کی تخریج کی۔

6099 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الأَعْمَشُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ أَوْ لَيْسَ شَيْءٌ أَصْبَرَ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّهُمْ لَيَدْعُونَ لَهُ وَلَدًا وَإِنَّهُ لَيُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ .طرفه - 7378

ترجمہ: ابوموسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی شخص اذیت کی بات سننے پر اللہ سے زیادہ صبر کرنے والا نہیں، لوگ اس کیلئے بیٹا ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور وہ ان سے درگزر کرتا ہے اور ان کو رزق دیتا رہتا ہے۔

یحی سے مراد قطان ہیں۔ (أو ليس شيء) یہ راوی کا شک ہے نسائی نے اسے عمرو بن علی عن یحی بن سعید سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بغیر شک کے (أحد) نقل کیا۔ (أصبر علی أذی) یہ حلم کے معنی میں ہے یا اس لئے صبر کا اطلاق کیا کہ یہ بمعنی حبس (یعنی رو کے رکھنا) ہے اور اس سے مراد مستحق سے اس کی عاجلاً عقوبت کو روکنا، یہی حلم ہے حدیث کی بقیہ شرح کتاب التوحید میں ہوگی۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مسعود، باب (من أخبر صاحبه بما يعلم) میں گزری اسی روایت میں سفیان عن اعمش کے حوالے سے (عن ابن مسعود) مذکور تھا۔ (قسما) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ حنین کی غنائم کے تقسیم کے موقع کی بات ہے، منصور عن ابو وائل سے روایت میں ہے کہ جب حنین کا دن تھا نبی اکرم نے تقسیمِ غنیمت کے ضمن میں کچھ لوگوں کو ترجیح دی چنانچہ اقرع

بن حابس، عیینہ بن حصن اور کئی اشرافِ قریش کو سوسو اونٹ دیئے، (کتاب المغازی کے) غزوۂ حنین کے باب میں تفصیل گزری ہے۔
اسے مسلم نے (التوبۃ) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 6100حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِی حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيقًا يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ قِسْمَةً كَبَعْضِ مَا كَانَ يَقْسِمُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ وَاللَّهِ إِنَّهَا لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ قُلْتُ أَمَّا أَنَا لأَقُولَنَّ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِی أَصْحَابِهِ فَسَارَرْتُهُ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَغَضِبَ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّی لَمْ أَكُنْ أَخْبَرْتُهُ ثُمَّ قَالَ قَدْ أُوذِيَ مُوسَى بِأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَصَبَرَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۳۸) أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6291، - 6336

(رجل من الأنصار) وہیں ان کا نام بھی مذکور ہوا تھا اور اس قول کا رد بھی کہ یہ حرقوص بن زہیر تھا (ما أرید) غزوہ حنین کی روایت میں (ما أراد) تھا منصور کے ہاں: (ما عدل فیہا) ہے، یہ بھی بر بنائے مجہول ہے۔ (قلت أما لأقولن) ابن تین لکھتے ہیں یہ (یعنی أما) میم کی تخفیف کے ساتھ ہے ایک روایت میں مشدداً بھی ہے ایک ہی بات ہے، بقول ابن حجر نسخہ کشمیہنی میں (أم) ہے اس سے تخفیف کی تائید ہوتی ہے، تشدید کی توجیہہ یہ ہے کہ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے:(أما إذا قلت ذلک لأقولن)۔(أنی لم أکن) ایک روایت میں (أنْ) ہے فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔(ثم قال قد أوذی الخ) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے: (یرحم اللہ موسی قد أوذی الخ) روایتِ منصور میں یہ زیادت بھی ہے: (فقال فَمَنْ یعدل إذا لم یعدل اللہ و رسولہ) (اس سے ظاہر ہوا کہ اغلبا اس معترض نے جیسا کہ روایت میں ہے: ما عدل فیہا کے الفاظ استعمال کئے تھے)، اس سے ثابت ہوا کہ امام (یعنی حکمران) اور اہلِ فضل کو ان کی بابت کہی نامناسب باتوں کی اطلاع دی جاسکتی ہے تا کہ وہ قائلین کو تحذیر کریں (اور اگر کوئی غلط فہمی ہے تو اسے دور کریں) اس میں مباح غیبت و نمیمت کا بیان ہے کیونکہ دونوں کی صورت ابن مسعود کے اس فعل میں موجود تھی اور نبی اکرم نے ان کے فعل کا انکار نہ کیا اس لئے کہ ابن مسعود کا قصد آنجناب کی خیر خواہی اور آپ کی بابت ان اشخاص کے طعن سے آپ کو مطلع کرنا تھا جو اسلام کا اظہار کرتے تھے مگر باطن میں نفاق چھپائے ہوئے تھے تا کہ تحذیر ہو، یہ جائز ہے جیسا کہ کفار کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہنے کیلئے ان کی جاسوسی کرنا بھی جائز ہے، اس شخص نے یہ بات کہہ کر عظیم اثم کا ارتکاب کیا تھا لہذا اس کی کوئی حرمت نہ تھی، یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ فضل کی بابت کہی نادرست باتیں کبھی انہیں غصہ دلاسکتی ہیں اس کے باوجود وہ صبر و حلم کے ساتھ اس کا سامنا کرتے ہیں جیسے نبی اکرم نے حضرت موسیٰ کی اقتداء کرتے ہوئے کیا، اپنے قول:(فقد أُوذِیَ موسی) کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے:(یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَکُونُوا کَالَّذِینَ آذَوْا مُوسَیٰ)[الأحزاب: ۶۹] ان کی ایذاء رسانی کے ضمن میں تین واقعات روایات میں مذکور ہیں ایک یہ کہ لوگوں نے آپ کو آدر (یعنی آماس خصیہ کا شکار) قرار دیا تھا، اس کا ذکر احادیث الانبیاء کے قصہ میں گزرا ہے، دوسرا واقعہ حضرت ہارون کی وفات کے سلسلہ میں تھا (کہ ان پر ان کے قتل کا الزام لگایا) اس کا بھی وہیں ذکر گزرا، تیسرا واقعہ قارون کی طرف سے انہیں بدکاری کے الزام کا نشانہ بنانا جب ایک طوائف کو تیار کیا

کہ وہ سرِ عام حضرت موسیٰ پر الزام لگائے یہی قارون کی ہلاکت کا باعث بنا تھا، اس کا بھی احادیث الانبیاء میں ذکر گزرا۔

- 72 باب مَنْ لَمْ يُوَاجِهِ النَّاسَ بِالْعِتَابِ (کسی کو براہِ راست عتاب کا نشانہ نہ بنانا)

یعنی ازرہِ حیا۔

- 6101حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَتْ عَائِشَةُ صَنَعَ النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا فَرَخَّصَ فِيهِ فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَخَطَبَ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّىْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّى لأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً .طرفه - 7301

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے کسی شئ میں رخصت دی بعض حضرات نے اس کا اختیار نہ کرنا مناسب جانا نبی پاک کو پتہ چلا تو تقریر کی اللہ کی حمد وثناء کر کے فرمایا ان لوگوں کو کیا ہوا ہے جو اس رخصت سے پرہیز کرتے ہیں جو میں بھی اختیار کرتا ہوں جبکہ اللہ کی قسم میں ان سے زیادہ اللہ کو جانتا ہوا اور اس سے سب سے زیادہ ڈرنے والا ہوں۔

(مسلم) یہ ابن صبیح ابوالضحیٰ ہیں بعض نے وہم سے انہیں ابن عمران بطین سمجھ لیا، مسلم نے اسے جریر عن اعمش کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (عن أبی الضحی) ذکر کیا اور حفص بن غیاث کے طریق سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ جریر جیسے الفاظ نقل کئے، عیسی بن یونس عن اعمش کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا اسی طرح معاویہ عن اعمش عن مسلم سے بھی اس کی تخریج کی۔ (فترخص فیه) مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (رخص النبی ﷺ فی أمر)۔ (فتنزہ عنه قوم) مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں ہے: (فبلغ ذلک ناسا مِنْ أصحابه فكأنهم كرهوه و تنزهوا)۔(فخطب) ابو معاویہ کی روایت میں ہے جب نبی اکرم کو اس بات کا علم ہوا تو آپ ناراض ہوئے حتی کہ چہرہِ اقدس میں اس کا اثر ظاہر ہوا۔ (ما بال أقوام) جریر کی روایت میں (رجال) ہے بقول ابن بطال یہ ترجمہ کے منافی نہیں کیونکہ اس سے مراد تعیین کے ساتھ مواجہت ہے جیسے مثلا کہا جائے: (یا فلان ما بالک) یا (ما بال فلان) جہاں تک ابہام کے ساتھ ہے تو اس کے ساتھ مواجہت حاصل نہیں اگرچہ اس کی صورت موجود ہے اور یہ ان سے تخاطب جنہوں نے کوئی فعل کیا لیکن چونکہ جب یہ عمومی تخاطُب ہے تو انکی تمییز نہیں کی تو گویا انہیں (بطورِ خاص) مخاطب نہیں کیا۔

(فوالله إنی لأعلمهم الخ) قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ کے مابین جمع کیا یعنی انہیں تو ہم ہے کہ میری عطا کردہ رخصت سے ان کا اعراض انہیں اللہ سے زیادہ قریب کر دے گا، ایسا نہیں کیونکہ آپ ہی سب سے زیادہ قربت کے عالم اور اس پر عمل میں اولیٰ ہیں، اس حدیث کا مفہوم ومعنی کتاب الایمان میں ہشام بن عروہ عن عائشہ کی روایت میں گزرا کہتی ہیں نبی اکرم لوگوں کو انہی اعمال کا حکم دیتے تھے جن کی وہ طاقت رکھیں، وہاں یہ الفاظ بھی ذکر ہوئے: (إن أتقاكم و أعلمكم بالله أنا) وہاں اس کی شرح کی ایضاح کی تھی اور ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث ہشام کے اپنے والد عن عائشہ کے حوالے سے افراد سے ہے، مسروق کا یہ طریق اصلِ حدیث کی متابعت کرتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں نبی اکرم امت کے ساتھ رفیق ومہربان تھے اسی لئے تخفیفِ عتاب کیا کیونکہ ایسا فعل کیا جس کا اخذ بالشدت ان کیلئے جائز تھا اگر حرام ہوتا تو انہیں اپنی رخصت قبول کرنے کی طرف رجوع کا حکم دیتے! ابن حجر اضافہ کرتے ہیں جہاں تک

معاتبت ہے وہ بلا ریب ان کیلئے حاصل ہوئی، ان کی نشاندھی پردہ پوشی کے خیال سے نہیں فرمائی تو اس حیثیت سے یہ رفق وترحُم حاصل ہوا نہ کہ اصلاً ترکِ عتاب سے اور یہ جوان کا استدلال ہے کہ ان کا فعل غیر حرام تھا تو یہ اس جہت سے واضح ہے کہ آپ نے اپنے فعل کا اختیار ان پر لازم نہیں کیا، حدیث میں نبی اکرم کی اقتداء کی ترغیب اور مباح سے تنزہ اور تعمق (یعنی خوامخواہ اپنے اوپر تقویٰ اور تصوف طاری کر کے مباح امور کا بھی ترک کرنا) کی ذم ہے، وعظ ونصیحت کرتے وقت حسنِ عشرت بھی ثابت ہوئی اور احسن انداز واسلوب سے کسی معاملہ کی نکیر کرنا بھی، اس حدیث میں جن لوگوں کی طرف اشارہ ہے میں انہیں جان نہیں سکا اور نہ اس امر کی بابت جس کی آنجناب نے رخصت دی تھی پھر مسلم کی کتاب الصیام میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت ملی جس میں تھا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں کئی دفعہ حالتِ جنابت میں صبح کرتا ہوں اور میرا ارادہ ہوتا ہے کہ روزہ رکھوں تو (اولا) غسل کرتا ہوں پھر روزہ رکھتا ہوں، نبی اکرم نے فرمایا کئی دفعہ نماز تک میں حالتِ جنابت میں ہوتا ہوں مگر روزہ رکھتا ہوں (یعنی حالتِ جنابت میں سحری تناول کرنے میں حرج نہیں) یہ سن کر وہ بولا آپ تو ہمارے مثل نہیں، اللہ نے آپ کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر رکھے ہیں، نبی اکرم اس پر ناراض ہوئے اور فرمایا مجھے امید ہے کہ میں تم سب سے بڑھ کر خشیت وتقوی رکھنے والا ہوں، اس قسم کا واقعہ کتاب النکاح کی حدیثِ انس میں بھی گزرا جس میں تھا کہ تین حضرات نے نبی اکرم کے اندرون خانہ اعمال کی بابت استفسار کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور تھا کہ ہماری اور آپ کی کیا نسبت؟ اللہ نے آپ کے سب گناہ معاف کر رکھے ہیں، اس میں بھی آپ کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ بخدا میں تم سب سے بڑھ کر اللہ سے ڈرنے والا ہوں لیکن روزے بھی رکھتا ہوں اور کئی دن چھوڑتا بھی ہوں، نوافل بھی ادا کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور شادیاں بھی کی ہوئی ہیں۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) اور نسائی نے (الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 6102حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ هُوَ ابْنُ أَبِي عُتْبَةَ مَوْلَى أَنَسٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِدْرِهَا فَإِذَا رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ عَرَفْنَاهُ فِي وَجْهِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۹۰) .طرفاه 3562، - 6119

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں یہ چار ابواب کے بعد باب الحیاء میں آرہی ہے اس کی شرح باب صفة النبی میں گزری ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے حکم بالدلیل مستفاد ہوا کیونکہ جزم کیا کہ وہ آنجناب کے چہرہِ انور کے تغیر سے جان جاتے کہ آپ کو (یہ چیز) بری لگی ہے اس کی نظیر یہ مذکور بھی کہ صحابہ کرام اثنائے نماز داڑھی مبارک کے ہلنے سے جان جاتے کہ آپ نماز میں قراءت کر رہے ہیں۔

- 73 باب مَنْ كَفَّرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ

(کسی کو ناحق کافر کہنے والا خود کافر ہے)

اس میں مطلق الخبر کو مقید کیا اس امر کے ساتھ کہ یہ قائل کی طرف سے بغیر تاویل صادر ہوا، اس کے لئے آمدہ باب میں استدلال کیا ہے۔

علامہ انور باب (من أكفر أخاه الخ) کے تحت لکھتے ہیں (بغير تأويل) یعنی:(بغير منشأ) کہتے ہیں غزالی نے مطلقاً کسی مسلمان کو کافر قرار دینے والے کو کافر کہا ہے متاخرین یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر (ساباً شاتماً)(یعنی لڑائی جھگڑے اور گالم گلوچ میں) یہ کہا تب کافر نہ ہوا لیکن اگر عقیدہ ہی یہ رکھا تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا، میرے نزدیک یہ ایک اور باب سے ہے اگر کسی کے خلاف یہ لفظ بولا جیسے رمی حجارہ ہوتب ضروری ہے کہ یا تو یہ لفظ اپنے قائل کی طرف واپس آئے اگر مقول لہ اس کا محل (یعنی اہل) نہیں یا اگر ہے تو اس کے ساتھ چمٹ جائے اور یہ (قائل کیلئے) موجبِ کفر نہیں ما سوائے ردغہ کے جیسے ردغۂ طینہ ہو (یعنی کیچڑ) سوائے تقبیح کے اس کا کوئی اور اثر نہیں مگر چونکہ یہ حقیقت فقہ میں زیرِ بحث نہیں آئی تو عامۃ الناس کے اذہان اس طرف متبادر نہیں ہوتے، یہی آپ کے فرمان: (فقد باء به أحدهما) کا مفہوم ہے، جہاں تک آپ کا یہ قول:(و مَنْ رمىٰ مؤمنا بِكُفر فهو كقتله) تو اس کا مفہوم ہے کہ کفر اسبابِ قتل سے ہے تو جس نے کافر قرار دیا اس نے گویا اس کا قتل روا سمجھا۔

- 6103حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالاَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب کوئی اپنے کسی بھائی کو کافر کہتا ہے تو ان دونوں میں سے ایک ضرور اس لفظ کا حقدار ہوتا ہے۔

6103 وَقَالَ عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ سَمِعَ أَبَا سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

محمد سے ابن یحی ذہلی اور احمد سے مراد ابن سعید بن صخر ابو جعفر دارمی ہیں، ابو نصر کلاباذی نے اس پر جزم کیا پوری سند میں آگے عنعنہ ہے۔(عن أبي هريرة)عکرمہ بن عمار کی معلق روایت میں ہے: (سمع أبا هريرة)۔ (لأخيه يا كافر) باب(ما ينهى عنه من السباب و اللعن) میں یہ بحث گزری ہے۔ (و قال عكرمة عن يحيى) یہ ابن ابی کثیر ہیں۔ (عن عبد الله الخ) یہ مدنی مولی اسود بن سفیان ہیں بخاری میں ان سے دو روایات ہیں دوسری التفسیر میں موصولا گزری۔ (عن النبى) یعنی یہی حدیث! اسے حارث بن ابو اسامہ نے اپنی مسند اور ابو نعیم نے اپنی مستخرج میں نضر بن محمد یمانی عن عکرمہ بن عمار سے موصول کیا ہے، مسلم نے کتاب الایمان میں نضر بن محمد عن عکرمہ عن یحی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے ایک اور حدیث نقل کی ہے اس میں یحی اور ابو سلمہ کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، اسماعیلی نے حدیثِ باب حذیفہ عن عکرمہ سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے اور لکھا یہ موقوف ہے نبی اکرم کا اس میں ذکر نہیں کیا مگر تم دیکھ رہے ہو نضر بن محمد نے عکرمہ سے اسے مرفوعا روایت کیا ہے، بخاری کی صنیع اس امر پر دال ہے کہ عبد اللہ بن یزید کی یحی اور ابو سلمہ کے درمیان اس معلق روایت میں زیادت علی بن مبارک عن یحی کی عبد اللہ بن یزید کے ذکر کے بغیر روایت کیلئے قادح نہیں یا تو اس احتمال کے مدنظر کہ یحی نے اولا بالواسطہ ابو سلمہ سے اسکا سماع کیا پھر براہ راست بھی سن لیا اور یا یہ کہ عکرمہ بن عمار کی زیادت کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا کیونکہ وہ ان کے نزدیک ضعیف الحافظہ ہیں، دارقطنی نے

علی بن مبارک کی روایت کی تخریج کا ان پر استدراک کیا اور لکھا یحی بن ابوکثیر مدلس ہیں عکرمہ نے اس میں ایک راوی کا اضافہ کیا ہے، حق یہ ہے کہ اس قسم کی بات کے ساتھ بخاری کا تعقب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان پر یہ علت مخفی نہیں بلکہ انہوں نے اسے جانا اور اس کا ابراز کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قادح نہیں کیونکہ اصلِ حدیث معروف اور اس کا متن مشہور اور متعدد طرق سے مروی ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ مراتبِ علل متفاوت ہیں اور یہ کہ اگر کسی کا ظاہری قدح منجبر ہو تو قدح اس سے زائل ہو جائے گا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6104حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا

(سابقہ ہے) شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔

- 6105حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلاَمِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

(اس کا سابقہ نمبر) أطرافه 1363، 4171، 4843، 6047، - 6652

دونوں حدیثوں کی شرح مشار الیہ باب میں ہو چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں میں مہلب سے اس حدیث کی صعوبت کے پیش نظر اس کی بابت بہت پوچھا کرتا تھا مجھے وہ مختلف جوابات دیتے جن کا مفہوم یکساں ہوتا۔ (فھو کما قال) یعنی تو وہ کاذب ہے کافر نہیں الا یہ کہ اس نے اس کذب کا تعمّد کیا ہو، جس پر حلف بھی اٹھایا اور اس ملت کا التزام کیا جس کا حلف اٹھایا تو وہ آپ کے فرمان (فھو کما قال) کے مطابق ویسا ہی ہوا، اگر اس کا قصد اس حالت میں اس ملت کے التزام کی طرف اپنے کذب کے ساتھ صحیح تھا نہ کہ کسی اور وقت میں جب یہ محلوف لہ کی نسبت علی سبیل الخدیعت ہو (یعنی دھوکہ دہی کے بطور) بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ اس وجہ سے کافر نہ بنے گا بلکہ وہ کافر کی مانند ہے وہ بھی خاص طور پر اس حالتِ حلف میں، آگے ذکر ہوگا کہ ان کے غیر نے حدیث کو زجر و تغلیظ پر محمول کیا ہے اور یہ کہ اس کا ظاہر مراد نہیں، کئی اور تاویلات بھی کی گئی ہیں۔

- 74باب مَنْ لَمْ يَرَ إِكْفَارَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوِّلاً أَوْ جَاهِلاً

(غلط فہمی کی بناء پہ کفر کا فتوی دینے والا معذور ہے)

وَقَالَ عُمَرُ لِحَاطِبٍ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ قَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ (حضرت عمرؓ نے حضرت حاطب کو منافق کہا تو آنجناب نے فرمایا تمہیں کیا علم شائد اللہ نے اہلِ بدر سے کہا ہو کہ میں نے تمہاری مغفرت کر دی ہے)

یعنی قائل یہ کہنے کے حکم سے یا مقول فیہ کے حال سے ناواقف ہے۔ (و قال عمر الخ) اکثر کے ہاں (نافق) یعنی فعل

ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے البتہ کشمیہنی کے ہاں(منافق) ہے، یہ حضرت علی سے مروی حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے قصہ میں ایک حدیث کا طرف ہے جو سورۃ الممتحنہ کی تفسیر میں مشروحا گزری۔

- 6106حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَادَةَ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا سَلِيمٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ حَدَّثَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ ؓ كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ يَأْتِي قَوْمَهُ فَيُصَلِّي بِهِمُ الصَّلاَةَ فَقَرَأَ بِهِمُ الْبَقَرَةَ قَالَ فَتَجَوَّزَ رَجُلٌ فَصَلَّى صَلاَةً خَفِيفَةً فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاذًا فَقَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ الرَّجُلَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ بِأَيْدِينَا وَنَسْقِي بِنَوَاضِحِنَا وَإِنَّ مُعَاذًا صَلَّى بِنَا الْبَارِحَةَ فَقَرَأَ الْبَقَرَةَ فَتَجَوَّزْتُ فَزَعَمَ أَنِّي مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَفَتَّانٌ أَنْتَ ثَلاَثًا اقْرَأْ (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) وَ (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى) وَنَحْوَهَا .

أطرافه 700، 701، 705، - 711

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں حضرت معاذ نبی پاک کے ہمراہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کر کے اپنی قوم کے ہاں جاتے اور انکی جماعت کراتے تھے ایک دفعہ سورہ بقرہ کی قراءت شروع کر دی تو ایک شخص الگ ہوا اور اپنی الگ مختصر نماز ادا کر لی، معاذ کو پتہ چلا تو کہا وہ منافق ہے اس آدمی کو یہ بات پہنچی تو وہ نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا یا رسول اللہ ہم کام کاج کرنے والے لوگ ہیں اور اپنی اونٹنیوں کے ذریعہ پانی لگاتے ہیں کل رات معاذ نے ہماری جماعت کراتے ہوئے سورہ بقرہ پڑھنی شروع کر دی تو میں نے الگ ہوکر اپنی نماز پڑھ لی تو انہوں نے دعوی کیا کہ میں منافق ہوں ، نبی پاک نے حضرت معاذ سے کہا کیا تم فتنہ میں ڈالنے والے ہو؟ تین دفعہ یہ کہا اور فرمایا (و الشمس) اور (سبح اسم) جیسی سورتیں پڑھا کرو۔

باب صلاۃ الجماعۃ میں اس کی شرح گزری اس باب میں اس کے دخول کی وجہ ظاہر ہے۔(فتجوز) سب کے ہاں جیم اور زاء کے ساتھ ہے بقول ابن تین حاء کے ساتھ بھی مروی ہے ای(انحاز فصلیٰ وحده) یعنی الگ ہوکر اکیلئے نماز پڑھ لی۔

علامہ انور (فزعم أنی منافق) کے تحت لکھتے ہیں حضرت معاذ نے یہ زعم اس لئے کیا کیونکہ یہ نماز میں داخل ہوئے پھر امام کے سلام پھیرنے سے قبل نماز سے نکل گئے (اور اپنی نماز علیحدہ سے ادا کرلی) پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ صرف ایک واقعہ ہے حضرت معاذ کی عادت تکرار کی نہ تھی ایک ہی دفعہ یہ ہوا ابو داؤد کے ہاں بھی ان کی روایت ہے پھر امام احمد سے بھی یہ اشارہ ملا۔

- 6107حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۶۰۰) .أطرافه 4860، 6301، - 6650

شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں ابو المغیرہ کا نام عبد القدوس بن حجاج حمصی ہے یہ بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں کثیر

احادیث ان سے بلاواسطہ نقل کی ہیں، یہ روایت تفسیر سورۃ النجم میں مع شرح گزری، اس باب کے ساتھ اس کا تعلق واضح ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ نبی اکرم کا لات وعزی کی قسم اٹھانے والے کو لا الہ الا اللہ کہنے کا حکم دینا اس اندیشہ سے تھا کہ کہیں اس کی قسم والی حالت کو دوام ہو تو اس کے سبب اس کے اعمال کے ضائع ہونے کا ڈر ہوا کہ ایمان کے بعد کلمۂ کفر منہ سے نکالا، کہتے ہیں اس کی مثل آپ کا یہ قول ہے: (لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن) تو صرف حالتِ زنا میں اس سے ایمان کی نفی کی اھ، ایک اور جگہ لکھتے ہیں اس حدیث میں حلف بغیر اللہ مطلقاً مذکور نہیں یہ صرف بھولے سے یا ازرہِ جہالت اس کے ساتھ حلف اٹھانے والے کا ذکر ہے تو اب اس کے لئے حکم ہے کہ اس کے اِکفار کی طرف مبادرت کرے، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ ایسے شخص کی رہنمائی فرما رہے ہیں جس نے کوئی غیر لائق کلمہ بولا کہ وہ مبادرت کرے اس امر کی طرف جو قائل سے حرج کو رفع کرے وہ قائل جو اگر یہ بات اس معنی کے قصد کے ساتھ کہے، اس کی توجیہہ اس حدیثِ مذکور کی شرح میں پیش کر چکا ہوں، جس نے کہا آؤ جوا کھیلیں اسے صدقہ کا حکم دینے کی مناسبت یہ ہے کہ اس نے باطل میں اپنا مال لگانے کا ارادہ بنایا تھا تو (کفارہ کے طور پر) اسے حق میں مال خرچ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ انور روایت میں مذکور: (من حلف منکم فقال واللات والعزی) کے تحت لکھتے ہیں یعنی جاہلیت کے ساتھ وہ حدیثِ عہد ہے (یعنی ابھی اس کے اثرات باقی ہیں) تو چاہا تو اللہ کے نام کے ساتھ ہی حلف اٹھانا تھا مگر زبان پر لات وعزی کا نام جاری ہو گیا جیسے کفر میں عادت تھی تو اب کلمہ پڑھ لے، نووی اسے زیرِ بحث لائے ہیں لکھتے ہیں کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوا، اور حنفیہ کے ہاں قسم منعقد ہو جائے گی، الشیخ عینی سے تعجب کہ اسے نقل کر دیا اور رد نہ کیا حالانکہ یہ ایسی غلطی ہے جس سے علاقے اجڑ جائیں حنفیہ اس سے پاک ہیں کہ کبھی یہ بات کہیں، ہاں اگر ہمارے کسی اور مسئلہ سے اسے متوہم کیا ہے تو یہ دوسرا معاملہ ہے، وہ یہ کہ ہمارے ہاں مسئلہ ہے کہ اگر (مثلاً) کہا میں نے اگر یہ کام کیا تو میں یہودی ہوا تو قسم منعقد ہے، دونوں کے مابین نہایت دقیق فرق ہے کیونکہ اس قسم کی بات یہی ظاہر کرتی ہے کہ یہودیت اور عیسائیت اس کی نظر میں نہایت شنیع ہیں اسی لئے اسکے ساتھ اقتاع عن الحنث کا ارادہ کیا پھر اگر وہ کام کر لیا اور وہ جانتا ہے کہ اس وجہ سے کافر نہ ہوگا تو اس پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا اور اگر اسے موجبِ کفر جان کر (یعنی دل میں یہ عقیدہ رکھا کہ یہ کہنے سے ایسا ہو جاتا ہے) تب ہمارے ہاں اس پر حکمِ کفر لاگو ہوگا۔

- 6108حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي رَكْبٍ وَهُوَ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ فَنَادَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلاَ إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ وَإِلاَّ فَلْيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۴۶) .أطرافه 2679، 3836، 6646، - 6648

اس کی مفصل شرح کتاب الأیمان والنذور میں آئے گی یہاں اس کے ذکر سے ان کا قصد اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرنا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ حَلف بغیر اللہ فقد أشرَكَ) لیکن چونکہ حضرت عمر کا والد کی قسم کھانا اس کی نہی سننے سے قبل تھا لہٰذا وہ معذور ہیں، نبی اکرم نے بھی اسی لئے صرف نہی پر اقتصار کیا ان کا مواخذہ نہ فرمایا، حضرت عمر کی تاویل یہ تھی کہ ان پر جو ان کے والد کا حق ہے وہ انہیں اس امر کا حقدار بناتا ہے کہ اس کے نام کا حلف اٹھایا جائے تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ اللہ کو پسند نہیں کہ

بندہ اس کے سوا کسی اور کے ساتھ حلف اٹھائے۔

- 75 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْغَضَبِ وَالشِّدَّةِ لِأَمْرِ اللَّهِ

(اللہ کے معاملہ میں غضب وشدت کا اظہار جائز ہے)

وَقَالَ اللَّهُ ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ (اور اللہ نے کہا: اے نبی کفار و منافقین سے جہاد کرو اور ان پہ سختی کرو)

(و قال الله تعالىٰ: جاهد الخ) گویا اشارہ کرتے ہیں کہ حدیث میں جو ہے کہ آنجناب تکلیف واذی پر صبر کرتے تھے وہ آپ کے اپنے حق میں جو ہو لیکن معاملہ اگر اللہ تعالی کے حق کا ہو تب وہ (اس آیت میں مذکور) امر بالشدت کا امتثال فرماتے تھے، اس کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں جو سب کی سب گزر چکی ہیں ہر ایک میں مختلف اسباب کی وجہ سے نبی اکرم کے غصہ وغیظ کا ذکر ہے سب کا مرجع اللہ تعالیٰ کی ذات تھی، آپ نے اظہارِ غضب اس لئے کیا تا کہ زجر میں اوکد ہو۔

- 6109حَدَّثَنَا يَسَرَةُ بْنُ صَفْوَانَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَفِي الْبَيْتِ قِرَامٌ فِيهِ صُوَرٌ فَتَلَوَّنَ وَجْهُهُ ثُمَّ تَنَاوَلَ السِّتْرَ فَهَتَكَهُ وَقَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُصَوِّرُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2479، 5954، - 5955

یہ کتاب اللباس میں مشروحا گزری۔

- 6110حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلاَنٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا قَالَ فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ قَالَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ .

أطرافه 90، 702، 704، - 7159 .

ترجمہ: ابو مسعودؓ کہتے ہیں ایک شخص نے نبی پاک سے کہا میں نماز صبح فلاں کی وجہ سے دیر سے پڑھتا ہوں کیونکہ وہ لمبی قراءت کرتے ہیں راوی کا بیان ہے میں نے جتنا غصہ میں اب نبی پاک کو دیکھا کبھی نہ دیکھا تھا، فرمایا اے لوگو تم میں کئی ایسے ہیں جو لوگوں کو بدکانے والے ہیں جو بھی تمہارا جماعت کرائے وہ مختصر کرے کہ مقتدیوں میں بیمار، بوڑھے اور کوئی مشغولیت والے بھی ہیں (ہمارے بھائیوں نے اس حدیث پر ضرورت سے زیادہ عمل کرلیا ہے اب انکی رفتار اتنی تیز ہوتی ہے کہ تعدیلِ ارکان نہیں ہو پاتی ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم یا افراط کا شکار ہیں اور یا تفریط کا گویا درمیان کی راہ وروش سے ہم واقف ہی نہیں)

ابواب صلاۃ الجماعۃ میں اس کی شرح گزری، یحی سے مراد قطان ہیں۔

- 6111حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي رَأَى فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ نُخَامَةً فَحَكَّهَا بِيَدِهِ فَتَغَيَّظَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ فِي الصَّلاَةِ فَإِنَّ اللَّهَ حِيَالَ وَجْهِهِ فَلاَ يَتَنَخَّمَنَّ حِيَالَ وَجْهِهِ فِي الصَّلاَةِ

ترجمہ: ابن مسعودؓ کہتے ہیں نبی پاک کو دورانِ نماز قبلہ کی جانب میں تھوک نظر آئی تو اسے ہاتھ سے کھرچا، ناراض ہوئے اور فرمایا جب کوئی نماز پڑھتا ہے تو اللہ اسکے چہرہ کے سامنے ہوتا ہے تو وہ سامنے کی طرف تھوک نہ پھینکے۔

یہ کتاب الصلاۃ کے اوائل میں گزری۔

- 6112حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ عَرِّفْهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ خُذْهَا فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الإِبِلِ قَالَ فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ أَوِ احْمَرَّ وَجْهُهُ ثُمَّ قَالَ مَالَكَ وَلَهَا مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۱۶) .أطرافه 91، 2372، 2427، 2428، 2429، 2436، 2438، - 5292

یہ کتاب اللقطہ میں مشروحا گزری شیخ بخاری محمد بن سلام ہیں۔

- 6113 وَقَالَ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ؓ قَالَ احْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حُجَيْرَةً مُخَصَّفَةً أَوْ حَصِيرًا فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي فِيهَا فَتَتَبَّعَ إِلَيْهِ رِجَالٌ وَجَاءُوا يُصَلُّونَ بِصَلاَتِهِ ثُمَّ جَاءُوا لَيْلَةً فَحَضَرُوا وَأَبْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهُمْ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ وَحَصَبُوا الْبَابَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مُغْضَبًا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّلاَةِ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ خَيْرَ صَلاَةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ .

طرفاه 731، - 7290

ترجمہ: زید بن ثابتؓ کہتے ہیں نبی پاک نے کھجور کی شاخوں یا چٹائی سے ایک حجرہ سا بنوایا آپ یہاں آکر نماز تہجد پڑھا کرتے تھے تو کئی لوگ بھی آپکی اقتداء میں تہجد کیلئے آنے لگے پھر ایک شب یہ آئے تو نبی پاک نے نکلنے میں تاخیر کی اور باہر نہ آئے انہوں نے اپنی آوازیں بلند کیں آپکے دروازے کو کنکریوں سے کھٹکھٹایا تو آپ غصہ میں باہر آئے اور فرمایا تمہاری یہی صنیع رہی

حتی کہ میرا گمان ہوا کہ یہ تم پہ فرض کر دی جائے گی اپنے گھروں میں یہ نماز ادا کیا کرو آدمی کی بہترین نماز وہ جو اپنے گھر میں ادا کرے ماسوائے فرضی نمازوں کے۔

مکی سے مراد ابن ابراہیم بلخی ہیں بخاری کے مشائخ میں سے ہیں اسے احمد اور دارمی نے اپنی اپنی مسند میں مکی بن ابراہیم سے بتمامہ موصول کیا ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ محمد زیادی ہیں ان کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، کلاباذی لکھتے ہیں ان سے حدیثِ ہذا کا یہ اخراج شبہ المقرون ہے ابن عدی نے بھی یہی کہا کہ استشہاداً ان کی روایت لی ہے، بخاری (کی وفات) سے کچھ قبل ۲۵۲ ھ میں انتقال کیا، کہا جاتا ہے دمیاطی نے اپنے حواشی میں یہ ذکر کیا، محمد بن جعفر سے مراد غندر اور عبد اللہ بن سعید، ابن ابو ہند ہیں سیاقِ حدیث غندر کا ہے غرضِ ترجمہ اس کا جملہ: (فخرج عليهم مغضبا) ہے بظاہر آپ کا غضب اس وجہ سے تھا کہ آپ کے حکم کے بغیر جمع ہوئے آپ کے عدم خروج سے یہ اشارہ نہ سمجھا کہ آپ کا جماعتِ نوافل کا ارادہ نہیں بلکہ وہیں رہے اور (آپ کو اطلاع دینے کی غرض سے) دروازے پر کنکریاں ماریں اور تتبع کیا یا اس وجہ سے یہ غضب تھا کہ آپ تو اس خیال سے نہیں آرہے تھے کہ کہیں ان پر یہ فرض نہ ہو جائے اور وہ کچھ اور خیال کر رہے تھے (کہ آپ سو گئے ہیں تو بیدار کرنے کیلئے کھنکارے اور دروازے کو کنکریوں کے ساتھ بجایا) آخر میں آپ کا فرمانِ مذکور: (أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) سے دلالت ملی کہ ایک دیگر حدیث میں آپ کے اس فرمان: (اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم ولا تتخذوها قبورا) سے مراد نفلی نماز ہے، ابن تین نے بعض حضرات سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مستحب ہے کہ فرض نمازوں میں سے بھی کبھی کوئی نماز گھر میں ادا کی جائے، اسے حدیثِ ہذا کے ساتھ مزیف کیا (یعنی اس کا ابطال کیا)۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (و جاء وا يصلون بصلاته) کے تحت لکھتے ہیں یہ عبارت اشارہ کرتی ہے کہ یہ ایسی نماز تھی کہ اگر اسے ادا نہ کرنا چاہتے تو نہ کرتے کیونکہ مسجد میں ایک مرتبہ اس کی ادائیگی کر چکے ہیں تو یہ نماز فقط نبی اکرم کی برکت کے حصول کیلئے تھی، یہ عبارت اس صورت مناسب نہیں اگر امام و مقتدی دونوں مفترض ہوں، اسی کا نحو حضرت معاذ کی نماز میں وارد ہے، سقوط عن الفرس کے قصہ میں تو یہ نبی اکرم کے پیچھے حضرت معاذ کی نماز کی تعیین میں مفید ثابت ہو سکتی ہے کہ نفل سمجھ کر حصولِ برکت کی غرض سے پڑھی یا فرض سمجھ کر براءتِ ذمہ کی ارادہ سے۔

76 - باب الْحَذَرِ مِنَ الْغَضَبِ (غصہ کرنے سے تحذیر)

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴾ ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اور جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے اجتناب کرتے ہیں اور جب کسی پر غصہ آئے تو درگزر کرتے ہیں، اور فرمایا: جو تنگی و ترشی میں خرچ کرتے ہیں، غصہ پی جاتے اور لوگوں سے درگزر کرتے ہیں اور اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)

گویا دوسری آیت کے ساتھ باب کی پہلی حدیث کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا گزر لوگوں کی ایک جماعت سے ہوا جو کشتیاں کر رہے تھے فرمایا کیا ہو رہا ہے؟ عرض کی فلاں تو جس سے بھی کشتی لڑتا

ہے اسے پچھاڑ دیتا ہے، فرمایا کیا اس سے اقویٰ کا نہ بتلاؤں؟ وہ آدمی جسے غصہ آیا تو اسے پی گیا یوں اس پر، اپنے شیطان پر اور اپنے اس ساتھی جس کی وجہ سے غصہ آیا، کے شیطان پر غالب آیا، اسے بزار نے بسند حسن نقل کیا ہے دونوں آیات میں تحذیر من الغضب کی کوئی دلالت نہیں الا یہ کہ کاظمِ غیظ کو مجتنبِ فواحش کے ساتھ جب ضم کیا تو اس میں مقصود کی طرف اشارہ تھا۔

- 6114حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا پہلوان وہ نہیں ہے جو (اپنے مقابل کو) پچھاڑ دے بلکہ پہلوان وہ ہے جو غصے کے وقت اپنے آپ کو قابو میں رکھے۔

(ليس الشديد بالصرعة) صاد کی پیش اور فتحِ راء کے ساتھ، جو اپنی قوت کے ساتھ کثرت سے لوگوں کو پچھاڑتا ہے، ہاء برائے مبالغہ فی الصفت ہے، صرعہ سکونِ راء کے ساتھ اس کے برعکس ہے یہ جو اکثر خود پچھاڑا جاتا ہے، اس وزن پر جو لفظ بھی پیش اور سکون کے ساتھ ہے وہ اسی طرح ہے جیسے ہُمزه، لُمزه، حفظه، خدعة اور ضحكة، مسلم کے ہاں ابن مسعود کی ایک حدیث میں اس کا بیان واقع ہے اس کے الفاظ ہیں کہ آپ نے پوچھا: (ما تَعدُّون الصرعة فيكم؟) انہوں نے کہا جسے کوئی پچھاڑ نہ سکے بقول ابن تین ہم نے اسے رائے مفتوح کے ساتھ ضبط کیا ہے بعض نے اس پر جزم پڑھی، یہ لاشیٔ ہے کیونکہ عکسِ مطلوب ہے، کہتے ہیں بعض کتب میں یہ صاد کی بھی زبر کے ساتھ مضبوط ہے، یہ بھی لاشیٔ ہے۔

(إنما الشديد الخ) احمد کی ایک غیر مسمّی شخص سے روایت میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کہتے سنا: (الصرعة كل الصرعة) اسے تین مرتبہ دہرایا (یعنی اصل پچھاڑنا)۔ (الذي يغضب فيشتد غضبه و يحمر وجهه فيصرع غضبه) یعنی جو اپنے غصہ کو پچھاڑتا ہے۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 6115حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ صُرَدٍ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ مُغْضَبًا قَدِ احْمَرَّ وَجْهُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ مَا يَجِدُ لَوْ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ أَلَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۵۳). طرفاه 3282، - 6048

باب (السباب واللعن) میں اس کی شرح گزری۔

- 6116حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ هُوَ ابْنُ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي

صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَوْصِنِي .قَالَ لاَ تَغْضَبْ فَرَدَّدَ مِرَارًا قَالَ لاَ تَغْضَبْ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے عرض کی مجھے نصیحت فرمائیں آپ نے فرمایا غصہ نہ کیا کرو، اس نے کئی مرتبہ یہی عرض کیا آپ نے یہی فرمایا کہ غصہ نہ کیا کرو۔

شیخ بخاری زِمّی ہیں بخاری میں ہمیشہ ان کی ابوبکر بن عیاش سے ہی روایت دیکھی ہے، ابوحصین حائے مفتوح کے ساتھ ہے۔ (عن أبی صالح الخ) اعمش نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے بجائے ابو ہریرہ کے ابوسعید ذکر کیا، ان کی روایت مسدد نے اپنی مسند میں عبدالرحمٰن بن زیاد عنہ سے نقل کی ہے وہ بخاری کی شرط پر تھی اگر اعمش کا عنعنہ نہ ہوتا۔ (أن رجلا) یہ جاریہ بن قدامہ تھے احمد، ابن حبان اور طبرانی نے اسے مبہماً اور مفسراً نقل کیا ان کے غیر کے ساتھ مفسر کرنا بھی محتمل ہے چنانچہ طبرانی میں سفیان بن عبداللہ ثقفی سے مروی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے کوئی ایسا عمل بتلایئے جو سیدھا جنت لے جائے، فرمایا غصہ نہ کیا کرو اور تمہارے لئے جنت ہے حضرت ابو درداء سے بھی مروی ہے کہ میں نے عرض کی مجھے جنت کا حقدار بنانے والا کوئی عمل بتلائیں، فرمایا غصہ مت کیا کرو، ابویعلی کے ہاں ابن عمر سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (قُلْ لی قولا و قَلِّلْ لَعَلِّی أعقله)(یعنی کم الفاظ میں کوئی ایسی نصیحت فرمائیں جسے میں محفوظ رکھ پاؤں)۔

(أوصنی) ابو درداء کی حدیث میں ہے:(دُلَّنِیْ علیٰ عمل یُدْخِلُنی الجنة) احمد کے ہاں ابن عمر کی روایت میں ہے: (ما یُبَاعِدُنی من غضب الله) ترمذی کے ہاں ابوکریب نے ابوبکر بن عیاش سے یہ اضافہ بھی کیا: (ولا تُکثِرْ علیَّ لعلی أَعِیْه) اسماعیلی کی عثمان بن ابوشیبہ عن ابوبکر بن عیاش سے اس کا نحو ہے۔ (فردده مرارا) یعنی بار بار یہی سوال کیا وہ اس سے انفع یا ابلغ یا اعم کے ملتمس تھے مگر آپ نے ہر بار وہی جواب دیا۔

(قال لا تغضب) ابوکریب کی روایت میں ہے ہر دفعہ یہی فرماتے رہے کہ غصہ نہ کیا کرو، عثمان کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کہا پہلے حدیثِ انس میں گزرا کہ آپ مکمل فہم کی غرض سے تین مرتبہ بات کو دہرایا کرتے تھے اور تین مرتبہ کے بعد آپ سے مراجعت نہ کی جاتی تھی، احمد اور ابن حبان کی غیر مسمیٰ صحابی سے روایت میں اضافہ ہے کہتے ہیں میں نے (بعد ازاں) آپ کی بات میں غور کیا تو (اندازہ ہوا) غصہ ہی تمام شر کا جامع ہے، خطابی کہتے ہیں آپ کے قول:(لا تغضب) کا معنی ہے کہ اسبابِ غضب سے اجتناب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جو اس کا جالب (یعنی باعث) ہو، جہاں تک نفسِ غضب ہے اس سے منع کرنا متاتی نہیں کیونکہ وہ تو طبیعی امر ہے اب جبلت تو تبدیل نہیں کی جاسکتی، دیگر نے کہا جو طبع دیوانی کی قبیل سے ہو اس کا دور کرنا ممکن نہیں تو وہ نہی میں داخل نہیں کہ یہ تکلیفِ محال ہے اور جو مکتسب بالریاضت کی قبیل سے ہو تو وہ یہاں مراد ہے، بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ غصہ نہ کرو کیونکہ غصہ کا سب سے بڑا نتیجہ کبر ہے کیونکہ وہ اس کے حسبِ مراد کسی امر کی مخالفت کے سبب واقع ہوتا ہے تو کبر اسے آمادۂ غضب کرتا ہے تو جو تواضع اختیار کرتا ہے اس حد تک (اگر کرنا پڑے) کہ اس سے عزتِ نفس چلی جائے تو وہ غصہ کے شر سے سلامت رہتا ہے، بعض نے یہ معنی کیا کہ وہ کام نہ کر جس کا غضب تجھے حکم دے، ابن بطال کہتے ہیں پہلی حدیث میں ہے کہ مجاہدۂ نفس دشمن کے خلاف مجاہدہ سے اشد

ہے کیونکہ نبی کریم نے غضب کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنے والے کو سب سے قوی تر قرار دیا ہے، دیگر کہتے ہیں شائد سائل غصیلا آدمی تھا نبی اکرم ہر ایک کو وہ حکم دیا کرتے تھے جو اس کی نسبت اولیٰ ہو اسی لئے اس وصیت میں (بار بار) یہی بات کہی، ابن تین لکھتے ہیں آپ نے (لا تغضب) میں دنیا و آخرت کی خیر جمع کی کیونکہ غضب کا مآل مقاطعت اور منعِ رفق ہے کئی مرتبہ اس کا نتیجہ مغضوب علیہ کی ایذاء کی صورت میں نکلتا ہے اور اس وجہ سے دین میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، بیضاوی لکھتے ہیں شائد جب آپ نے دیکھا کہ تمام مفاسد جو انسان کو درپیش آتے ہیں اس کی شہوت اور اس کے غضب کی پیداوار ہیں سائل کی شہوت تو مکسور تھی جب اس نے احتراز کے قابل امور کی بابت استفسار کیا تو اسے غضب سے منع فرمایا جس کا ضرر سب سے بڑھ کر ہے جب وہ اس کے وقوع کے وقت ضبط کرے تو گویا اپنے جابر ترین دشمن کو زیر کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات تنبیہہ بالاعلی علی الادنی کے باب سے ہو کیونکہ انسان کا سب سے بڑا دشمن اس کا شیطان اور اس کا نفس ہے اور غضب دونوں کا نتیجہ اور پیداوار ہے تو جس نے ان دونوں سے مجاہدہ کیا حتی کہ ان پر غالب ہوا حالانکہ یہ بڑا دشوار امر ہے وہ اپنے نفس کو شہوت سے بچانے میں بھی اقویٰ ہے، ابن حبان اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں آپ کی مراد یہ تھی کہ غضب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جس سے میں نے منع کیا ہے یہ نہیں کہ آپ ایسی شئ سے منع کر رہے ہیں جو جبلت میں ہے اور اس کے دور کرنے کا کوئی حیلہ نہیں، بعض علماء لکھتے ہیں اللہ نے غضب کو آگ سے تخلیق کیا ہے اور اسے انسان میں ایک غریزہ بنا دیا اسی لئے جب اس کا شکار ہوتا ہے تو غصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے حتی کہ اس کا چہرہ اور آنکھیں خون سے سرخ ہو جاتی ہیں (آگ کی بھی یہی خاصیت ہے) کیونکہ جلد (کاچمڑا) اپنے ماوراء کے رنگ کو ظاہر کرتا ہے یہ جب اپنے سے کمتر پر غصہ آئے اور محسوس کرے کہ اس پر اسے قدرت حاصل ہے لیکن اگر اپنے سے فائق کے خلاف غصہ آئے تب اس سے انقباضِ دم متولد ہوتا ہے ظاہرِ جلد سے جوفِ قلب تک تو حزن سے اس کا رنگ (سرخ نہیں بلکہ) زرد ہو جاتا ہے اور اگر اپنے جیسے پر غصہ آئے تب خون انقباض و انبساط کے درمیان متردد ہوتا ہے تو سرخی بھی چھلکتی ہے اور زردی بھی، غضب پر ظاہر و باطن کا تغیر اس طرح مترتب ہے جیسے رنگ متغیر ہو جانا، (جسم کے) اطراف میں رعدہ (یعنی کپکپاہٹ) طاری ہونا ، بغیر ترتیب کے افعال کا صدور اور شکل بگڑ جانا حتی کہ اگر غصہ میں مبتلا شخص اس وقت اپنا آپ دیکھ لے تو اپنی بگڑی صورت دیکھ کر اسے نہایت شرم آئے، یہ سب ظاہر میں وقوع پذیر ہونے والے اثرات ہیں جہاں تک باطن کا تعلق ہے تو اس کا قبح ظاہر سے بھی شدید تر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دل میں کینہ و حسد اور مختلف انواع کے اضمارِ سوء کا موجب ہے، اس کے ظاہر کا یہ تغیر اس کے باطن کے تغیر کا ہی ثمرہ ہوتا ہے یہ سب جسم میں اس کے اثرات ہیں زبان میں اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ گالم گلوچ اور فحش گوئی پر اتر آتا ہے جس سے ہر عقلمند کو حیا آئے اور جب غصہ ساکن ہو تو خود اسے ندامت و خجالت ہو پھر اسی غضب کے زیرِ اثر کسی کو زخمی یا قتل کر سکتا ہے، اگر مثلاً مغضوب علیہ ہاتھ نہ آئے تو اپنے آپ پر غصہ اتارتا ہے، کپڑے پھاڑتا اور اپنے آپکو نوچتا ہے کئی حضرات شدتِ غضب سے بے ہوش یا بے دم ہو جاتے ہیں، کئی دفعہ برتن توڑتا اور ایسوں (مثلاً بچوں) پر غصہ اتارتا ہے جن کا کوئی قصور نہیں ہوتا، جو اِن مفاسد میں غور کرے وہ آپ کے اس قول: (لا تغضب) کی حکمت اور جو اس میں فوائد مضمر ہیں جن کا کوئی شمار نہیں، سے آشنا ہوگا یہ سب دنیوی غضب کے بارہ میں نہ کہ دینی غضب جیسا کہ ماقبل باب میں اس کی تقریر گزری

غصہ ترک کرنے پر یہ امر بھی مدد فراہم کر سکتا ہے کہ وہ غصہ پی جانے کی جو فضیلت آئی ہے اور جو غضب کا برا نتیجہ بیان کیا گیا

ہے اسے یاد کرے اور شیطان سے پناہ مانگے جیسا کہ سلیمان بن صرد کی حدیث میں گزرا اور وضوء کرے حدیثِ عطیہ میں اس کا حکم ہوا، طوفی کہتے ہیں غصہ دور کرنے کے ضمن میں سب سے قوی امر توحیدِ حقیقی کا استحضار ہے وہ یہ کہ ہر کام کا فاعل اللہ ہی ہے باقی سب تو اس کے لئے آلۂ کار ہیں تو جسے کسی کی کوئی بات یا فعل ناگوار لگے وہ یہ سوچے کہ اگر اللہ تعالی چاہتا تو اس سے اس کا صدور نہ ہوتا امکانِ غالب ہے کہ یہ سوچ کر اس کا غصہ فرو ہو جائے کیونکہ غصہ جاری رکھنے کا مطلب ہوگا کہ اسے اللہ پر غصہ ہے اور یہ خلافِ عبودیت ہے بقول ابن حجر اسی سے نبی اکرم کا ایک غصہ میں مبتلا شخص کو شیطان سے استعاذہ کا حکم دینے کی حکمت ظاہر ہوئی کیونکہ جب وہ اس حالت میں اللہ کی طرف متوجہ ہوگا اور اس کے ساتھ شیطان سے پناہ کا طالب ہوگا تو اس مذکور کا استحضار اس کے لئے ممکن ہوگا اگر شیطان کا وسواس اور مکر جاری رہے (یعنی اس کے عدم تعوذ کی صورت میں) تو اس کے لئے اس سب کا استحضار ممکن نہ ہوگا۔

اسے ترمذی نے بھی (البر) میں تخریج کیا۔

-77 بابُ الحَيَاءِ (حیاء)

اس کی تعریف کتاب الایمان کے شروع میں گزری ہے، ابن دقیق کے ہاں شرح العمدہ میں ہے کہ اصلِ حیاء امتناع ہے پھر انقباض میں مستعمل ہوا، حق یہ ہے کہ امتناع لوازمِ حیا میں سے ہے اور کسی شیئ کا لازم اس کی اصل نہیں ہوتا جب امتناع حیا کا لازم ہے تو ملازمتِ حیا پر تحریض قابلِ عیب افعال سے امتناع کی تحریض ہے، آخر کے ہمزہ کے بغیر (حیا) کا معنی بارش ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

- 6117 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي السَّوَّارِ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ إِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ وَقَارًا وَإِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ سَكِينَةً فَقَالَ لَهُ عِمْرَانُ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتُحَدِّثُنِي عَنْ صَحِيفَتِكَ

ترجمہ: عمران بن حصین کہتے ہیں حیاء خیر ہی لاتی ہے یہ سن کر بشیر بن کعب نے کہا حکمت کی کتب میں لکھا ہے کہ کچھ حیاء وقار اور بعض باعثِ سکینت ہے، تو عمران نے کہا میں تجھے نبی پاک کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم مجھے اپنے کسی صحیفے سے بیان کرتے ہو۔

(عن قتادة) اکثر اصحابِ شعبہ نے یہی کہا شبابہ بن سوار نے ان کی مخالفت کی اور بجائے قتادہ کے (عن خالد بن رباح) ذکر کیا اسے ابن مندہ نے نقل کیا اس قسم کا قصہ حضرت عمران بن حصین کا علاء بن زیاد کے ساتھ بھی واقع ہوا تھا اس کا ذکر ابن مبارک نے کتاب البر والصلۃ میں کیا ہے۔ (عن أبي السوار) صحیح قول کے مطابق ان کا نام حریث تھا، بعض نے کچھ اور ذکر کیا۔ (الحياء لا يأتي الخ) احمد کے ہاں خالد بن رباح عن ابی السوار اسی طرح ابو قتادہ عدوی عن عمران بن سلیم کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (الحياء خيرٌ كُلُّه) طبرانی کی قرہ بن ایاس سے روایت میں ہے رسول اللہ سے کسی نے پوچھا کیا حیاء دین سے ہے، فرمایا بلکہ وہ تو سارا دین ہے طبرانی کی ایک اور طریق کے ساتھ عمران بن حصین سے روایت میں ہے: (الحياء من الإيمان و الإيمان في

الجنة)۔ (فقال بشیر بن کعب) یہ تابعی جلیل ہیں الدعوات میں ان کا ذکر آئے گا۔ (مکتوب فی الحکمة)محمد بن جعفر کی روایت میں ہے: (أنه مکتوب الخ) مسلم کی ابوقتادہ عدوی کی روایت میں ہے: (فقال بشیر بن کعب إنا لَنجد فی بعض الکتب أو الحکمة) یعنی شک کے ساتھ، حکمت کی اصل (إصابة الحق بالعلم) (یعنی علم کی مدد سے حق تک پہنچنا) ہے اس بارے بسط کے ساتھ بحث باب (ما یجوز من الشعر) میں ہوگی۔

(إن من الحیاء الخ) عدوی کی روایت میں ہے: (إن منه سکینةً و وقاراً لله) اس میں ضعف ہے یہ زیادت متعین ہے اسی سبب حضرت عمران کو غصہ آیا وگرنہ سکینت اور وقار کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس کے خیر ہونے کے منافی ہو، اس طرف ابن بطال نے اشارہ کیا لیکن محتمل ہے کہ ان کے غصہ کی وجہ ان کی طرف سے (منه) کا استعمال ہو کیونکہ اس سے تبعیض مفہم ہے کہ کچھ ایسی حیاء بھی ہے جو اس کے مضاد ہے جبکہ آنجناب کا فرمان ہے کہ یہ ساری کی ساری خیر ہے! قرطبی کہتے ہیں بشیر کی کلام کا مفہوم یہ تھا کہ بعض حیاء ایسی ہے جو اپنے صاحب (یعنی فاعل) کو وقار پر انگیخت کرتی ہے کہ دوسروں کی عزت کرے اور خود اپنی خودی کا بھی خیال رکھے اور بعض ایسی ہے جو اسے تحریک دیتی ہے کہ ایسے کثیر افعال سے الگ رہے جس میں لوگ ملوث ہوتے ہیں ان امور میں سے جو ذی مروت کے شایانِ شان نہیں، عمران نے من حیث المعنی ان کی بات کا برانہیں منایا تھا بلکہ اس وجہ سے کہ ڈرے کہ کہیں حدیث کے ساتھ غیرِ حدیث کوخلط نہ کردیں بقول ابن حجر سابق الذکر توجیہہ کا حسن مخفی نہیں۔

(و تحدثنی عن صحیفتك) ابوقتادہ کی روایت میں ہے کہ عمران غصہ میں ہوئے حتی کہ آنکھیں سرخ ہوئیں اور کہا میں تجھے حدیثِ نبوی بیان کر رہا ہوں اور تم اسکے معارض ہو رہے ہو؟ احمد کی روایت میں ہے: (و تعرض فیه بحدیث الکتب) یہ احتمالِ ماضی کا مؤید ہے مسلم نے اپنے مقدمہِ صحیح میں ذکر کیا کہ ان بشیر بن کعب کا ابن عباس کے ساتھ بھی ایک قصہ ہے جو اس امر کا مشعر ہے کہ وہ ہر جس سے ملتے اس سے اخذ کرنے میں بہت متساہل تھے۔

- 6118حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ يُعَاتَبُ فِي الْحَيَاءِ يَقُولُ إِنَّكَ لَتَسْتَحْيِي حَتَّى كَأَنَّهُ يَقُولُ قَدْ أَضَرَّ بِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الإِيمَانِ

طرفه - 24.

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک کا ایک شخص سے گزر ہوا جو اپنے بھائی پر اسکے حیاء کرنے کی وجہ سے اظہارِ عتاب کر رہا تھا کہ رہا تھا تم اتنا حیاء کرتے ہو کہ تمہیں ضرر پہنچ جاتا ہے تو آپ نے فرمایا چھوڑو کہ حیاء ایمان سے ہے۔

عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے مراد ماجشون ہیں۔ (مر النبی الخ) یہ کتاب الایمان کے شروع میں مشروحاً گزری ہے اس شخص اور اس کے بھائی کا نام معلوم نہ ہو سکا، وعظ سے مراد اس وجہ سے جو خرابیاں مترتب ہوتی ہیں ان سے آگاہ کر رہا تھا۔ (الحیاء من الإیمان) ابن تین نے ابوعبدالملک سے نقل کیا کہ اس سے مراد کمالِ ایمان ہے، ابوعبید ہروی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ صاحبِ حیا اپنی حیا کی وجہ سے معاصی سے بچا رہتا ہے اگر چہ متقی نہ بھی ہو تو یہ اس کے اور معاصی کے درمیان ایمانِ قاطع کی مانند ہوا، عیاض وغیرہ

کہتے ہیں حیاء کو ایمان سے اسلئے قرار دیا حالانکہ یہ تو ایک غریزہ ہے، کہ قانونِ شریعت پر اس کا استعمال قصد، اکتساب اور علم کا محتاج ہے جہاں تک یہ بات کہ حیا ساری کی ساری خیر ہے اور اس کے نتیجہ میں خیر ہی برآمد ہوتا ہے تو اسے عموم پر محمول کرنا مشکل ہے کیونکہ کئی دفعہ اگر یہ صاحبِ حیا کو منکرات سے محفوظ رکھتی ہے تو کئی دفعہ اس کی وجہ سے بعض حقوق کا اِخلال بھی تو ہو جاتا ہے! جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں مذکور حیا سے مراد شرعی حیا ہے اور جس حیا سے اخلال بالحقوق ہوتا ہے وہ شرعی حیا نہیں بلکہ وہ عجز اور مہانت (یعنی ذلت) ہے اسے شرعی حیا کی مشابہت کی وجہ سے حیا کہا جاتا ہے (اصل میں وہ سستی اور کوتاہی ہے) شرعی حیا ایک خلق ہے جو ترکِ قبیح کی تحریک دیتا ہے ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ اس امر کی طرف اشارہ ہو کہ حیا جس کی طبیعت کا حصہ ہے تو اس میں خیر کا عنصر غالب ہوگا تو منکرات میں وقوع کے لحاظ سے وہ کمزور و مضمحل ثابت ہوتا ہے یا اس لئے کہ جب حیا کسی کی عادت و خلق بن جاتا ہے تو جلبِ خیر کا سبب بنتا ہے اور اس سے بالذات اور بالسبب خیر ہوتی ہے ابو عباس قرطبی کہتے ہیں یہ جسے شارعؑ نے ایمان میں سے قرار دیا مکتسب حیا ہے اور مسلمان اس کا مکلّف ہے نہ کہ غریزی (یعنی جو کسی کی طبیعت میں ہو) ہاں یہ ہے کہ جس میں غریزی حیا موجود ہے وہ مکتسب کے حصول میں معاون ثابت ہوتا ہے اور کبھی مکتسب کسی میں ایسا راسخ ہو جاتا ہے کہ غریزی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم ان دونوں انواعِ حیا کے ساتھ متصف تھے تو غریزی لحاظ سے آپ کنواری لڑکی سے بھی بڑھ کر حیا والے تھے اسی طرح اکتسابی حیا میں بھی بلند درجہ پر فائز تھے اھ، اس سے تیسری حدیث کے یہاں ذکر کی مناسبت ظاہر ہوئی۔

- 6119حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مَوْلَى أَنَسٍ -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عُتْبَةَ -سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِدْرِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۹۰) .طرفاه 3562، - 6102

یہ باب (صفة النبی) میں مشروحا گزری ہے۔ (عن مولی أنس) ابو عبداللہ کے بقول ان کا نام عبداللہ بن ابی عتبہ تھا اکثر نے یہی کہا جیانی کے بول بعض رواۃ فربری کے ہاں بجائے عبداللہ کے عبدالرحمن ہے، ابو عبداللہ مذکور امام بخاری ہیں تو ان کے نام کے ساتھ جزم کیا، سابق الذکر مقام پر بھی نام مذکور ہے بہر حال ان کے نام میں اختلاف ہے عبدالرحمن اور عبیداللہ بھی کہا گیا ہے، معتمد یہی کہ عبداللہ تھا۔

- 78 باب إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ (جب حیا ہی باقی نہ رہی تو جو چاہو کرو)

حدیث کے الفاظ کو ہی ترجمہ کا عنوان بنایا، الادب المفرد میں اسے حیاء کے ترجمہ کے ساتھ ضم کیا ہے۔

- 6120حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلاَمِ النُّبُوَّةِ الأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۲۳) .طرفاه 3483، - 3484

(زهير) یہ ابن معاویہ ابوخیثمہ ہیں منصور سے مراد ابن معتمر ہیں سب رواۃ کوفی ہیں ذکرِ بنی اسرائیل کے آخر میں ربعی پر موجود اختلاف کا ذکر ہوا تھا۔(مما أدرك الناس) احمد اور بزار کی حدیثِ حذیفہ میں یہ عبارت ہے:(إن آخر ما تعلق به أهل الجاهلية من كلام النبوة الاولىٰ) الناس میں پیش بھی جائز ہے(ما) پر عائد محذوف ہے، اس پر نصب بھی جائز ہے تب عائد ضمیرِ فاعل ہوگی،(أدرك) بمعنی (بلغ) ہے۔(فاصنع ما شئت)خطابی کہتے ہیں حدیث میں لفظِ امر دون الخبر کے ساتھ تعبیر میں حکمت یہ ہے کہ انسان کو وقوع فی الشر سے روکنے والی شیٔ حیا ہے اگر اس کا ترک کردے تو اس شخص کی مانند ہو جائے گا جو طبعاً ہر شر کے ارتکاب کا مامور ہو، ذکرِ بنی اسرائیل میں یہ حدیث گزر چکی ہے وہاں بتلایا تھا کہ کہاں اس کی شرح ہوگی یہاں کچھ مزید امور بیان کئے، نووی اربعین میں لکھتے ہیں اس میں امر برائے اباحت ہے یعنی اگر تم کوئی کام کرنے کا ارادہ کرو تو اگر یہ ایسا ہے کہ اس کے کرنے میں اللہ سے حیا محسوس نہ کرو گے اور نہ لوگوں سے تب کرو دگرنہ نہیں، اسی پر اسلام کا مدار ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ مامور بہ واجب اور مندوب ہے جس کے ترک سے حیا آئے اور منہی عنہ حرام اور مکروہ ہے جس کے کرنے سے حیا آئے اور جو مباح امور ہیں تو انہیں بجا لانے سے حیا کرنا جائز ہے اسی طرح ترک سے بھی تو (اس لحاظ سے) یہ حدیث پانچ احکام کو متضمن ہے، بعض نے اسے تہدیدی امر قرار دیا جیسا کہ اس کی توجیہہ گزری اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تجھ سے حیا چھن گئی ہے تو جو چاہو کرو پس اللہ تمہیں سزا دینے والا ہے اس میں حیا کی تعظیم کا اشارہ ہے، بعض نے کہا یہ امر بمعنی الخبر ہے یعنی جو حیا نہیں کرتا وہ جو چاہے کرتا رہے۔

- 79 باب مَا لاَ يُسْتَحْيَا مِنَ الْحَقِّ لِلتَّفَقُّهِ فِي الدِّينِ (حق و دین سیکھنے میں حیا نہیں کرنا چاہئے)

(للتفقه الخ) یہ سابق الذکر آپ کے فرمان کہ حیا سب کا سب خیر ہے کے عموم کیلئے تخصیص ہے، یا وہاں حیاء سے مراد شرعی حیاء قرار دیا جائے گا تو اس کا ماسواہ جس میں لغۃً حقیقتِ حیا موجود ہو جو اس وصفِ مذکور کے ساتھ مراد نہیں، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، ترجمہ کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔

- 6121حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ جَاءَ تْ أُمُّ سُلَيْمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا احْتَلَمَتْ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 130، 282، 3328، - 6091

یہ کتاب الطہارۃ میں مع الشرح گزری۔

- 6122حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَارِبُ بْنُ دِثَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ لاَ يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَلاَ يَتَحَاتُّ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ

شَجَرَةُ كَذَا هِيَ شَجَرَةُ كَذَا فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ هِيَ النَّخْلَةُ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ فَاسْتَحْيَيْتُ فَقَالَ هِيَ النَّخْلَةُ وَعَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مِثْلَهُ وَزَادَ فَحَدَّثْتُ بِهِ عُمَرَ فَقَالَ لَوْ كُنْتَ قُلْتَهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۰۳) أطرافه 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، 6144.

اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ حضرت عمر کو جب یہ بات بتلائی تو انہوں نے خواہش ظاہر کی کہ کاش بوجہ استحیاء یہ کہنے سے وہ رکے نہ ہوتے، اس کی شرح کتاب العلم میں گزری ہے۔

- 6123حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مَرْحُومٌ سَمِعْتُ ثَابِتًا أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا ﷺ يَقُولُ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ تَعْرِضُ عَلَيْهِ نَفْسَهَا فَقَالَتْ هَلْ لَكَ حَاجَةٌ فِيَّ فَقَالَتِ ابْنَتُهُ مَا أَقَلَّ حَيَاءَهَا فَقَالَ هِيَ خَيْرٌ مِنْكِ عَرَضَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۲۳۶) .طرفه 5120

مرحوم سے مراد ابن عبد العزیز عطار ہیں۔ (جاء ت امرأة)اس کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔ (فقالت ابنته) ضمیر حضرت انس کیلئے ہے، میرے خیال کے مطابق ان کی اس بیٹی کا نام اُمینہ تھا، حدیث کی شرح کتاب النکاح میں گزری ہے۔

- 80 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا

(فرمانِ نبوی: آسانیاں پیدا کرو، مشکلیں نہیں)

وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ (آنجناب ہمیشہ لوگوں کیلئے آسانی اور تخفیف پسند فرماتے تھے)

(یسروا) والی حدیث تو اسی باب میں موصول ہے دوسری کو مالک نے موطا میں زہری عن عروہ عن عائشہ سے صلاۃ الضحی کے ذکر میں نقل کیا ہے اس میں ہے: (و کان یحب ما خفّ علی الناس) ایمن مخزومی کی حضرت عائشہ سے نمازِ عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے قصہ پر مشتمل روایت میں ہے: (و ما کان یصلیها فی المسجد مخافة أن تثقل علی أمته و کان یحب ما خفف علیهم)(یعنی اس ڈر سے انہیں مسجد میں ادا نہ فرمایا کرتے تھے کہ کہیں امت پر یہ ثقیل نہ ہوں[یعنی پھر آپ کو دیکھ کر امتی بھی یہی کچھ کرتے] آپ کو پسند تھا کہ لوگوں سے تخفیف ہو) یہ کتاب الصلاۃ میں گزری، اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6124حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ قَالَ لَهُمَا يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا قَالَ أَبُو مُوسَى يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ يُصْنَعُ فِيهَا شَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ يُقَالُ لَهُ الْبِتْعُ وَشَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ يُقَالُ لَهُ الْمِزْرُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۱۹) .أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6923، 7149، 7156،

7157، - 7172

شیخ بخاری ابن راھویہ ہیں ابن سکن کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے اور ابونعیم نے بھی اسی پر جزم کیا کلاباذی اس بارے متردد تھے اسی طرح جیانی بھی کہ آیا ابن راھویہ ہیں یا ابن منصور؟

- 6125حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا وَسَكِّنُوا وَلاَ تُنَفِّرُوا .طرفه - 69

ترجمہ: حضرت انس ؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا آسانیاں پیدا کرو، تنگی نہ کرو اور لوگوں کو تسلی وتشفی دو نہ کہ تنفر کرو۔

(یسروا) یہ امر بالتیسیر ہے اور مراد کبھی اخذ بالتسکین اور کبھی اس جہت سے تیسیر کہ تنفیر اکثر مشقت کی مصاحب ہوتی ہے اور وہ تسکین کی ضد ہے اور تبشیر اکثر تسکین کی مصاحب ہے جو عکسِ تنفیر ہے، کتاب المغازی میں یہ حدیث مع شرح گزری، بتع کی تشریح کتاب الاشربہ میں گزری، طبری لکھتے ہیں امر بالتیسیر سے مراد ان اعمال میں جو نوافل ہیں کہ شاق نہ ہوں تا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ (چند دن کے عمل کے بعد) ان کا عامل اکتاہٹ کا شکار ہو کر اصلاً ہی ان کا ترک کر دے یا اپنے عمل کی بابت معجب ہو کر ان فرائض میں دی گئی ترخیص کے قبول کرنے میں متأ - مل ہو مثلا عاجز کیلئے بیٹھ کر فرائض ادا کرنے کی رخصت اور مسافر کیلئے فرضی روزے نہ رکھنے کی رخصت، دیگر نے اخف الضررین کے ارتکاب کے ضمن میں اضافہ کیا کہ جب دونوں میں سے کوئی ایک ضروری ہو جیسے اس اعرابی کے قصہ میں ہے جس نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا۔

- 6126حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلاَّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلاَّ أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ بِهَا لِلَّهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۸) .أطرافه 3560، 6786، - 6853

صفة النبی میں اس کی شرح گزری ہے بیضاوی لکھتے ہیں ایسا امر جو گناہ ہو اور ایسا امر جو گناہ نہ ہو، کے مابین تخییر متصور ہے جب مثلا کفار سے صادر ہو، اس ضمن میں ایک اور توجیہہ کا بھی وہاں ذکر ہوا تھا۔

- 6127حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ كُنَّا عَلَى شَاطِءِ نَهْرٍ بِالأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ فَجَاءَ أَبُو بَرْزَةَ الأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ فَانْطَلَقَتِ الْفَرَسُ فَتَرَكَ صَلاَتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَدْرَكَهَا فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلاَتَهُ وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ فَأَقْبَلَ يَقُولُ انْظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ تَرَكَ صَلاَتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ فَأَقْبَلَ فَقَالَ مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ إِنَّ مَنْزِلِي مُتَرَاخٍ فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكْتُ لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ وَذَكَرَ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۱۱۹) .طرفه - 1211

(رجل له رأی) اس کے نام سے واقف نہ ہوسکا ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ (له رأی) کا مطلب ہے کہ وہ اپنے آپکو محسن (یعنی نیکوکار یا صائب الرای) خیال کرتا تھا مگر ایسا نہ تھا، اواخر الصلاۃ کی اس روایت میں تھا: (فجعل رجل من الخوارج یقول) تو یہی معتمد ہے اور (رأی) سے مراد خوارج کی رائے (بمعنی نظریہ) ہے اس میں تنوین تحقیر کیلئے ہے یعنی (رأیٌ فاسدٌ)۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فترك صلاته و تبعها) کے تحت لکھتے ہیں پہلے بعینہ اسی روایت میں گزرا کہ نماز قطع نہ کی تھی بلکہ اثنائے نماز ہی گھوڑے کے ادھر ادھر پھرنے کے ساتھ ساتھ خود بھی پھرتے رہے، اسے محمد نے السیر الکبیر میں تخریج کیا ہے وہاں ایک مفید زیادت بھی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے راوی نے انجرار (یعنی ساتھ ساتھ گھسٹنے) کو ترک کے ساتھ تعبیر کیا تو تعبیرات میں یہ ہے حالِ رواۃ۔

6128 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقَعُوا بِهِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهُ وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

.طرفه - 220

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کرنا شروع کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تا کہ اسے مزا سکھلائیں آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اور اسکے پیشاب پر پانی کا ایک ڈول بہادو کہ تم آسانیاں پیدا کرنے بھیجے گئے ہو نہ کہ تنگی کرنے کیلئے۔

مسجد میں پیشاب کرنے والے اعرابی کے قصہ میں، کتاب الطہارہ میں یہ مشروحا گزری ہے ان احادیث سے ظاہر ہوا کہ عبادت میں غلو اور حدِ اعتدال سے تجاوز مذموم ہے اچھی روش یہ ہے کہ کوئی اور کتنا بھی عمل ہو مگر اس پر مواظبت ہو اور عامل عجب جیسے مہلکات سے بھی محفوظ رہے۔

81 - باب الانْبِسَاطِ إِلَى النَّاسِ (لوگوں سے کشادہ روئی سے پیش آنا)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ خَالِطِ النَّاسَ وَدِينَكَ لاَ تَكْلِمَنَّهُ وَالدُّعَابَةِ مَعَ الأَهْلِ (ابن مسعودؓ نے کہا لوگوں سے میل جول رکھو مگر اپنے دین پر حرف نہ آنے دو، اس باب میں اہلِ خانہ سے ہنسی مذاق کرنے کے جواز کا بھی بیان ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (مع الناس) ہے۔(لاتکلمنه) کلم سے یعنی زخم، کاف کی بجائے ثاء کے ساتھ اور نون کی تشدید کے ساتھ بھی مروی ہے (معنی یہی ہے)۔(و دینك) میں نصب اور رفع دونوں جائز ہیں اس اثر کو طبرانی نے کبیر میں عبداللہ بن بابا ہ عن ابن مسعود سے نقل کیا، اس میں ہے:(خالطوا الناس و صافوهم بما یشتهون و دینکم لا تکلمنه) یہاں سب کے ہاں میم مضموم ہے، ابن مبارک نے بھی اسے کتاب البر والصلة میں ایک اور حوالہ کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (

خالطوا الناس و زايلوهم في الأعمال)(یعنی لوگوں سے میل جول رکھو البتہ ان کی [مذموم] سرگرمیوں سے دور رہو) حضرت عمر سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے جیسے کسی نے کہا:(و انظروا ألا تكلموا دينكم) (یعنی بس یہ دھیان رہے کہ دین کو داغدار نہ کرنا)۔

(و الدعابة مع الأهل) یہ ترجمہ کا بقیہ اور انبساط پر معطوف اور مجرور ہے، لفظِ (باب) پر عطف بھی جائز ہے تب رفع کے ساتھ پڑھا جائے گا، دُعابۃ ملاطفت في القول ہے (یعنی بات کی نرمی) مزاح وغیرہ کے ساتھ، ترمذی نے۔اور حسن قرار دیا، حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ آپ تو ہمارے ساتھ ہنسی مزاح بھی کر لیتے ہیں؟ فرمایا:(إني لا أقول إلا حقا) (یعنی میں ہنسی مزاح میں بھی غلط یا جھوٹ بات نہیں کرتا جیسے ہم لوگ ہنسی مزاح میں یا تو سراسر جھوٹ یا نمک مرچ لگا کر باتیں کرتے اور یوں گناہ کماتے ہیں، اب نبی اکرم کی پر مزاح باتیں دیکھئے جو منقول ہیں! کیا ان میں کوئی جھوٹ یا مبالغہ آرائی والی بات ہے؟) ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا:(لا تُمارِ أخاك و تمازحه)(یعنی اپنے بھائی سے کج بحثی اور مزاح نہ کیا کرو) تطبیق یہ ہوگی کہ منہی عنہ مزاح وہ جس میں افراط ہو یا مداومت ہو کیونکہ یہ اللہ کے ذکر اور مہماتِ دین میں تفکر سے مشغول کر دیتا ہے اور اس کا اکثر نتیجہ قساوتِ دل، ایذاء رسائی اور کینہ و بغض کی صورت نکلتا ہے اور مہابت و وقار بھی ختم ہو جاتا ہے اور جو مزاح ان سے سالم ہو صرف وہی مباح ہے، اگر مزاح سے غرض کوئی مصلحت ہو مثلا مخاطب کی تطییبِ خاطر (یعنی کوئی دکھی بیٹھا ہے تو اس کا دل رجھانے کو مزاح کی باتیں کر لیں) تو یہ مستحب کے درجہ میں ہوگا، غزالی لکھتے ہیں اس ضمن میں غلط روش یہ ہے کہ مزاح کو حرفت (یعنی پیشہ جو ہمارے دور میں بنا ہوا ہے اور لوگ ٹکٹ خرید کر ایسوں کے پروگرامز میں جاتے ہیں) بنا لیا جائے۔

علامہ انور(و دينك لا تكلمنه) کے تحت کہتے ہیں یعنی ان سے میل جول رکھ سکتے ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ تمہارے دین (وعقیدہ) میں اس سے کوئی خلل نہ پڑے۔

- 6129حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ إِنْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَيُخَالِطُنَا حَتَّى يَقُولَ لأَخٍ لِي صَغِيرٍ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ

.طرفه - 6203

ترجمہ: انسؓ بن مالک سے روایت ہے، کہ نبی پاک ہم سے اس قدر میل جول رکھتے تھے کہ میرا ایک چھوٹا بھائی ابو عمیر تھا، اس سے آپ فرمایا کرتے تھے اے ابو عمیر تیری بلبل تو خیریت سے ہے؟

آگے باب (ما يجوز من الشعر) میں اس کی شرح ہوگی۔ علامہ انور(يا أبا عمير) کے تحت لکھتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ کم سن بچہ کی بھی کنیت رکھی جا سکتی ہے،(النغير) کا ترجمہ اردو میں: لال کیا،(شائد جسے ہم لالی کہتے ہیں)۔

- 6130حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ لِي صَوَاحِبُ يَلْعَبْنَ مَعِي فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَخَلَ يَتَقَمَّعْنَ مِنْهُ فَيُسَرِّبُهُنَّ إِلَيَّ فَيَلْعَبْنَ مَعِي

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں میری سہیلیاں تھیں جن سے میں نبی پاک کی موجودی میں بھی کھیلا کرتی تھی جب آپ داخل ہوتے

تو وہ چھپ جاتیں آپ انہیں میرے پاس بھیجتے تا کہ میرے ساتھ کھیل جاری رکھیں۔

شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں۔ (یتقمعن) میم مشدد ومفتوح کے ساتھ، نسخہ کشمہنی میں نون ساکن اور میم پر زیر ہے معنی یہ کہ آپ سے غائب ہو جاتیں اور پردوں کے پیچھے چھپ جاتیں، اس کا اصل قمع التمرۃ سے ہے یعنی پردوں میں یوں داخل ہو جاتیں جیسے کھجوروں کو توشہ دان میں محفوظ کر دیا جاتا ہے۔

(فیسربھن إلی) اس حدیث سے صورِ بنات (یعنی لڑکیوں کی شکلوں کے پتلے) اور ان کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اتخاذِ صور کی عمومی نہی سے اس کی تخصیص کی گئی ہے، عیاض نے اسی پر جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے لعب بالبنات (معاصر اصطلاح میں اسے گڈی گڈے کا کھیل بھی کہا جاتا ہے) کو جائز قرار دیا تھا تا کہ صغرسنی ہی سے لڑکیوں کو امورِ خانہ داری کی اس طریق سے تربیت ہو، کہتے ہیں بعض کا موقف ہے کہ یہ منسوخ ہے ابن بطال کا میلان یہی ہے انہوں نے ابن ابی زید عن مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مکروہ جانا کہ کوئی اپنی بیٹی کے لئے صور (یعنی مذکورہ بالا گڈی گڈے) خریدے اسی لئے داؤدی نے اس کا منسوخ ہونا راجح کہا ہے، ابن حبان نے اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا:(الإباحة لصغار النساء اللعب باللعب) نسائی نے یہ ترجمہ باندھا: (إباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات) تو اسے صغیرہ کے ساتھ مقید نہیں کیا اور یہ محلِ نظر ہے بیہقی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اتخاذِ صور سے نہی ثابت ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت عائشہ کے لئے یہ رخصت تحریم سے قبل تھی ابن جوزی نے بھی اسی پر جزم کیا منذری کہتے ہیں اگر یہ لعب کالصورۃ (یعنی مانندِ تصویر) تھا تو قبل از تحریم تھا وگرنہ جو تصویر یعنی مجسمہ نہیں ہوتے انہیں بھی لعبہ کہہ دیا جاتا ہے، حلیمی نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں اگر صورہ وثن کی مانند ہو تو جائز نہیں بصورت دیگر جائز ہے، بعض نے کہا حدیث میں(البنات) سے مراد (گڈیاں پتولے نہیں بلکہ) لڑکیاں ہیں اور یہاں باء بمعنی (مع) ہے، اسے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا اور اس کا رد کیا بقول ابن حجر یہ امر بھی اس کا رد کرتا ہے کہ ابن عیینہ نے اپنی جامع میں سعید بن عبدالرحمٰن مخزومی عنہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر گئے : (وکنَّ جواری فیلعبن بھا معی) (یعنی پڑوسی لڑکیاں بھی ان کے ساتھ کھیلنے میرے پاس آ جاتیں) جریر عن ہشام کی روایت میں ہے:(کنت ألعب بالبنات و ھن اللعب) اسے ابو عوانہ وغیرہ نے نقل کیا ابو داؤد اور نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم غزوہ تبوک یا خیبر سے واپس آئے تو آگے دروازے پر لٹکائے پردہ کی بابت ذکر کیا کہتی ہیں:(فکشف ناحیة الستر علی بناتٍ لعائشة لعب)اور پوچھا اے عائشہ یہ کیا ہے؟ عرض کی: (بناتی)(یعنی میری گڈیاں پتولے) کہتی ہیں ان میں ایک گھوڑا بھی تھا جس کے ساتھ دو پر لگے تھے، فرمایا یہ کیا ہے؟ میں نے کہا گھوڑا ہے، فرمایا اس کے تو دو پر ہیں؟ میں نے کہا آپ نے سنا نہیں کہ حضرت سلیمان کے گھوڑوں کے پر ہوا کرتے تھے اس پر آپ ہنسے ! تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ لعب سے مراد غیر آدمیات ہیں (یعنی ایسے پتولے جو انسانی شکل و صورت کے نہ تھے) خطابی کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ لعب بالبنات تصاویر کے ساتھ اس تلہی میں سے نہیں جس کی بابت وعید وارد ہے، آپ نے حضرت عائشہ کو یہ رخصت اس لئے دی کہ وہ اس وقت نابالغہ تھیں بقول ابن حجر یہ بات محتمل تو ہے مگر اس پر جزم کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عائشہ غزوہ خیبر کے وقت چودہ برس کے قریب یا اس سے متجاوز تھیں (اور بالیقین بالغ تھیں بلکہ اس سے بہت پہلے

سن دو ہجری میں ہی بالغ ہوگئی تھیں جیسا کہ ذکر گزرا اور بلوغت کے بعد ہی ان کی حرم نبوی کی طرف رخصتی عمل میں آئی) اور اگر یہ واقعہ تبوک کے وقت کا ہے تب تو بالیقین آپ بالغ ہو چکی تھیں، خیبر کے موقع کا یہ قصہ قرار دینے والوں کی بات راجح ہے، خطابی کے مذکورہ قول کے ساتھ تطبیق حاصل ہے تو تعارض (قرار دینے) سے یہ اولی ہے۔

شاہ ولی اللہ (كنت ألعب بالبنات) کی بابت لکھتے ہیں قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیثِ عائشہ سے اتخاذِ لعبہ (یعنی کھیلنے کے گڈے اور پٹولے وغیرہ) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اس غرض سے کہ بچیاں ان کے ساتھ کھیلیں اور یہ اتخاذِ صور کی عمومِ نہی سے مستثنیٰ ہے اسی پہ قاضی عیاض نے جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا اور یہ کہ انہوں نے لعب البنات (یعنی گڈیاں پٹولے) کی خرید و فردخت کو جائز قرار دیا ہے تا کہ بچیوں کو بچپن سے ہی امورِ خانہ داری کی تربیت دی جا سکے! بعض نے اس کے رد میں تکلف سے کام لیا اور کہا بنات سے یہاں مراد جواری (یعنی لڑکیاں) ہیں یہ اس روایت کے ساتھ مردود ہے جس میں پروں والے گھوڑے کا ذکر ہے، کہا گیا کیونکہ یہ درخت کی شکل وصورت کی تھیں، یہ بھی اسی روایت کے ساتھ مردود ہے، صحیح یہی ہے کہ اس طرح کے پٹولے حرام نہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (كنت ألعب بالبنات) کے تحت لکھتے ہیں القنیہ میں ہے کہ بنات (بنانا) جائز ہے، زمانہِ قدیم میں ان کی حقیقت یہ تھی کہ درمیان سے اسے کپڑے کے ساتھ باندھ دیتے، کسی قسم کی شکل وصورت کی عکاسی نہ ہوتی تھی، ہمارے دور کے پٹولوں کی مانند نہ تھیں، یہ تو سراسر تماثیل ہیں اصنام کی مثل لہذا قطعا یہ جائز نہیں۔

اسے مسلم نے بھی (فضائل النبی) میں نقل کیا۔

82 - باب الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ (لوگوں کے ساتھ مدارات)

وَيُذْكَرُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ إِنَّا لَنَكْشِرُ فِي وُجُوهِ أَقْوَامٍ وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَلْعَنُهُمْ (ابودرداء کا قول ہے کہ ہم کئی لوگوں سے خندہ پیشانی سے ملتے ہیں مگر ہمارے دل ان پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں)

(المداراة) بغیرِ ہمز، اس کا اصل ہمز ہے کیونکہ مدافعۃ سے ہے اس سے مراد (الدفع بالرفق)(یعنی نرمی سے دھکیلنا) مصنف اس ترجمہ کے ساتھ ان کی غیرِ شرط پر وارد (روایت) کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس کے ایرادِ معنی پر اقتصار کیا چنانچہ اس ضمن میں حضرت جابر سے مرفوعا مروی ہے کہ (مداراة الناس صدقةٌ) اسے ابن عدی نے اور طبرانی نے اوسط میں تخریج کیا اس کی سند میں یوسف بن محمد بن منکدر ہیں جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے بقول ابن عدی مجھے امید ہے ان میں کوئی بأس نہ ہوگا، اسے ابن ابی عاصم نے آداب الحکماء میں اس سے احسن سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے: (رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراةُ الناس) (یعنی ایمان باللہ کے بعد نہایت دانائی یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش آیا جائے) اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا۔ (و يذكر عن أبى الدرداء الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لتلعنهم) کی بجائے(لتقلعهم) ہے قلاء سے جو بغض کو کہتے ہیں اسی پر ابن تین نے جزم کیا کشاف میں تفسیر سورۃ المزمل میں اس کا مثل ہے، اس اثر کو ابن ابوالدنیا نے اور ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اور دینوری نے المجالسۃ میں ابوالزاہریہ عن جبیر بن نفیر عن ابو درداء سے تخریج کیا اور یہ زیادت بھی

ذکر کی: (و نضحك إليهم)لفظِ لعن کے ساتھ نقل کیا، دینوری نے اپنی سند میں جبیر بن نفیر کا حوالہ ذکر نہیں کیا فوائدِ ابوبکر بن المقری میں بھی کامل ابو العلاء عن ابی صالح عن ابی درداء سے منقول ہے، یہ منقطع ہے اسے حلیہ میں ابونعیم نے خلف بن حوشب (قال قال أبو الدرداء) کے حوالے سے نقل کیا اور یہی عبارت ذکر کی، یہ بھی منقطع ہے، کَشر ظہورِ اسنان (یعنی دانت ظاہر ہونے) کو کہتے ہیں اکثر ضحک پر اس کا اطلاق ہے اسم کشرۃ مثلِ عشرۃ ہے، ابن بطال کہتے ہیں مدارات اہلِ ایمان کے اخلاق میں سے ہے اس سے مراد لوگوں کے ساتھ نرمی سے پیش آنا، نرم گفتگو کرنا اور سخت لب ولہجہ سے پرہیز کرنا اور یہ الفت ومودت کے قوی اسباب میں سے ہے، بعض نے مدارات کو مداہنت گمان کیا، یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ مداہنت تو محرم ہے جب کہ مدارات پر ترغیب دلائی جارہی ہے، فرق یہ ہے کہ مداہنت دہان سے ہے جو ظاہر کچھ کرے اور باطن میں کچھ اور ہو، علماء نے اس کی یہ تفسیر کی کہ فاسق سے معاشرت (یعنی میل جول) رکھنا اور اس کے عقائد وافعال پر اظہارِ رضا مندی کرنا اور (کم ازکم) ان کی نکیر نہ کرنا جب کہ مدارات یہ ہے کہ ناواقف و جاہل کو نرمی کے ساتھ مسائل کی تعلیم دی جائے اور فاسق کو اس کے (فاسقانہ) افعال سے منع کرے البتہ سخت لب ولہجہ اختیار نہ کرے اور بلطف القول و الفعل اس کی اصلاح کی کوشش کرے بالخصوص جب اس کی تالیفِ قلبی مقصود ہو، اس کے تحت دو احادیث نقل کی ہیں جو گزر چکی ہیں۔

علامہ انور باب (المداراة الخ) کی بابت کہتے ہیں قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا مدارات انبساط اور طلاقۃ الوجہ (یعنی خوشروئی) ہے تحفظِ دین کے ساتھ جب کہ مداہنت وہ انبساط ہے جس کے ساتھ ضیاعِ دین ہو۔

6131 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ حَدَّثَهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ ائْذَنُوا لَهُ فَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ أَوْ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ أَلاَنَ لَهُ الْكَلاَمَ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتَ مَا قُلْتَ ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ فِي الْقَوْلِ فَقَالَ أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) ۔طرفاه 6032، - 6054

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، یہ باب (مايجوز من اغتياب أهل الفساد) میں گزری اور وہاں اس کے موضعِ شرح کی طرف اشارہ کیا تھا یہاں اسے نقل کرنے میں نکتہ اس کے بعض طرق میں مدارات کے لفظ کا وقوع ہے چنانچہ حارث بن اسامہ کے ہاں صفوان بن عسال سے حضرت عائشہ کی حدیث کا نحو منقول ہے اس میں ہے:(فقال إنه منافق أداريهِ عن نفاقه و أخشى أنْ يفسد عليَّ غيرَه)۔

6132 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُهْدِيَتْ لَهُ أَقْبِيَةٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرَةٌ بِالذَّهَبِ فَقَسَمَهَا فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَعَزَلَ مِنْهَا وَاحِدًا لِمَخْرَمَةَ فَلَمَّا جَاءَ قَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ أَيُّوبُ بِثَوْبِهِ أَنَّهُ يُرِيهِ إِيَّاهُ وَكَانَ فِي خُلُقِهِ شَيْءٌ رَوَاهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۴) أطرافه 2599، 2657، 3127، 5800، - 5862

6132 -وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ قَدِمَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَقْبِيَةٌ

یہ کتاب اللباس میں مشروحا گزری ہے، بخاری نے سابقہ حدیث کے بعد اسے نقل کر کے اشارہ کیا ہے کہ اس میں مذکور مبہم شخص یہی ہیں (فتح کے الفاظ ہیں: و قد رمز البخاری بإیراده عقب الحدیث الذی قبله بأنه المبهم فیه، اس کا ترجمہ وہی بنتا ہے جو میں نے کیا مگر یہ نہایت عجیب ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ سابق الذکر حدیث عیینہ بن حصن فزاری کی بابت تھی، مخرمہ تو مخلص مسلمان تھے اگرچہ بتقضائے پیری ذرا سخت مزاج تھے) مسروق عن عائشہ کی روایت میں ہے ایک شخص کا نبی اکرم سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: (بئس عبد الله و أخو العشیرة) پھر وہ شخص آپ کے پاس آ کر بیٹھا تو میں نے دیکھا اس انداز سے آپ اس سے ملے گویا اس کا آپ کی نظر میں بڑا مقام ہو، اسے نسائی نے تخریج کیا، ابن بطال نے اس طور شرح کی کہ یہ شخص منافق تھا، اور نبی اکرم حسبِ ظاہر حکم لگانے کے ساتھ مامور تھے نہ کہ جو آپ کے علم میں کسی کا نفس الامر ہو، اس کی طویل تقریر کی، کسی اور نے سابق الذکر حدیثِ عائشہ میں مذکور مبہم شخص خواہ وہ مخرمہ ہوں یا عیینہ بن حصن، کی بابت نہیں کہا کہ وہ منافق تھے مخرمہ کے بارہ میں تو بس یہی کہا گیا ہے کہ ان کا مزاج ذرا درشت تھا اس باعث زبان میں تھوڑی بذاءت (یعنی درشتی) تھی، عیینہ اگرچہ ضعیف الاسلام تھے مگر اس کے باوجود اہوج (یعنی بہادر اور جنگ آزمودہ) تھے تو اپنی قوم میں مطاع تھے جیسا کہ گزرا۔

(قال أیوب) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (و أنه یریه إیاه) یعنی ایوب نے اپنے کپڑے کے ساتھ اشارہ کیا تا کہ حاضرین کو مخرمہ کے ساتھ یہ کلام کرتے وقت نبی اکرم کے انداز و فعل کی کیفیت بارے بتلائیں، قول کا لفظ بول کر مراد فعل ہے۔ (رواه حماد الخ) یہ باب (فرض الخمس) میں گزری صورۃً یہ بھی مرسل ہے۔ (و قال حاتم الخ) اسی تعلیق کے ساتھ وصلِ خبر کا بیان مراد ہے اور یہ کہ اگرچہ ابن علیہ اور حماد کی روایتیں صورۃ مرسل ہیں لیکن حدیث فی الاصل موصول ہے کتاب الشہادات میں روایتِ حماد موصول کرنے والے کا ذکر کیا تھا۔

- 83 باب لاَ يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ (مومن ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا)

وَقَالَ مُعَاوِيَةُ لاَ حَكِيمَ إِلاَّ ذُو تَجْرِبَةٍ (حضرت معاویہؓ کا قول ہے کہ آدمی تجربہ سے ہی دانا بنتا ہے)

لدغ دال وغین کے ساتھ، جو ذوات السموم (یعنی زہریلے حشرات) سے ہوتا ہے، لذع دال اور عین کے ساتھ جو آگ سے ہو (یعنی اس کی تپش کا جھلسا دینا) کتاب الطب میں اس کا بیان گزرا۔ (و قال معاویة لا حکیم الخ) اکثر کے ہاں یہی بروزنِ عظیم ہے اصیلی کے نسخہ میں ہے: (إلا ذو تجربة) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں (لا حلم إلا بتجربة) ہے کشمیہنی کے ہاں: (إلا لذی تجربة) ہے اس اثر کو ابوبکر بن ابوشیبہ نے اپنی مصنف میں عیسی بن یونس عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت معاویہ کا قول ہے: (لا حلم إلا بالتجارب) اسے بخاری نے الادب المفرد میں علی بن مسہر عن ہشام عن ابیہ سے نقل کیا، کہتے

ہیں میں امیر معاویہ کے پاس بیٹھا تھا کہ خود کلامی کی پھر متنبہ ہوئے اور تین مرتبہ کہا: (لاحليم إلا ذو تجربة) حضرت ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے:(لا حليم إلا ذو عثرة و لا حكيم إلا ذو تجربة) (یعنی حلم ٹھوکریں کھا ہی آتا ہے اور حکیم وہی جو صاحبِ تجربہ ہے) اسے احمد نے بھی نقل کیا اور ابن حبان نے حکم صحت لگایا، بقول ابن اثیر اس کا مطلب یہ ہے کہ حلم حاصل نہیں ہوتا حتی کہ کئی ٹھوکریں کھائے اور ان کے ساتھ عبرت پکڑے پھر اپنے آپ کا محاسبہ کر کے اپنی غلطیوں اور فروگزاشتوں کی حقیقت سے آشنا ہو پھر ان سے اجتناب کرے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم ہے کہ انسان حلیم کامل تبھی بنتا ہے جب ٹھوکریں کھاتا اور غلطیاں کرتا ہے تو خجل ہوتا ہے تو ایسوں کو چاہئے کہ کسی میں کوئی عیب پائیں تو اس کی پردہ پوشی کریں اور درگزر سے کام لیں اسی طرح جس نے امور کا تجربہ کیا ہوتا ہے ان کے نفع وضرر کا تو اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہوتا، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے ذی تجربہ کے ساتھ حلم کی تخصیص اس اشارہ کے لئے ہو کہ غیرِ حکیم اس کے برخلاف ہے اور جو حلیم تجربہ کار نہیں ہوتا وہ کئی مواضع میں ٹھوکر کھا سکتا ہے جن میں اس کا حلم کچھ کام نہ آئے گا بخلاف تجربہ کار حلیم کے، اسی کے ساتھ اس اثرِ معاویہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوئی۔

علامہ انور باب (لا يلدغ المؤمن الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہ ڈسا جائے گویا وہ حوادثِ ایام سے عبرت حاصل کرتا ہے فساق کی مانند نہیں کہ کسی چیز کی پرواہ نہیں اور کوئی عبرت نہیں چاہے کتنے ہی مصائب آئیں اور فتنوں میں مبتلا ہو، مومن فَطِن اور متیقظ (یعنی بیدار مغز) ہوتا ہے وہ شبہات وتہم کے مواضع سے بچتا ہے جب کسی شر کے ساتھ ابتلاء میں ڈالا جاتا ہے تو دوبارہ اس میں نہیں پڑتا تاکہ لوگوں کے طعن و ملامت کا نشانہ نہ بنے، یہ اس کے اَبلَہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ اس کا ترجمہ ہے: سادہ، اس کے مقابلہ میں چالاک کا لفظ ہے، اس کا ترجمہ بے وقوف نہیں اس کے مورد پر نظر کرنے سے اس کی وضاحت ہوتی ہے (آگے بدر کے قیدی کا واقعہ ذکر کیا جو فتح الباری کے حوالے سے گزرا) کہتے ہیں مکہ واپس جا کر وہی پرانی روش شروع کر دی اور نبی پاک کی ہجو کہنے لگا تو اتفاق سے کسی اور (احد میں) غزوہ میں اسیر بنا لیا گیا تو نبی اکرم نے اس کے قتل کا حکم دیا جب اس نے جزع فزع کی اور وہی بال بچوں کا حوالہ دیا تو آپ نے یہ فرمایا: (لا يلدغ الخ)۔

- 6133 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا مومن کو ایک سوراخ سے دو دفعہ نہیں ڈسا جاتا (یعنی ایک دفعہ دھوکہ کھانے کے کے بعد ہوشیار رہتا ہے)۔

(عن ابن المسيب) یونس عن زہری کی روایت میں ہے:(أخبرني سعيد بن المسيب أن أبا هريرة حدثه) اسے بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا اصحابِ زہری نے اس میں یہی کہا ہے، صالح بن ابو الاخضر اور زمعہ بن صالح، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، نے مخالفت کی تو انہوں نے (عن الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه) ذکر کیا اسے ابن عدی نے معافی بن عمران عن زمعۃ وابن ابی الأخضر کے طریق سے نقل کیا، حدیثِ معافی سے اسے مستغرب قرار دیا، کہتے ہیں جہاں تک زمعہ ہیں تو ان سے اسے ابونعیم نے بھی تخریج کیا ہے بقول ابن حجر احمد نے بھی نقل کیا طیالسی نے بھی اپنی مسند میں اسے زمعہ سے نقل کیا

اسی طرح ابو احمد زبیری بھی، ابن ماجہ نے اسے نقل کیا۔ (لا یلدغ) یہ رفع کے ساتھ بطور صیغۂ خبر ہے خطابی کے بقول یہ لفظاً خبر اور معناً امر ہے، یعنی مومن کو حازم وحذر (یعنی دانا ومحتاط) ہونا چاہیئے اور غفلت وسادگی کا شکار نہ ہو کہ کوئی اسے بار بار دھوکہ دینے میں کامیاب رہے کبھی یہ امرِ دین میں بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ امرِ دنیا میں بھی اور یہ اولیٰ بالحذر ہے، یہ حالتِ وصل میں غین کی زیر کے ساتھ بھی مروی ہے تب اس میں معنائے نہی متحقق ہے! ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسی طرح اس کی قراءت کی ہے بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ جسے دنیا میں اسکی عقوبت کی سزا مل گئی اب آخرت میں اسی جرم کے ضمن میں اس کا معاقبہ نہ ہوگا بقول ابن حجر اگر اس قائل کی مراد یہ ہے کہ عمومِ خبر اسے متناول ہے تب ممکن ہے وگرنہ سببِ حدیث اس کا انکار کرتا ہے، کسی کا یہ قول اس کی تائید کرتا ہے اس میں تفصیل سے تحذیر اور فطانت سے کام لینے کی ہدایت ہے، ابو عبید لکھتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ مومن اگر کسی سبب کسی افتاد کا شکار ہو جائے تو اسے نہیں چاہئے کہ پھر وہی کام کرے، بقول ابن حجر اکثر کا یہی فہم ہے ان میں راویِ حدیث زہری بھی ہیں ابن حبان نے سعید بن عبد العزیز سے نقل کیا کہتے ہیں زہری سے کہا گیا جب وہ ہشام بن عبد الملک (ابن مروان بن حکم مشہور اموی خلیفہ) کے ہاں سے آئے اس نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ کہا میری طرف سے میرا قرض چکا دیا پھر کہا اے ابن شہاب اب پھر قرضہ لوگے؟ میں نے کہا نہیں! اور یہ حدیث اسے سنائی، طیالسی اس کی تخریج کے بعد کہتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ دنیا میں کسی گناہ کی سزا بھگتے پھر آخرت میں بھی اس کی سزا ملے، ان کے غیر نے اس کے غیر پر اسے محمول کیا، بعض نے کہا اس حدیث میں مومن سے مراد مومنِ کامل ہے جس کی معرفت اسے غوامض الأمور (یعنی پوشیدہ امور) پر ٹھہراتی ہے حتی کہ وہ متوقع حادثات سے احتیاط میں ہوتا ہے اور جو مومن مغفل (یعنی نادان وسادہ) بھی ہے وہ بار بار دھوکہ کھاتا ہے۔

(من جحر) کشمیہنی اور سرخسی کے ہاں (واحد) بھی ہے بعض نسخوں میں ہے: (مِنْ جُحْرِ حیۃٍ) یہ شاذ زیادت ہے ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ادبِ شریف ہے جس کی نبی کریم نے اپنی امت کو تعلیم دی اور انہیں ان امور سے تحذیر کی جن کی سوئے عاقبت کا اندیشہ ہو، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: (المؤمنُ کَیِّسٌ حَذِرٌ) اسے صاحبِ مسند الفردوس نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کیا، کہتے ہیں نبی اکرم اس کلام میں غیر مسبوق ہیں سب سے قبل آپ نے ابو عزہ جمحی سے یہ کہا تھا وہ بدر میں قیدی بنایا گیا، شاعر آدمی تھا نبی اکرم کے سامنے اپنے اہل وعیال اور ان کا ذکر کیا تو نبی اکرم نے احسان کرتے ہوئے بغیر فدیہ کے اسے چھوڑ دیا احد میں وہ پھر مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا پھر وہی کچھ ذکر کر کے ملتمس ہوا کہ اسے چھوڑ دیں، آپ نے فرمایا (اب نہیں کہ) تم مکہ میں اپنے رخساروں پر ہاتھ پھیرو اور کہو میں نے محمد سے دو مرتبہ مذاق کیا (یعنی دھوکہ دیا) اسے قتل کرنے کا حکم دیا، ابن اسحاق نے المغازی میں اسے بغیر اسناد ذکر کیا ہے ابن ہشام تہذیب السیرۃ میں رقمطراز ہیں مجھے سعید بن مسیّب سے یہ بات پہنچی کہ نبی پاک نے اس وقت (لا یلدغ الخ) کے کلمات ارشاد فرمائے، کتاب الامثال میں ابو عبید کی صنیع ابن بطال کے قول کہ نبی پاک اس کے اولین قائل ہیں، پر باعثِ اشکال ہے اسی لئے ابن تین نے کہا یہ ایک قدیمی ضرب المثل ہے، تورپشتی لکھتے ہیں یہ سبب کسرِ عین کی روایت کو ضعیف کرتا ہے طیبی نے جواب دیا کہ وہ اس امر کے ساتھ قابلِ توجیہہ ہے کہ نبی پاک نے جب اپنی ذات مبارکہ کا حلم کی طرف میلان دیکھا تو اس سے مومنِ حازم کو مجرد کیا تو اسے اس سے منع کر دیا یعنی مومنِ حازم کی صفت سے نہیں جو اللہ کے لئے غضب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ دھوکہ باز

متمرد سے دھوکہ کھا جائے تو وہ حلم کو اس کے حق میں استعمال نہیں کرتا بلکہ وہ اس سے انتقام لیتا ہے اسی سے حضرت عائشہ کا قول ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کے لئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمت کی ہتک کی جائے تب اللہ کے لئے منتقم ہوتے تھے، کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ حلم مطلقاً قابلِ تعریف نہیں کہ شدت کا مطلقاً مظاہرہ بھی قابلِ تعریف نہیں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کا وصف کرتے ہوئے فرمایا: (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)، کہتے ہیں روایت بالرفع پر یہ محض اِخبار ہے، یہ غرضِ مستفاد اس سے مستفاد نہیں لہذا صیغہِ نہی کے ساتھ روایت ارجح ہے بقول ابن حجر اس کی یہ حدیث تائید کرتی ہے: (اِحْتَرِسُوا مِنَ النَّاسِ مِنْ سُوْءِ الظَّنِّ) (لوگوں کی سوئے ظنی سے بچو، یعنی ایسے کام نہ کرو کہ وہ بدظنی کا شکار ہوں) اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت انس کے طریق سے تخریج کیا یہ عنعنہ کے ساتھ بقیہ کی معاویہ بن یحیی سے روایت ہے اور وہ ضعیف ہیں تو اسکی دو علتیں ہوئیں، البتہ تابعیِ کبیر مطرف کے قول سے بصحت ثابت ہے اسے مسدد نے نقل کیا۔

- 84 باب حَقِّ الضَّيْفِ (حقِ میزبانی)

- 6134حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلاَ تَفْعَلْ قُمْ وَنَمْ وَصُمْ وَأَفْطِرْ فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّكَ عَسَى أَنْ يَطُولَ بِكَ عُمُرٌ وَإِنَّ مِنْ حَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا فَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ فَقُلْتُ فَإِنِّي أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ مِنْ كُلِّ جُمُعَةٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ قُلْتُ أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ صَوْمَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قُلْتُ وَمَا صَوْمُ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قَالَ نِصْفُ الدَّهْرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۴۰ اور ص: ۶۹) .أطرافه 1131، 1152، 1153، 1974، 1975، 1976، 1977، 1978، 1979، 1980، 3418، 3419، 3420، 5052، 5053، 5054، 5199، 6277

حسین سے مراد معلم ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری ہے، اس کے جملہ: (و إن لزورك عليك حقا) سے غرضِ ترجمہ ہے زور بمعنی زائر (مہمان اور ملاقاتی) ہے آمدہ باب میں تفصیل سے شرح ہوگی۔

- 85 باب إِكْرَامِ الضَّيْفِ وَخِدْمَتِهِ إِيَّاهُ بِنَفْسِهِ (مہمان کا اکرام اور بذاتِ خود اس کی سیوا کرنا)

وَقَوْلِهِ ﴿ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ (حضرت ابراہیمؑ کے کچھ معزز مہمانوں کا ذکر کیا)

آیت سے اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ضیف کا لفظ واحد وجمع ہے (یعنی دونوں کیلئے بلکہ تثنیہ کیلئے بھی مستعمل ہے)، اسکی جمعِ قلت اضیاف اور جمعِ کثرت ضیوف وضِیفان ہے۔ (قال أبو عبد الله الخ) یہ صرف ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے صحیح بخاری کے نسخہ میں ثابت ہے، یہ فراء کے کلام سے ماخوذ ہے جو معانی القرآن میں آیت: (قُلْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً)[الملك: ۳۰] کی بابت لکھتے ہیں عرب کہتے ہیں: (ماءٌ غَوْرٌ وماءَ ان الخ) گویا غور کی تثنیہ اور جمع استعمال نہیں کرتے زور بھی اسی کے بمنزلہ ہے، کہا جائے گا: (هؤلاءِ زَوْرُ فلان) (یعنی یہ فلان کے مہمان ہیں) اس لئے کہ یہ مصدر ہے تو ان کے قول: (قومٌ عَدْلٌ و قومٌ رضا) کی مثل اس کا جریان ہوا، دیگر کا کہنا ہے کہ زور زائر کی جمع ہے جیسے راکب / رَکْب، بقول ابن حجر یہ ابو عبیدہ کا قول ہے الصحاح میں اسی پر جزم کیا۔ (و يقال الغور الخ) یہ بھی ابوعبیدہ کا کلام ہے۔ (تزاور تميل الخ) یہ بھی انہی کا قول ہے سورہ کہف کی آیت: (وَ تَرَى الشَّمْسَ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ الخ)[۱۷] کی بابت کہا: (أي تميل) یہ زَوْر سے ہے یعنی (العوج و الميل) (یعنی مڑنا)۔

- 6135حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْكَعْبِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ فَمَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ وَلاَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَثْوِيَ عِنْدَهُ حَتَّى يُحْرِجَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 6019، - 6476

6135 -حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ مِثْلَهُ وَزَادَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

ترجمہ: فرمایا جو اللہ اور اسکے رسول پر ایمان رکھتا ہے وہ بولے تو اچھی بات ہی کرے وگرنہ چپ رہے۔

(مالك مثله) یعنی اسی اسناد کے ساتھ۔ (أو ليصمت) نووی نے اسے ضمِ میم کے ساتھ ضبط کیا ہے بقول طوفی ہم نے میم کی زیر کے ساتھ سنا اور یہی قیاس ہے جیسے (ضرب يضرب)، (فليقل خيرا أو الخ) میں مذکور تخییر کو باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اگر مباح کسی ایک شق میں ہے تو لازم ہے کہ اس کے ساتھ مامور بہ ہو تو یہ واجب ہوگا، یا منہی عنہ ہے تب یہ حرام ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ (فليقل) اور (ليسكت) میں صیغۂ افعل (یعنی صیغۂ امر) مطلق اذن کیلئے ہے جو مباح وغیرہ سے اعم ہے ہاں اس سے لازم ہے کہ خبر میں اسکے دخول کے پیش نظر مباح حسن ہو، معنائے حدیث یہ ہے کہ بولنے سے قبل تفکیر کر لینی چاہئے اگر ظاہر ہو کہ اس کے بولنے پر کوئی مفسدت مترتب نہیں ہوتی اور نہ یہ کسی حرام یا مکروہ کا باعث ہوگا تب بولے اور اگر یہ مباح ہے تو سکوت میں سلامتی ہے تاکہ مباح کو حرام یا مکروہ کی طرف نہ دھکیل دے، حضرت ابوذر کی ایک طویل حدیث جسے ابن حبان نے صحیح کہا، میں ہے: (وَ مَنْ حسب كلامه مِنْ عمله قَلَّ كلامُهُ إلا فيما يَعْنِيه) (یعنی جس نے اپنی کلام وعمل میں توازن اختیار کیا وہ لایعنی گفتگو سے پرہیز کرے گا)۔

- 6136حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

.(ترجمہ کیلئے اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5185، 6018، 6138، - 6475

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت دو طرق سے نقل کی ہر طریق میں وہ کچھ ہے جو دوسرے میں نہیں یہ سب باب (إکرام الجار) میں گزرا وہاں مراد اور اختلاف الفاظ کا حال بیان ہوا تھا، طوفی کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ کہنے والے سے انتفائے ایمان ہے مگر یہ مراد نہیں بلکہ یہ مبالغہ فی البیان ہے جیسے والد کہتا ہے اگر تم میرے بیٹے ہو تو میری بات مانو، یہ اطاعت پر اسے برانگیختہ کرنے کی غرض سے کہتا ہے اس کے انتفائے اطاعت سے اس کا بیٹا ہونا منتفی نہ ہوگا (یعنی اگر بات نہ مانی تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ اس کا بیٹا نہیں)۔

- 6137حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَبْعَثُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ فَلاَ يَقْرُونَنَا فَمَا تَرَى فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ نَزَلْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَمَرُوا لَكُمْ بِمَا يَنْبَغِي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۵۰) .طرفه - 2461

یہ کتاب المظالم میں مشروح گزری ہے (پہلی حدیث کے بعض الفاظ کی شرح کرتے ہیں)(جائزته يوم و ليلة) سہیلی کہتے ہیں (جائزته) علی الابتداء مرفوعا مروی ہے، یہ واضح ہے اسی طرح بطورِ بدل نصب کے ساتھ بھی مروی ہے أي (يكرم جائزته يوما و ليلة)۔ (فما بعد ذلك الخ) ابن بطال کہتے ہیں امام مالک سے اس بارے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ایک رات و دن اس کا اکرام و اتحاف کرے (اتحاف یعنی تحفہ تحائف دینا) اور تین ایام میزبانی کرے بقول ابن حجر اس بابت اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا (ثلاث) میں اول دن خارج ہے یا اسے بھی شمار کرنا ہوگا؟ بقول ابو عبید پہلے دن اس کی برّ و الطاف کے ساتھ متکلفانہ ضیافت کرے (یعنی کھانے میں اہتمام کرے) جبکہ دوسرے اور تیسرے دن ما حضَرَ پیش کرے اور معمول سے زیادہ نہ کرے (اگر گنجائش ہے تو کرنا ممنوع نہیں) پھر اسے اتنا دے جس سے ایک رات و دن کی مسافت طے ہو سکے، اسے جیزہ کہا جاتا ہے اسی سے ایک حدیث میں ہے:(أجيزُوا الوفدَ بنَحوِ ما كُنتُ أجيزُهم)(یعنی وفود کو اسی طرح تحفے تحائف دیا کرنا جیسے میں دیتا تھا) خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کوئی مہمان آئے تو اس کا اتحاف کرے اور ایک رات و دن اس کی ضیافت میں اہتمام کرے جبکہ آخری دو دن ما حضر پیش کرے جب تیسرا دن گزر جائے تو گویا اس نے حقِ میزبانی ادا کر دیا اس سے زائد ایام کی ضیافت اس کی طرف سے صدقہ ہوگی احمد اور مسلم کے ہاں عبد الحمید بن جعفر عن سعید مقبری عن ابی شریح کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (الضيافة ثلاثة أيام و

جائزته يوم و ليلة) یہ (یعنی واوِ عاطفہ کا وجود) مغایرت پر دال ہے، اس کی تائید ابو عبید کی تشریح مذکور سے بھی ملتی ہے طیبی نے جواب دیا کہ یہ جملہ مستانفہ اور پہلے جملہ کیلئے بیان ہے گویا کہا گیا: (كيف يُكرِمه؟) (یعنی کیسے وہ اس کا اکرام کرے؟) تو فرمایا: (جائزته الخ) تقدیرِ مضاف ضروری ہے ای (زمان جائزته أي برُّهُ والضيافة يوم و ليلة) یہ روایت پہلے دن پر محمول ہے، اسی پر محمول کرنا چاہئے تا کہ دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے اور یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا قول: (و جائزته) ایک دیگر حالت کا بیان ہو وہ یہ کہ کبھی مسافر اپنے میزبان کے ہاں مقیم ہو جاتا ہے تو یہ تین دن پر ان کی تفاصیل کے ساتھ مزاد نہ ہوگا اور کبھی وہ حالتِ اقامت میں نہیں ہوتا تو اسے اتنا عطا کرے جس کے ساتھ ایک رات و دن کی ضیافت ہو سکے اور شائد یہی اعدل الاوجہ ہے، تین دن سے زائد کو صدقہ قرار دینے کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ تین ایام تک کی میزبانی واجب ہے تو اسے صدقہ کا نام دینے سے مراد اس سے تنفیر ہے (یعنی نفرت دلانا) کیونکہ کثیر اغنیاء صدقہ کھانے سے احتراز کرتے ہیں (گویا توجہ دلائی ہے کہ عام حالات میں کسی کے ہاں تین دن سے زائد بطورِ مہمان قیام نہ کیا جائے) میزبانی کو غیر واجب قرار دینے والوں کی طرف سے حدیثِ عقبہ کی شرح کے اثناء متعدد اجوبہ ذکر کئے تھے ابن بطال نے عدم وجوب پر آپ کے قول (جائزته) سے استدلال کیا اور لکھا جائزہ تو تفضّل و احسان ہوتا ہے نہ کہ واجب! اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ حدیثِ ابوشریح میں مذکور جائزہ سے مراد وہ عطیہ نہیں جو شاعر اور وافد کو عطا کیا جاتا ہے، الاوائل میں مذکور ہے کہ سب سے پہلے اسے تابعین میں سے بعض امراء نے جائزہ کا نام دیا تھا جبکہ حدیث میں اس سے مراد یہ کہ اسے اتنا دے کہ کسی اور سے رجوع کی ضرورت نہ رہے جیسا کہ قبل ازیں اس کی تقریر گزری، ابن حجر کہتے ہیں حدیث کی یہ مراد جو بیان کی، صحیح ہے جہاں تک شاعر وغیرہ کو دئے گئے عطیہ کو جائزہ کا نام ملنے کا تعلق ہے تو یہ حادث نہیں کیونکہ حدیث میں ہے: (أجيزوا الوفد) جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزرا، ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے حضرت عباس سے فرمایا: (ألا أعطِيك ألا أمنحك ألا أجِيزُك؟) تو نمازِ تسبیح والی حدیث ذکر کی، اس سے بھی دلالت ملی کہ اس کا استعمال زمانۂ جدید کی پیداوار نہیں۔

(أن يثوي عنده) بقول ابن تین یہ کسرِ واو کے ساتھ اور اس کا ماضی فتحِ واو کے ساتھ ہے۔ (حتى يحرجه) حرج یعنی ضیق (تنگی) سے، ثواء تخفیف اور مد کے ساتھ کسی معین جگہ اقامت کرنا نووی مسلم کی ایک روایت کے حوالے سے: (حتى يؤثمه) ذکر کرتے ہیں یعنی اسے اثم میں واقع کر دے کیونکہ طولِ اقامت کی وجہ سے عین ممکن ہے کبھی اس کی غیبت کر دے یا اس کی ایذاء اس سے صادر ہو جائے یا وہ اس کی بابت سوئے ظنی کا شکار ہو (اور اس طرح گناہگار بنے) یہ سب تب اگر اس کی اقامت صاحبِ خانہ کی مرضی سے نہیں کہ اس سے مزید قیام کا مطالبہ کیا ہو یا اس کا ظنِ غالب ہو کہ وہ اسے برا نہ سمجھے گا، یہ آپ کے قول: (حتى يحرجه) سے مستفاد ہے کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر حرج نہ ہو تو جائز ہے، احمد کے ہاں عبدالحمید بن جعفر عن مقبری عن ابوشریح کی روایت میں ہے کہا گیا یا رسول اللہ: (و ما يؤثمه؟) فرمایا اس کے ہاں اتنا عرصہ قیام پذیر رہے کہ کوئی چیز نہ پائے جو اسے پیش کرے، اسے احمد اور حاکم نے نقل کیا، اس میں حضرت سلمان کا اپنے ایک مہمان کے ساتھ قصہ بھی مذکور ہے جس نے ان سے پر تکلف کھانے کا مطالبہ کیا اور انہیں اس کے سبب اپنا لوٹا رہن رکھنا پڑا پھر کہا الحمد للہ، ابن بطال کہتے ہیں تین ایام کے بعد اس لئے اس کا ٹھہرے رہنا مکروہ قرار دیا تا کہ وہ اسے ایذاء نہ دے تو اس کا صدقہ (على وجه المَنِّ و الأذى) کی صورت اختیار کر جائے (جس سے قرآن نے منع کیا ہے) بقول ابن حجر

یہ محلِ نظر ہے کہ حدیث میں ہے: (فما زادَ فهو صدقة) تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کچھ وہ تین ایام کے دوران پیش کرے وہ صدقہ نہ ہوگا تو اولی یہی تاویل ہے کہ ماجور ہونے کے بعد کہیں میزبان اس کیلئے باعثِ ایذاء بن کر آثم نہ ہو جائے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ:(فخذوا منهم حق الضيف) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے یہ ان کے عرف پر محمول ہے کہ یہی ان کا عرف تھا، بعض نے کہا نہیں بلکہ اس معاہدہ کے تحت جو اہلِ اسلام اور ان کے مابین تھا، اس کی دلالت زیلعی کے اپنی کتاب کے آخر میں نقل کردہ نبی اکرم کے مکتوبات سے ملتی ہے۔

- 6138حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(سابقہ) .أطرافه 5185، 6018، 6136، - 6475

علامہ انور (مزررة بالذهب) کی بابت کہتے ہیں زر کا ہندی میں ترجمہ: تکمہ وگھنڈی ہے نہ کہ بٹن۔

- 86 باب صُنْعِ الطَّعَامِ وَالتَّكَلُّفِ لِلضَّيْفِ (مہمان کیلئے پرتکلف کھانا تیار کرنا)

- 6139حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ فَزَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فَرَأَى أُمَّ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً فَقَالَ لَهَا مَا شَأْنُكِ قَالَتْ أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ كُلْ فَإِنِّي صَائِمٌ قَالَ مَا أَنَا بِآكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ فَأَكَلَ فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَنَامَ ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَلَمَّا كَانَ آخِرُ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ قُمِ الآنَ قَالَ فَصَلَّيَا فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ .فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ صَدَقَ سَلْمَانُ أَبُو جُحَيْفَةَ وَهْبٌ السُّوَائِيُّ يُقَالُ وَهْبُ الْخَيْرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۱۷۸) .طرفه - 1968

یہ کتاب الصیام میں مشروحا گزری ہے۔ (يقال وهب الخ) یہ ابوذر کے ہاں واقع نہیں، مہمان کی خاطر تکلف نہ کرنے میں حضرت سلمان سے مروی ایک حدیث ہے جس میں ہے: (نهانا رسول اللهﷺ أن نتكلف للضيف) اسے احمد و حاکم نے

تخریج کیا، اس میں حضرت سلمان کے ایک مہمان کا قصہ بھی ہے جس نے ان سے پرتکلف کھانا طلب کیا اور انھیں اس کیلئے مطہرہ رہن رکھنا پڑا پھر فراغت کے بعد مہمان نے کہا: (الحمد لله الذی قنعنا بما رزقنا) (یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے ہمیں قناعت کرنے کی توفیق دی) حضرت سلمان نے یہ سن کر کہا اگر تم قناعت کرنے والے ہوتے تو مجھے اپنا مطہرہ رہن نہ رکھنا پڑتا۔

- 87 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْغَضَبِ وَالْجَزَعِ عِنْدَ الضَّيْفِ

(مہمان کے سامنے غصہ اور گھبراہٹ کا مظاہرہ کرنا مکروہ ہے)

- 6140حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْجُرَيْرِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ تَضَيَّفَ رَهْطًا فَقَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ دُونَكَ أَضْيَافَكَ فَإِنِّي مُنْطَلِقٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَافْرُغْ مِنْ قِرَاهُمْ قَبْلَ أَنْ أَجِيءَ فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَتَاهُمْ بِمَا عِنْدَهُ فَقَالَ اطْعَمُوا فَقَالُوا أَيْنَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ اطْعَمُوا قَالُوا مَا نَحْنُ بِآكِلِينَ حَتَّى يَجِيءَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ اقْبَلُوا عَنَّا قِرَاكُمْ فَإِنَّهُ إِنْ جَاءَ وَلَمْ تَطْعَمُوا لَنَلْقَيَنَّ مِنْهُ فَأَبَوْا فَعَرَفْتُ أَنَّهُ يَجِدُ عَلَيَّ فَلَمَّا جَاءَ تَنَحَّيْتُ عَنْهُ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُّ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُّ فَقَالَ يَا غُنْثَرُ أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ إِنْ كُنْتَ تَسْمَعُ صَوْتِي لَمَّا جِئْتَ فَخَرَجْتُ فَقُلْتُ سَلْ أَضْيَافَكَ فَقَالُوا صَدَقَ أَتَانَا بِهِ. قَالَ فَإِنَّمَا انْتَظَرْتُمُونِي وَاللَّهِ لاَ أَطْعَمُهُ اللَّيْلَةَ فَقَالَ الآخَرُونَ وَاللَّهِ لاَ نَطْعَمُهُ حَتَّى تَطْعَمَهُ قَالَ لَمْ أَرَ فِي الشَّرِّ كَاللَّيْلَةِ وَيْلَكُمْ مَا أَنْتُمْ لِمَ لاَ تَقْبَلُونَ عَنَّا قِرَاكُمْ هَاتِ طَعَامَكَ فَجَاءَهُ فَوَضَعَ يَدَهُ فَقَالَ بِاسْمِ اللَّهِ الأُولَى لِلشَّيْطَانِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۱۰) .أطرافه 602، 3581، - 6141

علامات النبوۃ میں اس کی شرح گزری۔(یجد علی) موجدت سے یعنی غضب۔

- 88 باب قَوْلِ الضَّيْفِ لِصَاحِبِهِ لاَ آكُلُ حَتَّى تَأْكُلَ

(مہمان کا میزبان کے ساتھ کھانا تناول کرنے پہ اصرار)

فِيهِ حَدِيثُ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(فیه حدیث الخ) ابوجحیفہ کی وہی روایت جس میں حضرات ابو درداء اور سلمان کا قصہ ہے، یہ ترجمہ وتعلیق ابوذر کے نسخہ میں مذکور نہیں سابقہ باب کے تحت ہی یہ روایت ذکر کی۔

6141 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ بِضَيْفٍ لَهُ أَوْ بِأَضْيَافٍ لَهُ فَأَمْسَى عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا جَاءَ قَالَتْ أُمِّي احْتَبَسْتَ عَنْ ضَيْفِكَ أَوْ أَضْيَافِكَ اللَّيْلَةَ قَالَ مَا عَشَّيْتِهِمْ فَقَالَتْ عَرَضْنَا عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا أَوْ فَأَبَى فَغَضِبَ أَبُو بَكْرٍ فَسَبَّ وَجَدَّعَ وَحَلَفَ لَا يَطْعَمُهُ فَاخْتَبَأْتُ أَنَا فَقَالَ يَا غُنْثَرُ فَحَلَفَتِ الْمَرْأَةُ لَا تَطْعَمُهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَحَلَفَ الضَّيْفُ أَوِ الْأَضْيَافُ أَنْ لَا يَطْعَمَهُ أَوْ يَطْعَمُوهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ كَأَنَّ هَذِهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَدَعَا بِالطَّعَامِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا فَجَعَلُوا لَا يَرْفَعُونَ لُقْمَةً إِلَّا رَبَا مِنْ أَسْفَلِهَا أَكْثَرُ مِنْهَا فَقَالَ يَا أُخْتَ بَنِي فِرَاسٍ مَا هَذَا فَقَالَتْ وَقُرَّةِ عَيْنِي إِنَّهَا الْآنَ لَأَكْثَرُ قَبْلَ أَنْ نَأْكُلَ فَأَكَلُوا وَبَعَثَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرَ أَنَّهُ أَكَلَ مِنْهَا

(سابقہ). أطرافه 602، 3581، - 6140

سند میں سلمان سے مراد تیمی ہیں۔

89 - باب إِكْرَامِ الْكَبِيرِ وَيَبْدَأُ الْأَكْبَرُ بِالْكَلَامِ وَالسُّؤَالِ

(بزرگوں کا احترام اور بڑے کو بات کا موقع دینا)

اکبر سے مراد عمر میں بڑا، اگر فضل کی جہت سے متساوی ہوں وگرنہ علم وفقہ میں فضیلت رکھنے والے کو مقدم کیا جائے گا اگر عمر اس سے معارض ہو۔

6142 و - 6143 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى الْأَنْصَارِ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَسَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ أَتَيَا خَيْبَرَ فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ فَقُتِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَحُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَبَدَأَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَبِّرِ الْكُبْرَ قَالَ يَحْيَى لِيَلِيَ الْكَلَامَ الْأَكْبَرُ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَسْتَحِقُّونَ قَتِيلَكُمْ أَوْ قَالَ صَاحِبَكُمْ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرٌ لَمْ نَرَهُ قَالَ فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ فِي أَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَوْمٌ كُفَّارٌ فَوَدَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قِبَلِهِ قَالَ سَهْلٌ فَأَدْرَكْتُ نَاقَةً مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ فَدَخَلَتْ مِرْبَدًا لَهُمْ

فَرَكَضَتْنِي بِرِجْلِهَا

أطرافه 2702، 3173، 6898، - 7192

ترجمہ: سہل بن ابوحثمہ نے بیان کیا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود خیبر آئے اور کھجور کے ایک باغ میں دونوں الگ ہو گئے عبداللہ وہیں مقتول پائے گئے پھر عبدالرحمٰن بن سہل اور محیصہ کے دو بیٹے حویصہ اور محیصہ نبی پاک کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کی بابت بات شروع کی پہلے عبدالرحمٰن نے بولنا چاہا جو آنے والوں میں سب سے کم عمر تھے تو آپ نے فرمایا پہلے بڑوں کو بات کرنے دو پھر مقتول کے بارہ میں بات کی آپ نے فرمایا کیا تم میں سے پچاس آدمی قسم کھا سکتے ہیں کہ انہیں یہودیوں نے ہی مارا ہے؟ کہنے لگے یا رسول اللہ ہم تو موقع پہ موجود نہ تھے فرمایا پھر یہودیوں کے پچاس آدمی قسم اٹھا لیتے ہیں کہ وہ اس قتل سے بری ہیں، کہنے لگے یا رسول اللہ وہ تو کافر ہیں (جھوٹی قسمیں اٹھا ہی لیں گے) تو نبی پاک نے مقتول کی دیت اپنی طرف سے ادا کر دی، سہل کہتے ہیں دیت کے ان اونٹوں میں سے ایک اونٹنی کو میں نے پکڑا وہ تھان میں گھس گئی تو مجھے ایک لات جما دی۔

- 6143 قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ يَحْيَى حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ مَعَ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ وَحْدَهُ

کتاب القسامۃ میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (فوداهم) اکثر کے ہاں یہی ہے (ففداهم) بھی مروی ہے۔ (قال الليث الخ) یحیی سے ابن سعید انصاری اور بشیر سے مراد ابن یسار ہیں اس تعلیق کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے لیث کے حوالے سے موصول کیا۔ (و قال ابن عيينة حدثنا يحيى الخ) یہ بھی ابن سعید انصاری ہیں، اسے بھی مسلم اور نسائی نے موصول کیا۔

- 6144 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرُونِي بِشَجَرَةٍ مَثَلُهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَلَا تَحُتُّ وَرَقَهَا فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَثَمَّ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَلَمَّا لَمْ يَتَكَلَّمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هِيَ النَّخْلَةُ فَلَمَّا خَرَجْتُ مَعَ أَبِي قُلْتُ يَا أَبَتَاهُ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَهَا لَوْ كُنْتَ قُلْتَهَا كَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ مَا مَنَعَنِي إِلَّا أَنِّي لَمْ أَرَكَ وَلَا أَبَا بَكْرٍ تَكَلَّمْتُمَا فَكَرِهْتُ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، - 6122

یحیی سے مراد قطان ہیں، یہ کتاب العلم میں مشروحا گزری اس کے ایراد سے گویا اشارہ دیتے ہیں کہ تقدیم کبیریت تب جب تساوی واقع ہو لیکن اگر صغیر کے پاس وہ علم و معلومات ہیں جو کبیر کے پاس نہیں تو کبیر کی موجودگی کے باوجود اسے بولنے سے روکا نہ جائے گا کیونکہ حضرت عمر کو اس بات پر تاسف ہوا کہ ان کے بیٹے ابن عمر خاموش بیٹھے رہے حالانکہ جواب جانتے تھے انہوں نے ان کی اور حضرت ابوبکر کی موجودی اور خاموش رہنے کا عذر بیان کیا مگر اس کے باوجود حضرت عمر متاسف رہے کہ ابن عمر کیوں نہ بولے۔

90 - باب مَا يَجُوزُ مِنَ الشِّعرِ وَالرَّجزِ وَالْحُدَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنْهُ

(شعرورجز گوئی کی جائز حد)

وَقَوْلِهِ ﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ .قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي كُلِّ لَغْوٍ يَخُوضُونَ

(اللہ تعالی کا شعراء کے بارہ میں فرمان ہے کہ گمراہ لوگ ہی انکی پیروی کرتے ہیں کیا تم دیکھتے نہیں وہ ہر وادی میں سرگرداں پھرتے اور ہوائی باتیں کرتے ہیں مگر وہ جو اہلِ ایمان اور نیک اعمال کرنے والے ہیں او۔ اللہ کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور ظلم سہنے کے بعد یہ غالب ہوئے ہیں عنقریب ظالم جان لیں گے کہ ان کے ساتھ کیا گزرتی ہے، ابن عباس نے (فی کل واد الخ) کی تفسیر میں کہا فضول گوئیاں کرتے رہتے ہیں)

جہاں تک شعر ہے تو وہ اصل میں (لِمَا دَقَّ) (یعنی دقیق فکر ومعنی) کیلئے اسم ہے اسی سے ہے: (لیت شعری) پھر ایسی کلام میں مستعمل ہوا جو قصداً مقفیٰ اور موزون ہے، کہا جاتا ہے اس کی اصل (شَعَرَ) ہے کہا جاتا ہے: (شعرت، أصبت الشعر، شعرت بكذا أي علمت علما دقيقا كإصابة الشعر) راغب لکھتے ہیں بعض کفار نے نبی اکرم کو شاعر قرار دیا اس وجہ سے کہ قرآن میں بعض مقامات پر موزوں و مقفی کلمات وجمل ہیں بعض نے کہا اس وجہ سے کہ ان کی مراد (شاعر کہنے سے) کاذب تھی کیونکہ شعراء کا اکثر کلام کذب پر ہی مشتمل ہوتا ہے اسی سے ادلہ کاذبہ کو شعر کہتے تھے، شعر کی بابت کہا گیا ہے: (أَحْسَنُهُ أَكْذَبُهُ) (یعنی سب سے اچھا شعر جو سب سے جھوٹا ہو یعنی اس میں نہایت مبالغہ آرائی ہو) اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (وَ أَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ) اول کی تائید شعر کی تعریف میں مذکور شرطِ قصد سے ہوتی ہے، جو اتفاقاً موزون واقع ہو گیا اسے شعر نہیں کہا جائے گا، جہاں تک رجز ہے تو یہ رائے مفتوح اور جیم وزاء کے ساتھ ہے اکثر کے نزدیک یہ شعر کی ایک نوع ہے بعض کے ہاں یہ شعر نہیں کیونکہ اس کے قائل کو شاعر نہیں بلکہ راجز کہا جاتا ہے، اسے رجز اس کے اجزاء کے تقارب اور زبان کے اس کے ساتھ اضطراب کے سبب کہا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: (رجز البعير) جب قریب قریب قدم اٹھا کر چلے اور اپنے میں ضعف کے باعث مضطرب ہو اور جو حداء ہے تو یہ حاء کی پیش اور دالِ مخفف کے ساتھ ہے، مد وقصر دونوں کے ساتھ کہا جاتا ہے یعنی غناء کی ضربِ مخصوص کے ساتھ اونٹوں کو چلانا (ہانکنا)، غالب طور پر حداء رجز کے ساتھ ہوتی تھی کبھی دیگر اشعار بھی اس غرض سے استعمال کئے جاتے اسی لئے اسے شعر ورجز پر معطوف کیا ہے، اونٹوں کی عادت ہے کہ وہ حدی خوانی ہونے کی صورت میں تیز تیز چلتے ہیں، ابن سعد نے بسند صحیح طاوس سے مرسلاً نقل کیا اسے بزار نے موصولا ابن عباس سے بھی وارد کیا اور بعض رواۃ کی حدیث بعض کی حدیث میں داخل ہوگئی، کہ سب سے اولین شخص جس نے اونٹوں کیلئے حدی خوانی کی وہ مضر بن نزار بن معد بن عدنان کا ایک غلام تھا جو مضر کے اونٹوں پر مقرر تھا اس سے کوئی تقصیر سرزد ہوئی تھی جس کے باعث مضر نے اس کے ہاتھ پہ ضرب لگائی تو تکلیف میں اس کے منہ سے نکلا: (يا يَدَاهُ يا يَدَاه) (ہائے میرا ہاتھ ہائے میرا ہاتھ) اس کی آواز اچھی تھی اونٹوں نے جب یہ صدا سنی تو تیز رفتاری سے چلنے لگے تو گویا یہ حدی خوانی کا آغاز و مبدا تھا، ابن عبد البر نے اباحتِ حداء پر اتفاق نقل کیا ہے بعض حنابلہ کی کلام میں اس بارے نقلِ اختلاف کا اِشعار ہے اس کا مانع صحیح احادیث کے ساتھ محجوج ہے یہاں حداء کے ساتھ حج کی طرف تشوّق پر مشتمل کعبہ وغیرہ مشاہد کے ذکر کے ساتھ، حج ملتحق ہے (یعنی ایسے اشعار جو اس موضوع پر نظم بند کئے گئے

ہوں) اس کی نظیر جہادی ترانے بھی ہیں اسی سے ماں کا پنگوڑے کے بچہ کو لوریاں سنانا تا کہ وہ سو جائے (یعنی یہ سب جائز ہے)۔

(و قوله تعالى: وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُم الخ) ابوذر کے نسخہ میں دونوں آیتوں کے درمیان (و قوله) ہے مگر اس کی ضرورت نہ تھی (کیونکہ آگے پیچھے کی آیات ہیں) مفسرین اس آیت کی بابت کہتے ہیں اس میں مذکور شعراء سے مراد مشرکین کے شعراء ہیں جن کے پیچھے گمراہ قسم کے لوگ، مَرَدَةُ الشياطين اور عُصَاةُ الجن (یعنی سرکش شیاطین اور نافرمان جن) لگے رہتے اور ان کے اشعار آگے روایت کرتے کیونکہ گمراہ اپنے جیسے گمراہ کے پیچھے ہی لگے گا، ثعلبی نے ان میں سے عبد اللہ بن زبعری، ہبیرہ بن ابو وہب، مسافع اور عمرو بن ابی امیہ بن الصلت کے نام ذکر کئے ہیں بعض نے کہا دو شاعروں کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جو باہم ایک دوسرے کی ہجوگوئی کرتے تھے ہر ایک کے ساتھ گمراہ اور فضول قسم کے لوگوں کی ایک جماعت تھی (یعنی ان کے سامعین کی) بخاری نے الادب المفرد میں اور ابوداؤد نے یزید نحوی عن عکرمہ عن ابن عباس سے آیت: (والشعراء - إلىٰ- ما لا يفعلون) کی بابت نقل کیا کہ اس سے نسخ ہوا اور مستثنیٰ کئے گئے وہ جن کا ذکر اگلی اس آیت میں ہوا: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الخ) آخرِ سورت تک، ابن ابی شیبہ نے مرسل طریق سے نقل کیا کہ جب آیت (و الشعراء الخ) نازل ہوئی تو ابن رواحہ، حسان بن ثابت اور کعب بن مالک روتے ہوئے آئے اور عرض کی یا رسول اللہ اللہ نے یہ آیت نازل کی اور وہ جانتا ہے کہ ہم شعراء ہیں، فرمایا اس کے بعد والی یہ آیت پڑھو: (إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات الخ) تو یہ تم ہو اسی طرح آیت: (وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا) کا مصداق بھی تم ہو، سہیلی کہتے ہیں یہ آیت ان تینوں شعرائے صحابہ کے بارہ نازل ہوئی ابہام کا اسلوب اس لئے رکھا تا کہ ان کے اسلوب کی پیروی کرنے والے بھی انہی کے ساتھ شامل ہوں، ثعلبی نے بغیر اسناد کے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کے ساتھ کعب بن زہیر کو بھی ذکر کیا۔

(قال ابن عباس فی کل لغو الخ) اسے ابن ابی حاتم اور طبری نے معاویہ بن صالح عن علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت: (فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ) کی تفسیر میں نقل کیا دیگر نے (یھیمون) کی بابت کہا یعنی ممدوح اور مذموم کے بارہ میں وہ کچھ کہتے ہیں جو ان میں موجود نہیں (یعنی مبالغہ آرائی کرتے ہیں) تو ان کی مثال (هائِمٌ علىٰ وجهه) کی سی ہے، ہائم (المخالف للقصد) ہوتا ہے (یعنی الٹی راہ کو جانے والا)۔ (وما یکرہ) یہ بخاری کے قول: (و ما یجوز) کا قسیم ہے، علماء کی کلام سے شعرِ جائز کی تعریف میں متحصل یہ ہے کہ جب مسجد میں اس کا اکثار نہ کرے، ہجو سے خالی ہو اسی طرح إغراق فی المدح (یعنی مدح سرائی میں خوب مبالغہ آرائی کرنا) اور کذبِ محض سے بھی، اسی طرح معین کے ساتھ (یعنی نام لے کر) تغزل بھی جائز نہیں، ابن عبد البر نے اگر شعرگوئی ان مذکورہ شروط پر پورا اترتی ہو، تو اس کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، احادیثِ باب وغیرہ سے استدلال کیا، لکھتے ہیں ایسے اشعار ہوں جو آنجناب کے سامنے پڑھے گئے یا آپ کے مطالبہ پر پڑھے گئے اور آپ نے سن کر ناگواری ظاہر نہ فرمائی ہمارے شیخ الشیوخ ابن سیدہ نے ایک کتاب میں ان صحابہ کرام کے اسماء جمع کئے ہیں جن سے مدحِ نبوی میں کہے گئے اشعار منقول ہیں، اس باب کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں جو جواز پر دال ہیں بعض میں مکروہ اور عدم مکروہ کی تفصیل بھی ہے، الادب المفرد میں ایک ترجمہ اس عنوان سے قائم کیا: (ما یکرہ من الشعر) جس کے تحت حضرت عائشہ کی یہ مرفوع روایت نقل کی: (إن أعظم الناس فِرْيَةً

یھجو القبیلة بأسرھا) (یعنی سب سے جھوٹا وہ جو [ایک کی ہجو کے سبب] پورے قبیلہ کی ہجو کرتا ہے) اس کی سند حسن ہے اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (أعظم الناس فریة رجل ھاجی رجلا فھجا القبیلة بأسرھا) ابن حبان نے اس پر حکمِ صحت لگایا، بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عائشہ کی بابت نقل کیا کہ کہا کرتی تھیں شعر اچھا بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی، اچھا شعر لے لو اور قبیح کا ترک کرو، میں نے کعب بن مالک کے کثیر اشعار یاد کئے ہیں جن میں ان کا ایک قصیدہ بھی ہے جو چالیس اشعار پر مشتمل ہے، اس کی سند حسن ہے ابویعلی نے اس کا اول حصہ ایک اور طریق کے ساتھ مرفوعا روایت کیا اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الشعر بمنزلة الکلام فَحَسَنُہٗ کَحَسَنِ الکلام و قبیحُه کقبیح الکلام) (یعنی شعر بمنزلہِ عام کلام ہے اچھا ہے تو اچھی کلام کی طرح ہے اور برا ہے تو بری کلام کی طرح ہے) اس کی سند ضعیف ہے یہ کلام امام شافعی سے مشتہر ہوئی ابن بطال نے انہی کی طرف اس کی نسبت پر اقتصار کیا، یہ ان کی تقصیر ہے ابن بطال جو کہ مالکی ہیں نے بھی یہی کیا طبری نے ابن جریج سے نقل کیا کہ میں نے عطاء سے حداء، شعر اور غناء کی بابت سوال کیا، کہنے لگے اگر اس میں فحش نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

علامہ انور باب (ما یجوز من الشعر و الرجز الخ) کے تحت رقمطراز ہیں اخفش نے رجز کے شعر ہونے کا انکار کیا، جانو کہ شعر کا ایک مادہ اور صورت ہے تو اس کا مادہ مضامینِ مخیلہ ہیں جیسے منطقیوں کا قول: (العسل مھوطة) اور (الخمر یاقوتیة سیالة) اسے انہوں نے شعری قضایا کا نام دیا تو اس سے نفس میں انبساط یا انقباض کا حصول ہوتا ہے مگر یہ اس امر کا موجب نہیں کہ خارج میں بھی یہی ہو (یعنی یہ صرف اس کی داخلی کیفیت ہے) اس معنی میں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کی نسبت کہا: (وَ مَا عَلَّمۡنٰهُ الشِّعۡرَ وَ مَا یَنۡۢبَغِیۡ لَهٗ) یعنی نبی کے شایانِ شان نہیں کہ اس کی کلام خیالی مضامین پر مشتمل ہو جن کے تحت کوئی حقیقت نہ ہو، یہ تو صرف انبساطِ نفس اور اس کی نشاط کے لئے ہیں نبی کی شان کے لائق تو یہ ہے کہ وہ حقائقِ واقعیہ سے متعرض ہو نہ کہ محض اعتبارات سے، اس لئے قریب تھا کہ میں قرآن میں کسی تشبیہِ مخیل کے وجود سے انکار کر دوں اگر یہ آیت نہ ہوتی: (طَلۡعُهَا کَاَنَّهٗ رُءُوۡسُ الشَّیٰطِیۡنِ) یہ تشبیہِ مخیل ہے اس سے یہ اعتراض دور ہوا کہ مصنف نے باب تو شعر کا باندھا پھر کوئی شعر نقل نہ کیا اور اس کے تحت فقط یہ حدیث لائے جس میں نبی اکرم کی یہ کلام ہے: (سوقا بالقواریر الخ) تو اسے اس اعتبار سے شعر قرار دیا کہ اس کا مادہ شعری مادہ ہے، اب ان لوگوں سے پوچھو جو آپ کی ذات کے لئے علمِ کلی کا ادعاء کرتے ہیں کہ (وما علمناہ الشعر الخ) کی بابت ان کا کیا حال ہے قرآن تو منادی کر رہا ہے کہ نبی اکرم کو علمِ شعر عطا نہیں ہوا، اب کیا کہیں گے؟

- 6145حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً

ترجمہ: ابیؓ بن کعب کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا بعض اشعار پُرحکمت ہوتے ہیں۔

(عن الزھری أخبرنی أبوبکر بن عبد الرحمن) یعنی ابن حارث بن ہشام مخزومی، اس اسناد میں چار تابعین ہیں

جوسب قرشی و مدنی ہیں زہری صغار جبکہ ابوبکر اور مابعد کے راوی کبار تابعین میں سے ہیں، مروان اور عبدالرحمٰن نبی اکرم کے زمانہ کے مدرک تو ہیں مگر روایت کے اعتبار سے ان کا شمار تابعین میں کیا گیا ہے پہلے گزرا کہ عبدالرحمٰن کو تو شرفِ رؤیت بھی حاصل ہے اسی لئے صحابہ میں ان کا شمار کیا گیا ہے بعض نے مروان کو بھی صحابہ میں شمار کیا کہ وہ زمانہ نبوی کے مدرک ہیں، الشروط میں اس کی تفصیل گزری، اس کی سند میں زہری پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ اکثر رواۃ نے وہی کہا جو شعیب نے نقل کیا، معمر کی بابت مشہور یہ ہے کہ بجائے ابوبکر کے موصولا کہا: (عن الزهري عن عروة)، اسے ابن ابی شیبہ نے ابن عیینہ سے (عن الزهري عن عروة) مرسلا نقل کیا ہے، رباح بن ابوزید نے معمر سے نقل کرتے ہوئے جماعت کی موافقت کی اسی طرح ہشام بن یوسف نے بھی معمر سے لیکن کہا: (عبد الله بن الأسود) ابراہیم بن سعد نے بھی یہی کہا، یزید بن ہارون نے ابراہیم بن سعد سے نقل کرتے ہوئے سند سے مروان کا ذکر حذف کیا مگر درست اس کا اثبات ہے۔

(إن من الشعر حكمة) یعنی حق (اور امر واقع) کے مطابق قولِ صادق، بعض نے کہا اصلِ حکمت منع ہے، تو معنی یہ ہوا کہ بعض شعر ایسی نافع کلام ہے جو سفاہت سے روکتی ہے، ابوداؤد نے صخر بن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (إنَّ مِنَ البيان سِحْرا و إنَّ مِن العِلْم جَهْلاً و إنَّ مِن الشعرِ حِكَماً و إنَّ مِن القول عَيّاً) (یعنی کچھ بیان جادو [کی طرح پر اثر] ہیں، کچھ علم جہالت ہے، کچھ اشعار بڑے پر از حکمت ہیں اور کچھ کلام عجز ہے یعنی ما فی الضمیر سمجھانے سے عاجز ہے) تو صعصعہ بن صوحان نے کہا نبی کریم نے بجا فرمایا، آپ کے قول: (إن من البيان سحراً) کا جہاں تک کا تعلق ہے تو بسا اوقات کسی شخص کے ذمہ کوئی حق ہوتا ہے مگر صاحبِ حق سے وہ اَلْحَن بالحُجَج (یعنی بڑی مدلل بات کرنے والا) ہے تو لوگوں کو اپنی سحر بیانی سے قابو کر لیتا اور حق مار لیتا ہے، آپکا قول: (و إن من العلم جهلا) کی بابت عرض ہے کہ عالم اپنے علم کے ساتھ کئی دفعہ وہ باتیں بھی ملا لیتا ہے جو وہ نہیں جانتا تو جہل کا صدور ہو جاتا ہے، آپ کا فرمان: (إن من الشعر حكما) تو اس سے مراد مواعظ و امثال ہیں تاکہ لوگ نصیحت پکڑیں اور آپ کا فرمان: (إن من القول عيا) تو (اس سے مراد) تمہارا اپنی کلام کو ایسے شخص کے گوشگزار کرنا جو نہیں چاہتا (کہ اسے سنے)، ابن تین کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ بعض اشعار ایسے نہیں ہوتے کیونکہ (من) تبعیضیہ ہے الادب المفرد کی حدیثِ ابن عباس میں اسی طرح ابوداود، ترمذی۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، اور ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ مروی ہیں: (إن من الشعر حكما) اسی طرح ابن ابی شیبہ کی ابن مسعود سے روایت ہے، حضرت بریدہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا، ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عبید بن عمر کے طریق سے بھی روایت کیا کہ ابوبکر صدیق نے کہا کئی دفعہ شاعر کوئی بلیغ حکیمانہ بات کہہ دیتا ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جس شعر و رجز میں اللہ کا ذکر، اس کی تعظیم و وحدانیت اور اطاعت و استسلام کا بیان ہو وہ حسن اور مرغوب ہے حدیث میں اسے ہی حکمت کہہ کر تعبیر کیا گیا ہے اور جو کذب و فحش پر مشتمل ہو وہ مذموم ہے، طبری کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو شعر کی کراہت کے قائل ہیں اور ابن مسعود کے اس قول سے احتجاج کرتے ہیں: (الشعر مزامير الشيطان) (یعنی شعر شیطان کے گیت ہیں) مسروق کی بابت منقول ہے کہ ایک مرتبہ ایک شعر کا ابتدائی حصہ بطورِ تمثل پڑھا پھر خاموش ہو گئے، اس بارے کچھ کہا گیا (کہ پورا شعر کیوں نہیں پڑھا) کہنے لگے میں ڈرتا ہوں کہ اپنے صحیفہ میں کوئی شعر پاؤں، حضرت ابوامامہ

سے مرفوعا مروی ہے کہ ابلیس جب زمین کی طرف مہبوط کیا گیا اس نے بارگاہِ ایزدی میں عرض کی کہ اے میرے رب میرے لئے کچھ قرآن بنا، حکم ہوا تمہارا قرآن شعر ہے پھران نقول کا جواب دیتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سب ضعیف ہیں، بقول ابن حجر ان کی بات بجا ہے ابوامامہ کی حدیث کی سند میں علی بن یزید ہانی ہیں جوضعیف ہیں بالفرض اسے صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ اس میں افراط واکثار (اور یاوہ گوئی) پرمحمول ہے آگے ایک باب کے بعد اس کی تقریر آئے گی، جواز پر یہ تمام احادیث باب دال ہیں بخاری نے الادب المفرد میں عمر بن شرید عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی کریم نے مجھے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سنانے کا کہا میں نے سنانے شروع کئے حتی کہ سو اشعار سنائے، مطرف سے منقول ہے کہ میں ایک مرتبہ حضرت عمران بن حصین کا کوفہ سے بصرہ جاتے ہوئے ہم سفر تھا، کم ہی ایسا ہوتا کہ کسی جگہ ہم پڑاؤ ڈالتے اور وہ مجھے شعر نہ سناتے ہوں، طبری نے کبار صحابہ وتابعین کی جماعت کے بارہ میں ذکر کیا کہ انہوں نے شعر نظم بھی کئے اور سنتے سناتے بھی تھے بخاری نے الادب المفرد میں خالد بن کیسان سے نقل کیا کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ ایاس بن خیثمہ آئے اور کہا کیا آپ کو اپنے اشعار نہ سناؤں؟ کہنے لگے کیوں نہیں لیکن اچھے اشعار ہی سنانا ابن ابی شیبہ نے بسند حسن ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا کہ اصحابِ رسول منحرف اور متماوت (یعنی بدذوق) نہ تھے ان کی مجالس میں اشعار پڑھے جاتے اور زمانہ جاہلیت کے واقعات سنائے جاتے تھے (فإذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارَتْ حماليقُ عَيْنَيْهِ) (لیکن جب دین پہ حرف آنے کا امکان ہوتا تو آنکھیں نکل آتیں) عبدالرحمٰن بن ابوبکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں مسجد میں صحابہ کرام کی مجلسوں میں اپنے والد کے ہمراہ شریک ہوتا تھا وہ تناشُدِ اشعار کرتے اور دورِ جاہلیت کے واقعات ذکر کرتے احمد، ابن ابوشیبہ اور ترمذی نے۔ انہوں نے حکمِ صحت لگایا، حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہ اصحابِ رسول نبی اکرم کے پاس تذاکرِ اشعار کرتے اور جاہلیت کے واقعات کا ذکر بھی، آپ انہیں منع نہ فرماتے بلکہ کئی دفعہ مسکراتے۔

اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6146 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبًا يَقُولُ بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ يَمْشِي إِذْ أَصَابَهُ حَجَرٌ فَعَثَرَ فَدَمِيَتْ إِصْبَعُهُ فَقَالَ هَلْ أَنْتِ إِلاَّ إِصْبَعٌ دَمِيتِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ ص:۳۱۷) .طرفه - 2802

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (سمعت جندبا) الجهاد میں گزری ابوعوانہ عن اسود کی روایت میں تھا: (جندب بن سفيان البجلي)۔ (بينما النبي الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (كان في بعض المشاهد) شعبہ عن اسود کی روایت میں ہے کہ نماز کیلئے نکلے، اسے طیالسی اور احمد نے ابن عیینہ عن اسود عن جندب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كنت مع النبي ﷺ في غار)۔ (فقال: هل أنت إلا الخ) یہ رجز کی قسم میں سے ہے آخر میں تاء شعر کے موافق مکسور ہے، کرمانی نے جزم کیا کہ حدیث میں یہ سکون کے ساتھ ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے ان کے غیر نے دعوی کیا ہے کہ نبی اکرم نے تعمداً تائے ساکن کے ساتھ پڑھا تا کہ اسے زمرۂ شعر سے نکال لیں (یعنی اس طرح پڑھنے سے وزن ٹوٹ جائے گا لہذا شعر نہ کہلائے گا) یہ بات مردود ہے کیونکہ سکون کے ساتھ پڑھنے سے

(شعر کی اقسام سے خارج نہ ہوگا بلکہ) شعر کی ایک اور نوع سے ہو جائے گا یعنی اس بحر سے جسے بحرِ کامل کہتے ہیں، دوسرے مصرعہ میں زحاف کا ہونا جائز ہے عیاض کہتے ہیں بعض حضرات نے غفلت کی اور (دمیت) اور (لقیت) کو بغیر مد کے ذکر کیا تو روایت کی مخالفت کی تا کہ اشکال سے سالم ہو مگر یہ درست نہیں، اس امر میں اختلافِ اقوال ہے کہ آیا نبی اکرم نے بلا قصد و نیت کہ شعر کہیں، یہ کلام خود وضع کی یا یہ کسی اور کی ہے اور آپ نے تمثُّل کیا؟ اول کے ساتھ طبری وغیرہ نے جزم کیا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن ابوالدنیا نے محاسبة النفس میں یہ دونوں مصرعے ابن رواحہ کی طرف منسوب کئے ہیں لکھتے ہیں کہ جب حضرت جعفر بن ابی طالب غزوہ موتہ میں سالارِ لشکر حضرت زید بن حارثہ کے بعد شہید ہو گئے تو عبداللہ بن رواحہ نے علم سنبھالا اور لڑائی کرتے ہوئے ان کی انگلی پر زخم لگا تو یہ اشعار کہے مزید یہ بھی: (یا نفسُ إنْ لا تُقتلِي تَمُوتِي هذه حِیاض الموت قد صَلِیتِ و ما تَمنَّیتِ فقَدْ لَقِیتِ إنْ تَفعَلِي فِعْلَهُمَا هُدِیتِ) (ان اشعار کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے: اے نفس! اگر تم قتل سے بچ بھی گئے تو مرنا تو ہے ہی، اب تم موت کے گھڑے میں داخل ہو چکی ہو، جو تمہاری تمنا تھی تمہیں مل چکی اگر تم ان دونوں [یعنی حضرت زید بن حارثہ اور جعفر طیار] کی نقشِ قدم پر چلوگی تو ہدایت پاؤ گی) ابن تین نے بھی قطعیت کے ساتھ انہیں ابن رواحہ کا کلام قرار دیا، واقدی ذکر کرتے ہیں کہ ولید بن مغیرہ (فتح میں یہی لکھا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ ولید بن ولید بن مغیرۃ تھے، حضرت خالد کے بھائی) صلح حدیبیہ میں ابو بصیر کے ساتھ ساحل سمندر پر تھے پھر ولید مدینہ کی طرف آئے تو حرہ کے مقام پر گر پڑے جس سے ان کی انگلی کٹ گئی تو یہ شعر کہا، اسے طبرانی نے بسند ضعیف ایک اور موصول طریق کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن ہشام زیادات السیر ۃ میں لکھتے ہیں مجھے ایک ثقہ شخص نے بتلایا کہ نبی اکرم نے (ایک دفعہ) فرمایا: (مَنْ لِي بعباس بن أبي ربیعة ؟) (یعنی کون عباس بن ربیعہ کی خبر لے گا؟) ولید بن ولید کہنے لگے میں، تو آگے ان کا قصہ نقل کیا اس میں ہے وہ گر پڑے جس سے ان کی انگلی پر زخم لگا اور خون بہنے لگا تو یہ شعر کہا، یہ اگر محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ابن رواحہ نے ان دونوں مصرعوں کو اپنے قصیدہ میں شامل کیا اور اس بحر و قافیہ پر اور اشعار بھی نظم بند کئے ہوں کیونکہ واقعہِ حدیبیہ جنگ موتہ سے قبل کا ہے اس قسم کا احتمال اوائل غزوہِ خیبر میں عامر بن اکوع کے ان اشعار کی بابت بھی ذکر ہوا تھا: (اللھم لولا أنت ما اھتدینا) کیونکہ ایک روایت میں یہ ابن رواحہ کی طرف منسوب مذکور ہیں

آنجناب کے کسی کے اشعار بطورِ تمثّل و استشہاد پڑھنے کی بابت اختلافِ آراء ہے تو صحیح اس کا جوازِ (وقوع) ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے مقدام بن شریح عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا نبی اکرم بطورِ مثال اشعار پڑھ لیتے تھے؟ کہنے لگیں ہاں ابن رواحہ کے اس شعر کے ساتھ تمثّل فرمایا کرتے تھے: (وَ یَأْتِیكَ بالأخبار مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ) (تاریخِ ادب میں ہے کہ یہ مشہور جاہلی شاعر طرفہ بن عبد کا شعر ہے) ابن ابی شیبہ نے اس کا نحو ابن عباس سے نقل کیا اسی طرح مرسلِ ابو جعفر خطمی سے بھی جو کہتے ہیں نبی اکرم مسجد کی تعمیر میں مشغول تھے اور ابن رواحہ کہتے: (أفلحَ مَنْ یُعالِجُ المساجدا) (یعنی کامیاب ہیں وہ جو مساجد کی تعمیر کرتے ہے) نبی کریم بھی یہ کہتے پھر ابن رواحہ کہتے: (یتلو القرآن قائما و قاعدا) (یعنی کھڑے اور بیٹھے قرآن کی تلاوت کرتے ہیں) تو نبی اکرم بھی یہ پڑھتے! خطیب نے التاریخ میں جو حضرت عائشہ سے نقل کیا: (تفاءَ لْ بِما تَھْویٰ تکُنْ فَلَقَلَّمَا یُقالُ لِشيءٍ کانَ إلا تَحَقَّقَا) کہتے ہیں: (و إنما لم یعربه لئلا یکون

شعرا)(یعنی جان بوجھ کر[یعنی تا کہ وزن ٹوٹ جائے] اس اعراب سے نہ پڑھنا جس پہ شاعر نے نظم کیا) تو یہ غیر صحیح شئ ہے، تعلیلِ مذکور اس کے ضعف پر دال ہے اور حدیثِ ثالث اسکی مؤید ہے اور یہ کہ آپ کیلئے جائز تھا کہ کسی شاعر کا کلام پڑھیں، غزوہ حنین میں آپکا یہ قول گزرا: (أنا النبی لا کذب أنا ابن عبد المطلب) وہاں ذکر ہوا تھا کہ جائز ہے کہ آپ سے بلا قصد موزوں و منظوم کلام کا صدور ہوگیا ہو، تو یہ شعر نہ کہلائے گا (کیونکہ اس میں قصد شامل نہیں بلکہ اتفاقاً موزوں جملہ سرزد ہوگیا جو کبھی غیر شعراء سے بھی اتفاقاً ہوجاتا ہے) قرآن پاک میں اس کی کثیر امثلہ ہیں لیکن اکثر یہ اشطارِ ابیات (یعنی مصرعے) ہیں، ان میں تام بیت کے وزن پر کم ہیں جو واقع ہوئیں تو تام سے مثلاً یہ آیت:(اَلْحَامِدُوْنَ السَّائِحُوْنَ الرَّاكِعُوْنَ السَّاجِدُوْنَ)[التوبة: ۱۱۲] اور : (أُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ)[النمل: ۲۳] اور : (مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ)[التحريم: ۵] اور: (فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ)[الذاريات: ۲۷] اور: (نَبِّئْ عِبَادِيْ أَنِّيْ أَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ)[الحجر: ۴۹) اور : (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ)[آل عمران: ۹۲) اور : (قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)[التوبة: ۳۸](نواب صدیق حسن رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے، نے اس آیت کو اپنے ایک شعر کا دوسرا مصرعہ بنایا، پہلا مصرعہ بزبانِ فارسی یہ ہے: عمرے یاران زماں شد درپے آزار تلف قُلْ لهم إن الخ) ابن حجر نے اس ضمن میں درج ذیل آیات بھی ذکر کیں: (وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُوْرٍ رَّاسِيَاتٍ)[سبأ: ۱۳]، (وَ اتَّقُوْنِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)[البقرة: ۱۹۷] ، (إِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَالَهٗ مِنْ نَفَاد)[ص : ۵۴] ، (تَظَاهَرُوْنَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ)[البقرة: ۸۴] ،(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللّٰهِ)[الروم: ۳۰] ، (وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ إِدْبَارَ النُّجُوْمِ) [الطور: ۴۹] ، اسی طرح دوسری آیت جس میں : (أَدْبَارَ السُّجُوْد) [ق : ۴۰] ہے، (وَ اللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْم) [يونس: ۲۵] ، (إِنِّيْ وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا)[النمل : ۲۳] ، (يَأْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِنْ رَّبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ)[البقرة : ۲۴۸]، (وَ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللّٰهِ)[آل عمران: ۱۲] ،(وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُؤْمِنِيْنَ)[التوبه : ۱۴] ، (وَ لَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِيْنَ)[الصافات: ۷۱]،(وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلا)[الدهر: ۱۴]، (وَ يَأْكُلُوْنَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمّاً وَ يُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً)[الفجر: ۱۹۔ ۲۰]، ان آخری دونوں آیتوں میں اگرچہ واو وزن سے زائد ہے مگر نظم میں یہ جائز ہے اسے خرم کہتے ہیں

جہاں تک اشطار(یعنی ایک مصرعہ کے ہم وزن) ہیں تو یہ بہت کثیر ہیں مثلاً: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)، (لِيَقْضِيَ اللّٰهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُوْلا)، (فَأَصْبَحُوْا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ)، (فَذَالِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ) (غلام علی بلگرامی کے ایک عربی مدحیہ قصیدہ کا شعر ہے: أيا صواحبَ أكبادٍ مُقَطَّعَةٍ فذلكُنَّ الَّذِیْ لُمتننی فيه)، (أُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ، إِنَّهٗ كَانَ وَعْدُهٗ مَفْعُوْلا ، حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ، أَلَا بُعْداً لِعَادٍ قَوْمِ هُوْد ، وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ، وَ تَرَاهُمْ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا ، وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ الْقِتَالَ ، وَ اللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا ،

قُلْ هُوَ الرَّحْمٰنُ آمَنَّا بِهِ ، أَلَا إِلَى اللّٰهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ، نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ ، اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ ، إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسىٰ ، وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ ، ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ، وَ يَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْراً عَزِيزاً ، ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ ، زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ ، وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً) اور بے شمار آیات کے اجزاء، تام(یعنی مکمل شعر، ہر شعر دو مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے) کی ایک مثال یہ بھی: (وَ قُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلا)[الإسراء: ۱۰۶] یہ (الناس) تک بھی تام ہے اسی طرح یہ بھی: (لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلا) حدیث کی بابت یہ جواب دیا گیا ہے کہ کسی فصیح سے (اثنائے کلام) ایک شعر کا وقوع شعر نہیں کہلاتا، (قرآنی مذکورہ آیات یا ان کے اجزاء کی بابت بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ شعری اوزان کے لحاظ سے موزوں تب قرار دی جا سکتی تھیں اگر ان کا سیاق وسباق نہ ہوتا مثلا قوله تعالى: و نقذف بالحق على الباطل کی واو ہٹا کر یہ شعری وزن پر پورا اترا وگرنہ نہ تھا، اسی طرح دیگر آیات واجزاء بھی لہذا انہیں اشعار یا مصرعے کہنا درست نہیں، ایسا تو عموما ہوتا ہے کہ کسی عام آدمی کی کلام یا اس کا کوئی جز و سیاق وسباق سے کاٹ کر کسی نہ کسی شعری بحر و وزن پر پورا اتر سکتا ہے)۔

علامہ انور(و هل أنت إلا إصبع دميت) کی بابت کہتے ہیں یہ رجز ہے پھر چونکہ بغیر (شعر کہنے کے) قصد کے اس کا آپ سے صدور ہوا لہذا شعر نہ کہلائے گا۔

- 6147حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللّٰهَ بَاطِلُ وَكَادَ أُمَيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسْلِمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۵۵۰) .طرفاه 3841، - 6489

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (أيام الجاهلية) میں اس کی شرح گزری ہے۔(عن أبي سلمة عن أبي هريرة) زائدہ بن قدامہ کی عبدالملک بن عمیر عن موسی بن طلحہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں :(ثم تمثل أوله و ترك آخره) (كلمة لبيد) کے بعد ہے، مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ زائدہ سے سفیان اور ان کے متابعین کی مثل ہی نقل کیا اور یہی محفوظ ہے۔

- 6148حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ فَسِرْنَا لَيْلاً فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ لِعَامِرِ بْنِ الْأَكْوَعِ أَلَا تُسْمِعُنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ قَالَ وَكَانَ عَامِرٌ رَجُلاً شَاعِرًا فَنَزَلَ يَحْدُو بِالْقَوْمِ يَقُولُ: اللّٰهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا فَاغْفِرْ فِدَاءٌ لَكَ مَا اقْتَفَيْنَا وَثَبِّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا وَأَلْقِيَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّا إِذَا صِيحَ بِنَا أَتَيْنَا وَبِالصِّيَاحِ عَوَّلُوا عَلَيْنَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ هَذَا السَّائِقُ

قَالُوا عَامِرُ بْنُ الأَكْوَعِ فَقَالَ يَرْحَمُهُ اللَّهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجَبَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ لَوْ أَمْتَعْتَنَا بِهِ قَالَ فَأَتَيْنَا خَيْبَرَ فَحَاصَرْنَاهُمْ حَتَّى أَصَابَتْنَا مَخْمَصَةٌ شَدِيدَةٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ فَتَحَهَا عَلَيْهِمْ فَلَمَّا أَمْسَى النَّاسُ الْيَوْمَ الَّذِى فُتِحَتْ عَلَيْهِمْ أَوْقَدُوا نِيرَانًا كَثِيرَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا هَذِهِ النِّيرَانُ عَلَى أَىِّ شَىْءٍ تُوقِدُونَ قَالُوا عَلَى لَحْمٍ قَالَ عَلَى أَىِّ لَحْمٍ قَالُوا عَلَى لَحْمِ حُمُرٍ إِنْسِيَّةٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْرِقُوهَا وَاكْسِرُوهَا فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ نُهَرِيقُهَا وَنَغْسِلُهَا قَالَ أَوْ ذَاكَ فَلَمَّا تَصَافَّ الْقَوْمُ كَانَ سَيْفُ عَامِرٍ فِيهِ قِصَرٌ فَتَنَاوَلَ بِهِ يَهُودِيًّا لِيَضْرِبَهُ وَيَرْجِعُ ذُبَابُ سَيْفِهِ فَأَصَابَ رُكْبَةَ عَامِرٍ فَمَاتَ مِنْهُ فَلَمَّا قَفَلُوا قَالَ سَلَمَةُ رَآنِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَاحِبًا فَقَالَ لِى مَا لَكَ فَقُلْتُ فِدًى لَكَ أَبِى وَأُمِّى زَعَمُوا أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ قَالَ مَنْ قَالَهُ قُلْتُ قَالَهُ فُلاَنٌ وَفُلاَنٌ وَفُلاَنٌ وَأُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ الأَنْصَارِىُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبَ مَنْ قَالَهُ إِنَّ لَهُ لأَجْرَيْنِ وَجَمَعَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ قَلَّ عَرَبِىٌّ نَشَأَ بِهَا مِثْلَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۶۹اور جلد۶ص:۲۳۲) .أطرافه 2477، 4196، 5497، 6331، - 6891

کتاب المغازی کے باب (غزوۃ خیبر) میں اس کی شرح گزری۔ (فنزل یجدو الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے کیونکہ یہ لفظ شعر، رجز اور حداء پر مشتمل ہے اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ رجز شعر کی ہی ایک قسم ہے (بعض ناقدینِ فن اسے غیرِ شعر قرار دیتے تھے) (اللھم لولا أنت ما اھتدینا) کی بابت ابن تین کہتے ہیں یہ نہ شعر ہے اور نہ رجز کیونکہ وزن پر پورا نہیں اترتا، مگران کی بات درست نہیں بلکہ یہ رجز موزوں ہے البتہ شروع میں سببِ خفیف کا اضافہ کر دیا (فن شعر کی اصطلاح میں) اسے خرم کہتے ہیں۔ (فاغفر فداء لك الخ) فداء کسرِ فاء کے ساتھ ہے اور مدمنون ہے بعض نے قصر کے ساتھ کہا، حرفِ جر کے ساتھ اس کا اتصال مشروط ہے جیسا کہ یہاں ہے، یہ بات ابن تین نے لکھی مازری کہتے ہیں یہ نہیں کہا جاتا :(لله فداء لك) کیونکہ یہ ایسا جملہ ہے جو کسی کو کوئی ناگوار صورتحال پیش آنے کی توقع کے وقت کہا جاتا ہے تو کوئی اور شخص پسند کرتا ہے کہ اس کی بجائے وہ اس کا شکار ہو جائے، گویا اپنے آپکو اس پر فدا ہونے کیلئے پیش کرتا ہے (جیسے جب نبی اکرم خیبر سے واپسی پر سواری سے گر پڑے تھے تو حضرت ابوطلحہ نے کہا تھا: جعلنی اللہ فداء ك) تو یہ یا تو رضا سے مجاز ہے گویا کہتا ہے میری جان تمہاری رضا کیلئے مبذول (یعنی وقف) رہے، یہ جملہ سامع کلام کیلئے خطاباً واقع ہے، غزوہ خیبر کے باب میں اس کی ایک اور توجیہ بھی گزری ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس کا معنی ہے ہمارے گناہوں کی مغفرت فرما اور (فداء لك) دعا ہے ای (افدنا من عذابك علی ما اقترفنا من ذنوبنا) ہے گویا کہا ہماری مغفرت فرما اور: (و افدِنا منك فداءً لك أی مِن عند ك فلا تُعاقِبنا به) (یعنی اپنی طرف سے ہی ہمارے ارتکاب کردہ گناہوں کا فدیہ دے دے اور ہماری ان کے سبب پکڑ نہ فرما) اس کا حاصل یہ ہے کہ لام کو برائے تبیین بنایا ہے جیسے (ھَیتَ لَكَ) میں، حدی خوانی کے جواز سے (غناء الرکبان) (یعنی سواروں کے نغمے) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے جسے نصب کہتے ہیں یہ نشید (

یعنی ترانہ) کی ایک قسم ہے ایسی آواز کے ساتھ جس میں تمطیط ہو (یعنی کھینچ کے اور لمبا کر کے پڑھنا) بعض لوگوں نے افراط سے کام لیا اور مطلق غناء کے جواز پر اس کے ساتھ استدلال کیا ایسے الحان کے ساتھ جن پر موسیقی مشتمل ہوتی ہے، یہ محلِ نظر ہے، ماوردی کے بقول اس ضمن میں اختلاف ہے ایک قوم نے مطلقا اباحت قرار دی کچھ دیگر نے مطلقا منع قرار دیا مالک اور شافعی سے اصح القولین کراہت کا ہے ابوحنیفہ سے منع منقول ہے اسی طرح اکثر حنابلہ سے بھی، ابن طاہر نے کتاب السماع میں کثیر صحابہ سے جواز نقل کیا لیکن اس بارہ میں ماسوائے مشار الیہ نصب کے کوئی چیز ثابت نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں غنائے ممنوع جس میں تمطیط اور طرب کے طلب میں وزنِ شعری کا اِفساد اور مذاہبِ عرب (یعنی اسالیبِ عرب) سے خروج ہو، رخصت صرف نوعِ اول میں وارد ہے نہ کہ الحانِ عجم میں، ماوردی کہتے ہیں اہلِ حجاز ہمیشہ سے بغیر کسی نکیر کے اس بابت رخصت دیتے ہیں مگر دو حالتوں میں : ایک یہ کہ اس کا اِکثار ہو اور یہ کہ ساتھ میں (ما یمنعه منه) ہو، اباحت کے قائلین نے اس باعث رخصت قرار دی کہ اس میں ترویحِ نفس ہے اگر اس غرض سے یہ کیا کہ طاعت پر قوی ہو تب تو وہ مطیع ہے اگر معصیت پر قوی ہونے کی غرض سے کیا تب وہ عاصی ہے بصورت دیگر یہ باغات میں بقصدِ سیر جانے یا تفرُّج علي مارة (یعنی آس پاس کی رونق دیکھ دیکھ دل بہلانا) کی مانند ہی ہے غزالی نے استدلال میں اطناب سے کام لیا، ان کی کلام کا ماحصل یہ ہے کہ رجز وشعر کے ساتھ حدی خوانی نبی اکرم کی موجودی میں کی جاتی رہی بسا اوقات آپ خود اس کی طلب کرتے تھے، یہ صرف اشعار ہیں (اور وہ بھی پاکیزہ معانی و موضوعات پر مشتمل، یاد رہے کہ مذکورہ ساری بحث بغیر آلاتِ موسیقی کے اشعار پڑھنے، گنگنانے، طرز سے پڑھنے اور سننے کے بارہ میں ہے آلاتِ موسیقی کے ساتھ سننے اور سنانے کے منع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں) جو اصواتِ طیبہ اور الحانِ موزونہ کے ساتھ موزوں کئے گئے ہیں اسی طرح غناء کا معاملہ ہے، وہ بھی موزون اشعار ہیں جو مستلذ اصوات اور موزون الحان کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، حلیمی نے اس صورت میں جواز قرار دیا کہ کسی ماہر اور طبیبِ عدل نے کسی کی بیماری کا یہی علاج بتلایا ہو۔

- 6149 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ عَلَى بَعْضِ نِسَائِهِ وَمَعَهُنَّ أُمُّ سُلَيْمٍ فَقَالَ وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ فَتَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَلِمَةٍ لَوْ تَكَلَّمَ بَعْضُكُمْ لَعِبْتُمُوهَا عَلَيْهِ قَوْلُهُ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ .

أطرافه 6161، 6202، 6209، 6210، - 6211

ترجمہ: حضرت انسؓ کا بیان ہے کہ نبی پاک اپنی بعض ازواج کے پاس آئے ام سلیم (حضرت انس کی والدہ) بھی وہاں موجود تھیں تو کہا اے انجشہ ان کانچ کی بنی عورتوں کی سواریاں آہستہ روی سے چلاؤ۔

اسماعیل سے ابن علیہ اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (علی بعض نساء د) باب (المعاریض) میں حماد بن زید عن ایوب کی روایت میں آئے گا کہ نبی اکرم ایک سفر میں تھے، شعبہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ اپنی منزل میں تھے کہ کسی نے حدی خوانی شروع کی، یہ باب المعاریض میں آئے گی اسے نسائی اور اسماعیلی نے شعبہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (

و كان معهم سائقٌ و حادٍ) طیالسی کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت میں ہے کہ انجشہ عورتوں اور براء بن مالک مردوں کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتے تھے، اسے ابوعوانہ نے عفان عن حماد کے طریق سے تخریج کیا، قتادہ عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا انجشہ نامی ایک حدی خواں تھا جو حسنِ صوت سے متصف تھا آگے باب المعاریض میں ذکر ہوگا اسی طرح روایتِ وہب میں کہ نبی اکرم کا غلام انجشہ خواتین کے اونٹ ہانکا کرتا تھا حمید عن انس کی روایت میں ہے (ایک دفعہ) تیز رفتاری سے اونٹوں کو چلایا، اسے احمد نے ابن عدی عنہ سے نقل کیا، حماد بن سلمہ عن انس کی روایت میں ہے:(فإذا أعنقت الإبل) ای أسرعت، عنق کی تفسیر کتاب الحج میں گزری ہے۔

(و معهن أم سليم) حارث کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں ہے:(و كان يحدو بأمهات المؤمنين و نسائهم) بیس ابواب کے بعد وہب عن ایوب کی روایت میں آئے گا:(كانت أم سليم في الثقل) (یعنی ام سلیم سامان کے ساتھ تھیں) مسلم کے ہاں سلیمان تیمی عن انس کی روایت میں ہے کہ ام سلیم ازواج مطہرات کے ہمراہ تھیں، اسے یزید بن زریع عنہ سے تخریج کیا نسائی نے اسے زہیر اور رامہرمزی نے الامثال میں حماد بن سلمہ کلاہما عن سلیمان سے نقل کیا انہوں(عن أنس عن أم سليم) ذکر کیا تو اسے ام سلیم کی مسند سے کر دیا مگر اول ہی محفوظ ہے عیاض ناقل ہیں کہ مسلم کے نسخہِ سمرقندی میں بجائے (أم سليم) کے (أم سلمة) ہے، کہتے ہیں دوسری روایت کے مذکور الفاظ:(مع نساء النبي) سے مترشح ہے کہ وہ آپ کی ازواج میں سے نہ تھیں (یعنی ام سلمہ نہ تھیں) بقول ابن حجر روایات اس بارے متضافر ہیں کہ یہ ام سلیم تھیں لہذا اس مشار الیہ روایت میں(أم سلمه)تصحیف ہے۔

(ويحك يا أنجشة) مسلم کی حماد سے روایت میں ہے کہ وہ غلامِ اسود تھا، وہب کی روایت میں(يا أنجش) ہے ترخیم پر، بلاذری لکھتے ہیں یہ حبشی غلام تھا ابو ماریہ کنیت تھی طبرانی نے حدیثِ واثلہ سے نقل کیا کہ یہ بھی ان مخنثین میں شامل تھا جنہیں (بعد ازاں) نبی اکرم نے مدینہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ (رويدك) اکثر نے یہی نقل کیا، تیمی نے (رويداً) ذکر کیا، شعبہ کی روایت میں ہے:(ارفق) حمید کی روایت میں ہے:(رويدك ارفق) یہ جزء الانصاری میں حمید سے مروی ہے اسے حارث نے عبداللہ بن بکر عن حمید سے:(كذلك سوقك) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ بمعنی (كفاك) ہے عیاض کہتے ہیں (رويداً) اس طور سے منصوب ہے کہ یہ محذوف کی صفت ہے جس پہ یہ لفظ دال ہے ای(سُقْ سَوْقا رويداً) أو (أُحْدُ حَدْوا رويداً) (یعنی نرمی اور آہستگی سے ہانکو) یا علی المصدر منصوب ہے ای(أَرْوِدْ رويداً) مثل (ارفق رِفْقا) یا علی الحال ای (سِرْ رويداً) یا(رويدك) منصوب علی الاغراء ہے یا یہ فعلِ مضمر کا مفعول ہے ای(اِلْزَمْ رِفْقَك) راغب لکھتے ہیں رويدا أَرْوَدَ يُرْوِدُ سے ہے (أمهل يمهل) کے ہم وزن وہم معنی، یہ رَوْد سے ہے جو(التردُّد في طلب الشيء برفق) ہے (یعنی نرم روی سے کسی چیز کی طلب میں تردد کرنا)، (رادَ) اور (اِرتَاد) ، رائد طالب الکلأ کو کہتے ہیں (یعنی گھاس کی تلاش میں جو بھیجا جاتا تھا) کہا جاتا ہے:(رادتِ المرأةُ إذا مَشَتْ علىٰ هِينتها)(یعنی جب نرم روی سے چلے) رامہرمزی لکھتے ہیں روید رود کی تصغیر ہے جو فعل الرائد کا مصدر ہے جو کسی چیز کی طلب وتلاش میں بھیجا جائے، مہملہ کے معنی میں مصغرا ہی استعمال کیا جاتا ہے، کہتے ہیں صاحب العین (یعنی خلیل) نے ذکر کیا ہے کہ

جب اس کے ساتھ ترويد في الوعيد (یعنی دھمکی آمیز لہجہ میں) کا معنی مراد ہو تو منون نہیں پڑھا جاتا سہیلی کہتے ہیں رویدا بمعنی (ارفق) ہے، تصغیر کی شکل میں اس لئے استعمال کیا کہ تقلیل مراد تھی ای: (ارفق قليلا) (تھوڑی نرمی برتو) کبھی یہ تصغیر الرخم سے ہوتا ہے وہ یہ کہ حروف زوائد کے بعد اسم مصغر کیا جائے جیسے اسود میں سوید کہتے ہیں اسی طرح أرُوِدْ میں روید کہا۔

(سوقك) اکثر کے ہاں یہی ہے حمید کی روایت میں (سيرك) ہے یہ علی نزع الخافض منصوب ہے ای (ارفق في سوقك) یا (سُقْهُنَّ كسوقك) قرطبی المفہم میں کہتے ہیں: (رويداً أي ارفق) اور (سوقك) اس کا مفعول بہ ہے، مسلم کی روایت میں (سوقا) ہے اسی طرح اسماعیلی کی شعبہ سے روایت میں بھی، یہ منصوب علی الاغراء یا علی المصدر ہے، ابن الصائغ المتاخر کی تحریر میں پڑھا کہ رویدک یا مصدر ہے اور کاف محلِ جر میں یا اسم فعل ہے اور کاف حرفِ خطاب! اور (سوقك) دونوں وجہ پر منصوب ہے، اس سے مراد (حدوك) ہے سبب پر مسبب کے اسم کا اطلاق کیا، ابن مالک کہتے ہیں رویدک اسم فعل ہے بمعنی (أرْوِدْ أي أمْهِلْ) کاف حرفِ خطاب ہے اور اسکے دال کی فتحہ بنائیہ ہے (یعنی یہ مبنی علی الفتح ہے) تم رویدک کو کاف کی طرف مصدرِ مضاف بھی کر سکتے ہو اس کا ناصب (سوقك) ہوگا تب اس کے دال کی فتحہ اعرابی ہوگی، ابو البقاء کہتے ہیں وجہِ اعرابی یہ ہے کہ رویداً کے ساتھ یہ منصوب ہے تقدیرِ کلام ہے (أمهل سوقك) کاف حرفِ خطاب ہے اسم نہیں، رویداً ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔

(بالقوارير) ہشام عن قتادہ کی روایت میں ہے: (رويدك سوقك ولا تَكْسِر القوارير) حماد نے ایوب سے اپنی روایت میں ابو قلابہ کا یہ قول بھی مزاد کیا: (يعني النساء) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے: (ولا تكسر القوارير قال قتادة يعني ضعفة النساء) قوارير قارورة کی جمع ہے یہ زجاجہ (یعنی جام جو شیشہ سے بنا ہوتا تھا) ہے وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ مشروب کا اس میں استقرار ہے، رامہرمزی کہتے ہیں اس کے ساتھ خواتین سے کنایہ کیا ان کی رقت اور نقل وحرکت میں ان کے ضعف کی وجہ سے، عورتوں کو قواریر کے ساتھ رقت، لطافت اور ضعفِ بنیت میں تشبیہ دی، بعض نے یہ معنی کیا کہ اونٹوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر رکھے ہوتے، دیگر نے کہا رضا سے ان کے سرعتِ انقلاب اور ان کی قلتِ وفاء کے سبب انہیں قواریر سے تشبیہ دی چونکہ شیشے کے بنے جام وغیرہ بھی بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں اور دباؤ برداشت نہیں کر سکتے، شعراء کے ہاں بھی اس کا استعمال ہے مثلا بشار (دورِ عباسی کا مشہور نابینا شاعر) کہتا ہے: (ارفق بعمرو إذا حركت نسبته فإنه عربيٌّ مِن قوارير)، ابو قلابہ کہتے ہیں تو نبی اکرم نے ایسا جملہ بولا اگر تمہارا بعض بولے تو تم معیب قرار دو، داؤدی کہتے ہیں یہ بات انہوں نے اہلِ عراق سے مخاطب ہو کر کہی تھی کہ ان کی عادت تھی کہ تکلف سے کام لیتے اور باطل کے ساتھ حق کا معارضہ کرتے تھے، کرمانی لکھتے ہیں شائد ان کی نظر اس طرف گئی کہ استعارہ میں شرط ہے کہ وجہِ شبہ جلی ہو جبکہ قارورہ اور عورت کے مابین وجہِ تشبیہ دونوں کی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ کلام غایتِ حسن میں اور عیب سے سالم ہے، استعارہ میں لازم نہیں کہ وجہِ شبہ کا جلاء ان کی ذات کی جہت سے ہو بلکہ اس جلاء کا قرائنِ حاصلہ سے ہونا بھی کافی ہے اور یہاں ایسا ہی ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابو قلابہ کی بات کا مطلب یہ ہو کہ یہ استعارہ آنجناب جیسے بلیغ انسان ہی سے ممکن الصدور تھا اگر کسی اور سے جس کیلئے کوئی بلاغت نہیں اس کا صدور ہوا ہوتا تو تم اسے معیب کہتے، کہتے ہیں یہی مفہوم ابو قلابہ کی شخصیت کے شایانِ شان ہے بقول ابن حجر داؤدی نے جو بات کہی وہ بعید نہیں لیکن مراد ایسا شخص جو تنطع فی العبارت کرتا

ہے اوران الفاظ سے اجتناب کرتا ہے جو ہزل کی کسی شئ پر مشتمل ہوتے ہیں، اس کی نظیر شداد بن اوس صحابی کا اپنے غلام سے یہ کہنا ہے: (ائتنا بسفرۃ نَعُبَثُ بها) (یعنی سفری تھیلا لاؤ کچھ موج میلہ کرلیں یعنی کھا پی لیں) تو اس جملہ کی بھی نکیر کی گئی، اسے احمد وطبرانی نے نقل کیا، خطابی کہتے ہیں انجشہ اسود تھا اسکے اونٹ ہانکنے میں عنف (یعنی سختی) تھا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ سواریوں کے ساتھ نرمی برتے (گویا قواریر سے اشارہ خواتین کی طرف نہیں بلکہ ان اونٹنیوں کی طرف تھا) کسی نے (اس انداز بیاں سے ظاہر ہوا کہ یہ معنی مستحسن واقرب نہیں) یہ معنی بھی بیان کیا کہ وہ اچھی آواز والا تھا تو آپ نے مکروہ سمجھا کہ عورتیں اس کی حدی خوانی سنیں کیونکہ اچھی آواز دلوں میں تحریک پیدا کرتی ہے تو عورتوں کے ضعفِ عزائم اور ان میں آواز کی سرعتِ تاثیر کو قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی جو سرعت سے ٹوٹ جاتے ہیں، ابن بطال نے اول معنی پر جزم کیا اور لکھا قواریر ان خواتین سے کنایہ ہے جو ان اونٹوں پر سوار تھیں تو حدی خواں کو حکم دیا کہ وہ رفق فی الحداء سے کام لے کیونکہ وہ سواریوں کو تیز رفتاری سے چلانے کے لئے زور وشور سے حدی خوانی کر رہا تھا تو اس سرعت کے سبب خطرہ تھا کہ عورتیں کہیں گر نہ پڑیں جبکہ آہستگی اور نرمی کے ساتھ چلنے کی صورت میں ایسا کوئی خطرہ نہ تھا، کہتے یہ بدیع استعارہ ہے کیونکہ قواریر ٹوٹنے میں اسرع شئ ہیں تو اس کنایہ کی رفق بالنساء پر تحریض میں وہ تاثیر ہے جو حقیقت کا اسلوب استعمال کرنے کی نہ ہوتی مثلا اگر کہا جاتا: (ارفق بالنساء) طیبی کہتے ہیں یہ استعارہ ہے کیونکہ مشبہ بہ غیر مذکور ہے اور قرینہ حالیہ ہے نہ کہ مقالیہ اور لفظِ کسر اس کے لئے ترشیح ہے، ابوعبید ہروی نے ثانی پر جزم کیا، کہتے ہیں عورتوں کو ان کے ضعفِ عزائم کے باعث قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی اور قواریر بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں تو ان کے ان اشعار کے سماع سے آنجناب کو ڈر ہوا کہ ان کے قلوب میں کوئی تحریک پیدا ہو جائے تو اسے حدی خوانی سے روک دیا، عیاض نے بھی ثانی کو ترجیح دی اور کہا یہی اشبہ بالمساق ہے اسی پر ابوقلابہ کی کلام دال ہے وگرنہ اگر سقوط کو کسر کے ساتھ تعبیر کرتے تو کسی کو اعتراض نہ ہوتا قرطبی نے المفہم میں دونوں معانی مجوز کئے، لکھتے ہیں ان کی سرعتِ تاثر اور عدم تجلُّد کے باعث انہیں قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی تو تیز رفتاری سے اونٹوں کے چلنے میں ان کے سرعتِ سقوط کا خطرہ محسوس فرمایا یا اس وجہ سے انہیں پہنچنے والی تکلیف واضطراب سے یا ان پر ان اشعار کے سماع سے فتنہ کا اندیشہ ہوا، بقول ابن حجر بخاری کے ہاں بھی راجح یہی ثانی ہے تبھی اس حدیث کو باب المعاریض میں بھی نقل کیا ہے، اگر معنائے اول مراد ہوتا تو قواریر کے لفظ میں کوئی تعریض نہ ہوتی۔

علامہ انور (رویدك سوقك بالقواریر) کے بارہ میں کہتے ہیں یعنی (أمْهِلْ) اور سواریوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر لدے ہوتے، اس کی مراد میں یہ بھی کہا گیا کہ قواریر سے مراد خواتین ہیں تو جیسے شیشے کے برتن معمولی سی ٹھوکر سے ٹوٹ جاتے ہیں اسی طرح خواتین کے دل بھی ادنی شئ سے متاثر ہو جاتے ہیں تو تم اگر اچھی آواز والے ہو تو انہیں اپنی آواز نہ سناؤ تا کہ ان کے قلوب مفتتن نہ ہوں، کہتے ہیں ان تشبیہات میں کوئی حرج نہیں اگر یہ کسی حقیقت سے کاشف ہیں، اس کا مثل تفتازانی کے لئے واقع ہوا جب اثنائے درس کوئی اعرابی غلطی کی جس پر لڑکے پڑھنے والے پر ہنسنے لگے تو وہ قاری متحیر ہوا اسے اپنے غلط پڑھنے کا احساس نہ ہوا تھا تو علامہ نے اپنی ایک آنکھ کا اغماض کر کے اشارہ دیا کہ: (أنِ اضمُم العین) (یعنی عین پر ضمہ پڑھو)، (قَلَّ عَرَبِیٌّ نَشَأَ بها) یعنی جزیرۃ العرب میں۔

- 91 باب هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ (مشرکین کی ہجو)

ہجاء اور ہجو ہم معنی ہیں کہا جاتا ہے:(ھجوته) ھجیته نہیں کہا جاتا ،اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ کچھ اشعار مستحب ہو سکتے ہیں احمد، ابو داؤد اور نسائی ۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا:(جاھدوا المشرکین بألسنتکم) مناقبِ قریش میں اس بارے حضرت کعب بن مالک وغیرہ کی روایات کی طرف اشارہ گزرا ،طبرانی کے ہاں حضرت عمار بن یاسر سے روایت میں ہے کہ جب مشرکین کے شعراء نے ہماری ہجو کہی تو نبی اکرم نے ہمیں فرمایا تم بھی وہی کچھ کہو جو وہ کہتے ہیں، کہتے ہیں ہم اپنے اشعار اہلِ مدینہ کی لونڈیوں کو سکھلا دیتے تھے،اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6150حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَكَيْفَ بِنَسَبِي فَقَالَ حَسَّانُ لَأَسُلَّنَّكَ مِنْهُمْ كَمَا تُسَلُّ الشَّعَرَةُ مِنَ الْعَجِينِ وَعَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ ذَهَبْتُ أَسُبُّ حَسَّانَ عِنْدَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ لاَ تَسُبُّهُ فَإِنَّهُ كَانَ يُنَافِحُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۶۲) طرفاه 3531، 4145

شیخِ بخاری ابن سلام ہیں ابوعلی بن سکن نے نسبت ذکر کی ہے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اس کی تصریح کی ، عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں، یہ مناقبِ قریش میں مشروحا گزری ہے۔(استأذن حسان) مرسل طریق میں اس کا بیان وسبب بھی مذکور ہے چنانچہ ابن وہب نے اپنی جامع میں اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن سیرین سے روایت کیا کہتے ہیں مشرکین کے ایک گروہ نے نبی اکرم اور صحابہ کرام کی ہجو کی مہاجرین نے عرض کی یارسول اللہ کیا آپ علی کو حکم نہ دیں گے کہ ان لوگوں کی (جوابی) ہجو کیں؟ فرمایا وہ قوم جنہوں نے اپنے ہاتھوں کے ساتھ نصرت کی ہے وہی زیادہ حق دار ہیں کہ اپنی زبانوں کے ساتھ بھی نصرت کریں اس پر انصار نے (ایک دوسرے سے) کہا واللہ آپ کا اشارہ ہماری طرف ہے،تو حضرت حسان کو پیغام بھیجا وہ آئے اور کہا یارسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے مجھے پسند نہیں کہ میری اس زبان کے عوض میرے لئے صنعاء و بصری کی درمیانی جگہ ہو، فرمایا تمہی اس کام کیلئے ہو، کہنے لگے قریش کے بارہ میں زیادہ نہیں جانتا ہوں تو آپ نے حضرت ابوبکر سے فرمایا حسان کو ان کی بابت بتلاؤ اور ان کے عیوب سے انہیں آگاہ کرو، اس کا کچھ حصہ موصولا حضرت عائشہ کے حوالے سے گزرا ہے مسلم نے بھی اسے نقل کیا۔

(لأسلنك) یعنی آپ کے نسب کو ان کے ہجوم(شائد یہ ہجو ہو، ہجوم بھی قابلِ توجیہہ ہے یعنی حملہ) سے ایسے نکالوں گا کہ آپ کے نسب سے کوئی شئ باقی نہ رہے گی جو ان کی ہجو کا نشانہ بن سکے جیسے بال جب گوندھے آٹے سے نکالا جائے تو اس پر کچھ بھی آٹا لگا ہوا نہیں ہوتا ، اس سے مشرکین کی ہجوگوئی کا جواب دینے کا جواز ملا ، یہ انہیں گالی دینے کی مطلق نہی کے معارض نہیں تا کہ وہ بھی مسلمانوں کو سب وشتم کا نشانہ نہ بنائیں کیونکہ وہ اس امر پر محمول ہے کہ پہل نہ کی جائے۔

- 6151حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ

أَنَّ الْهَيْثَمَ بْنَ أَبِي سِنَانٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ فِي قَصَصِهِ يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَخًا لَكُمْ لَا يَقُولُ الرَّفَثَ يَعْنِي بِذَاكَ ابْنَ رَوَاحَةَ قَالَ: فِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ إِذَا انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعُ يَبِيتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ إِذَا اسْتَثْقَلَتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ ، تَابَعَهُ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ وَالْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷) طرفه - 1155

یہ اواخر کتاب الصلاۃ کے باب (قیام اللیل) میں مشروحا گزری ہے وہیں عقیل کی روایتِ متابعت اور اس کے واصل کا ذکر ہوا تھا، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ شعر اگر اللہ کے اور اعمالِ صالحہ کے ذکر پر مشتمل ہو تو وہ حسن ہے یہ اس شعر کے زمرہ میں شامل نہیں جس کی مذمت وارد ہوئی ہے کرمانی کہتے ہیں پہلے شعر میں آپ کے علم، دوسرے میں آپ کے عمل اور تیسرے میں دوسروں کو آپ کے کامل بنانے کی طرف اشارہ ہے تو آپ کامل ومکمل ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سب کے ہاں تیسرے شعر میں (بالکافرین) ہے مگر نسخۂ کشمیہنی میں اس کی بجائے (بالمشرکین) ہے اسی طرح عیاض مدعی ہیں کہ ابو ذر کے نسخہ میں بجائے (استثقلت) کے (استقلت) ہے کہتے ہیں یہ روایت اور نظم ومعنی کے لحاظ سے فاسد ہے بقول ابن حجر ہمارے پاس موجود نسخۂ ابو ذر میں یہ لفظ باقیوں کی طرح ہی ہے بظاہر کسی نے اصلاح کر دی۔

6152 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَسَّانَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ يَسْتَشْهِدُ أَبَا هُرَيْرَةَ فَيَقُولُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَا حَسَّانُ أَجِبْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ نَعَمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۳۷) .طرفاه 453، - 3212

دوسرے طریق کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابو اویس ہیں ان کے بھائی ابوبکر تھے جن کا نام عبدالحمید تھا سلیمان، ابن بلال اور محمد بن ابو عتیق، سے مراد محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابوبکر صدیق ہیں ابو عتیق انکے دادا محمد کی کنیت تھی شعیب کی روایت علیحدہ سے بھی اوائل الصلاۃ کے باب (الشعر فی المسجد) میں گزری ہے وہاں (أنشدك الله سمعت) تھا باقی سیاق ایک جیسا ہے وہیں زہری پر اس حدیث میں موجود اختلاف اور تطبیق کا ذکر بھی ہوا تھا حضرت ابو ہریرہ کے جواب (نعم) سے یہ مستفاد ہوا کہ اس صیغہ کے ساتھ بھی تحملِ حدیث مشروع ہے مزی نے اطراف میں اس حدیث کو مسندِ حسان میں شمار کیا ہے مگر یہ مسندِ ابی ہریرہ ہونے میں صریح ہے بہرحال مسندِ حسان سے ہونا بھی محتمل ہے۔

6153 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِحَسَّانَ اهْجُهُمْ أَوْ قَالَ هَاجِهِمْ وَجِبْرِيلُ مَعَكَ
(سابقہ حوالہ) أطرافه 3213، 4123، 4124 - 4124.

(قال لحسان) اکثر اصحابِ شعبہ نے یہی روایت کیا انہوں نے اس میں: (عن البراء عن حسان) ذکر کیا گویا اسے مسندِ حسان سے کر دیا، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے بدء الخلق کے باب الملائکۃ میں اسے میں نے ترمذی کی طرف منسوب کر دیا تھا المغازی کے باب (غزوة بني قريظة) میں وہ وقت بھی مذکور ہوا تھا جب نبی اکرم نے یہ بات حضرت حسان سے کہی تھی۔

92 - باب مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَى الإِنْسَانِ الشِّعْرُ حَتَّى يَصُدَّهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ

(ہر وقت کی شعر گوئی مکروہ ہے جو ذکر وعلم اور قرآن سے روکے)

(حتي يصده عن ذكر الخ) بخاری اس پرمحمول کرنے میں ابو عبید کے متابع ہیں آگے اس کا ذکر ہوگا اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اگر ذم وہجو برائے امتلاء ہے جس میں کسی غیر کیلئے کچھ باقی نہیں رہتا، تو یہ اس امر پر دال ہوگا کہ اس کا ماسوا جو ہے وہ ذم کے دائرہ میں داخل نہیں۔

علامہ انور باب (ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر) کے تحت لکھتے ہیں مولانا کہتے ہیں شعر، شطرنج اور شکار کرنا اقبح اشیاء میں سے ہے کیونکہ انسان ان میں مشغول ہو کر اللہ کے ذکر اور نماز وغیرہ سے غافل ہو جاتا ہے نبی اکرم سے جب شعر کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا وہ ایسی کلام ہے جس کا حسن حسن ہے اور اس کا قبیح قبیح ہے اس لئے مصنف نے چاہا کہ اس بارے کچھ تفصیل ہو تو اشارہ دیا کہ اس ضمن میں مذموم امر یہ ہوگا کہ انسان پر یہ غالب آ جائے (ہر وقت شعر نظم کرنے میں غلطاں رہے) اور یہ اسے اللہ کی یاد (اور ادائے فرائض وغیرہ) سے روک دے، مصنف نے کتاب الادب میں تقسیم علی الحالات کے ضمن میں اکثار کیا ہے جو باقی ابواب میں نہیں کیا تو غیبت بارے باب قائم کیا پھر اس میں تفصیل لائے (کہ کون سی غیبت جائز اور کون سی ناجائز ہے) اس طرح چغلی کے ضمن میں بھی! اسے بھی حالات پر مقسم کیا بالجملہ اکثر ابواب میں متنبہ کیا کہ اس باب میں کوئی کلیہ نہیں، معاملہ حالات پر موزع ہے۔

6154 - حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رضى الله عنهما - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اگر تم میں سے کسی کا پیٹ پیپ سے بھر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ شعر وشاعری سے بھرا ہوا ہو۔

6155 - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا
(سابقہ ہے)

ابوذر کی کشمیہنی سے نقلِ بخاری میں (حتی یریه) کی زیادت بھی ہے، یہ زیادت الادب المفرد میں بھی انہی شیخ سے جو یہاں مذکور ہیں، ثابت ہے اسی طرح نسفی کے نسخہ میں بھی، بعض نے اسے اصیلی کے نسخہ کی طرف منسوب کر دیا سب رواۃِ صحیح کے ہاں (قیحا یریه) ہے حتی کے اسقاط کے ساتھ اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابوعوانہ اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ اعمش سے نقل کیا اکثر کے ہاں (حتی یریه) ہے طبرانی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ سالم عن ابن عمر سے بھی (حتی یریه) ہے ابن جوزی کہتے ہیں مسلم کی حدیثِ سعد میں (حتی یریه) ہے اور بخاری کی حدیثِ ابو ہریرہ میں حتی کے اسقاط کے ساتھ ہے اس کے باوجود اسے جریاً علی المالوف (یعنی حسبِ مالوف) منصوب پڑھتے ہیں مگر یہ غلط ہے کیونکہ یہاں کوئی ناصِب نہیں، ابن خشاب نے اس طرف توجہ دلائی، بعض نے نصب کی یہ توجیہہ کی کہ یہ فعل سے بطور بدلِ فعل کے ہے اور (یمتلیٔ) کے اعراب کو (یریه) پر جاری کر دینے کے سبب، طحاوی اور طبرانی کی حضرت عوف بن مالک سے روایت میں ہے: (لأنْ یمتلیٔ جوف أحد کم مِنْ عانته إلی لهاته قیحاً یتخضض خیرٌ له مِنْ أن یمتلیٔ شعرا) اس کی سند حسن ہے مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے ہم ایک مرتبہ نبی اکرم کے ساتھ بالعرج جا رہے تھے کہ ایک شاعر سے سامنا ہو گیا جو اشعار پڑھ رہا تھا، فرمایا اس شیطان کو روکو: (لأن یمتلیٔ الخ) یریہ یاء کی زبر کے ساتھ ہے پھر راء پھر یاء، اصمعی کے بقول یہ وری بروزنِ رمیٰ سے ہے اس سے کہا جائے گا: (رجلٌ موری) بغیر ہمز کے، جو اپنا پیٹ چھپائے، اس شعر سے استشہاد کیا: (قالت له وریا إذا تَنَحْنَحَا) اس کے لئے بددعا کرتے ہوئے یہ کہا، ابوعبید لکھتے ہیں وری یہ ہے کہ قیٔ اس کے پیٹ کو کھا جائے، ابن تین نے اس میں زبر نقل کی ہے بروزنِ (الفری) یہی فراء کا قول ہے ثعلب کہتے ہیں یہ سکون کے ساتھ ہے، مصدر ہے جبکہ زبر کے ساتھ اسم ہے بعض نے کہا (حتی یریه) کا معنی یہ ہے کہ (یصیب رِئته) (یعنی پھیپھڑے تک اس کا اثر پہنچا) تعاقب کیا گیا کہ رئۃ تو مہموز ہے اس سے اگر فعل بنائیں تو یہ ہوگا: (رَأَهٗ یَرْأَهٗ فهو مَرْئِی) اھ، اس کے اصل کے مہموز ہونے سے لازم نہیں کہ مسہلاً استعمال نہیں ہوتا اس سے قریب یہ ہے کہ اگر پھیپھڑے میں قیٔ بھر جائے تو جان کا ضیاع ہو جاتا ہے جہاں تک آپ کا یہ قول: (جوف أحد کم) تو ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس کے ظاہر سے محتمل ہے کہ سارا پیٹ مراد ہو اور جو کچھ اس میں ہے مثلاً دل وغیرہ، صرف دل مراد ہونا بھی محتمل ہے یہی اظہر ہے کیونکہ اطباء کا زعم ہے کہ اگر قیٔ دل تک پہنچ جائے خواہ معمولی مقدار میں تو ہلاکت یقینی ہے بخلاف پیٹ کے دیگر اعضاء کے مثلاً جگر اور پھیپھڑے، بقول ابن حجر اول احتمال کی تقویت عوف بن مالک کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (لَأنْ یمتلیٔ جوفُ أحد کم مِن عانته إلی لهاته) ثانی کے لئے اس کی مناسبت یہ ظاہر ہے کہ اس کا مقابل جو کہ شعر ہے اسکا محل دل ہے کیونکہ وہ (یعنی شعر گوئی) فکر کا نتیجہ ہوتی ہے، ابن ابی جمرہ نے شعر کے ساتھ امتلائے جوف کے ضمن میں اسکے ناظم اور شعر یاد کرنے کے رسیا کے درمیان عدم تفرقہ کا اشارہ کیا ہے یہی ظاہر ہے

(شعرا) بظاہر ہر شعر میں عام ہے مگر یہ ان اشعار کے ساتھ مخصوص ہے جو (مدحاً حقاً) نہیں جیسے اللہ اور اس کے رسول کی مدح اور جو ذکر وفکر، زہد اور سب مواعظ پر مشتمل ہوں وہ جن میں افراط اور غلو نہ ہو، اس کی تائید عمرو بن شرید عن ابیہ کی مسلم کے ہاں مشار الیہ روایت کرتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بعض نے ذکر کیا کہ آپ کے قول: (خیرٌ له مِن أن یمتلیٔ شعرا) سے مراد ایسے

اشعار جن کے ساتھ نبیِ اسلام کی ہجو کی گئی ہو ابوعبید کہتے ہیں اس حدیث کے بارہ میں میری رائے اس سے مختلف ہے کیونکہ آنجناب کی ہجو میں تو ایک مصراع بھی کفر ہے مگر یہاں امتلائے جوف مذکور ہے گویا جس نے قلیل مقدار میں اشعار کہے یا حفظ کیئے وہ اس کا مصداق نہ بنے گا میرے نزدیک توجیہہ یہ ہے کہ مراد انسان کا ہمہ وقت شعر گوئی یا اسے یاد کرنے میں مشغول رہنا جو اسے قرآن اور اللہ کے ذکر سے غافل کر دے اور یہی اس کا غالب معمول بن جائے لیکن جس کے غالب اوقات قرآن اور دین کے تعلیم وتعلم میں گزرتے ہوں وہ (اگر شعروں سے تھوڑا بہت شغف کر بھی لے تو) اس کا مصداق نہیں کہ اس کا پیٹ شعر کے ساتھ ممتلئ نہیں، ابن حجر کے بقول ابوعبید نے یہ مذکورہ تاویل مجالد عن شعبی سے مرسلا نقل کی ہے جنہوں نے اس حدیث کی تخریج کر کے آخر میں کہا: (يعني من الشعر الذي هُجِيَ به النبي ﷺ) ہمیں یہ حصہ دو دیگر طرق کے ساتھ موصولا بھی ملا ہے چنانچہ ابویعلی کے ہاں حضرت جابر کے حوالے سے اسی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (مِن أنْ يمتلئ شعرا هُجِيتُ به) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے اسے طحاوی اور ابن عدی نے ابن کلبی عن ابو صالح عن ابوہریرہ سے حدیثِ باب کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے یہ سن کر کہا وہ یاد نہ رکھ سکے آپ نے تو یہ فرمایا تھا: (مِنْ أنْ يمتلئ شعرا هُجِيتُ به) ، ابن کلبی واہی الحدیث (یعنی فنِ حدیث میں ضعیف) اور انکے شیخ ابوصالح وہ نہیں جنہیں سمان کہا جاتا ہے حضرت ابوہریرہ سے صحیح میں جن کی حدیث کی تخریج متفق علیہ ہے بلکہ یہ ایک اور ضعیف راوی ہیں ان کا لقب باذان تھا لہذا یہ زیادت ثابت نہیں، ابوعبید کی ذکر کردہ تاویل کی تائید بغوی کی معجم الصحابہ میں اسی طرح حسن بن سفیان کی اپنی مسند میں اور طبرانی کی اوسط میں مالک بن عمیر سلمی کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں کہ وہ فتح مکہ وغیرہ کے مواقع پر آنجناب کے ہمراہ تھے اور یہ شاعر تھے، عرض کی یا رسول اللہ مجھے شعر کی بابت شرعی حکم سے آگاہ کیجئے تو یہی حدیث ذکر کی اور مزید یہ بھی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے سر پر دستِ مبارک پھیرئے آپ نے ایسا کیا کہتے ہیں اس کے بعد کبھی شعر نہ کہا، حسن بن سفیان کی روایت میں ہے کہ سر پر ہاتھ مبارک پھیر کر جگر اور پیٹ پر بھی پھیرا، بغوی کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ فرمایا اگر کبھی (شعروں کی) آمد ہو تو اپنی بیوی کی بابت تغزّل کرو اور اپنی سواری کی مدح کرو، تو اگر مراد امتلاء من الشعر ہوتا تو اس کی بھی انہیں اجازت نہ دیتے بلکہ اس زیادت سے مباح شعر کی اجازت و رخصت ثابت ہو رہی ہے، سہیلی نے غزوہِ ودان میں جامع بن وہب کی روایت ذکر کی کہ حضرت عائشہ نے اس حدیث کی یہی تاویل کی تھی کہ اس سے مراد نبی کریم کی ہجو میں کہے گئے اشعار ہیں، انہوں نے عموم پر محمول کرنے والوں کا انکار کیا تھا سہیلی لکھتے ہیں اگر ہم یہ کہیں تو حدیث میں فقط یہی ایک بات محلِ نظر رہ جاتی ہے کہ امتلائے جوف کا ذکر کیوں کیا؟ تو گویا تھوڑے بہت اس ضمن کے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرنا اس نہی کے تحت نہ آئیں گے؟ اور نہ لغت میں جو بطورِ استشہاد ذکر ہوں پھر ابوعبید کا پیش کردہ اشکال ذکر کیا اور کہا حضرت عائشہ ان سے اعلم ہیں تو جو ایسے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرتا ہے وہ کافر نہ ہوگا (یعنی نقل کفر کفر نہ باشد، مگر اس کے باوجود اصحاب سیرت نے یہ احتیاط برتی کہ شعرائے مشرکین کا نبی اکرم کی ہجو میں کہا ایک شعر بھی نقل نہ کیا، البتہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا عمومی طور سے اہلِ اسلام کی ہجو میں کہے گئے کچھ اشعار ضرور ذکر کیئے) یہی جواب ابن اسحاق کی صنیع کا ہے جو انہوں نے اپنی کتابِ سیرت میں مسلمانوں کی ہجو میں کہے گئے کفار کے بعض اشعار ذکر کیئے

ابوعبید کی تاویل کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ صفت کا مفہوم ثابت باللغت ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ قلیل من الشعر

کثیر کی مانند نہیں تو ذم کو کثیر کے ساتھ خاص کیا جس پر امتلاء کی دلالت ہے نہ کہ قلیل پر، تو یہ ذم میں داخل نہیں، جس نے کہا ابوعبید کی یہ تاویل ان کے اجتہاد پرمبنی ہے تو یہ لغت کا نقل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں حدیثِ نبوی کی تفسیر اسی اساس پر کی ہے جو انہوں لسانِ عرب سے تلقف (یعنی اخذ) کیا ہے نہ کہ اپنی ذاتی رائے کے مطابق کہ حدیثِ نبوی کی تفسیر میں ان کی احتیاط پسندی معروف ہے، نووی لکھتے ہیں اس سے مطلقا شعر گوئی کی کراہت پر استدلال کیا گیا ہے اگرچہ قلیل اور فحش سے سالم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ابوسعید کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس شاعر کے لئے شیطان کا لفظ استعمال کیا، جواب دیا گیا کہ محتمل ہے وہ کافر ہو یا شعر گوئی اس پر غالب ہو یا جوشعر وہ اس وقت پڑھ رہا تھا وہ مذموم کے دائرہ میں ہوں، فی الجملہ یہ واقعہِ عین ہے جس میں کئی احتمالات ہیں تو اس میں کوئی عموم نہیں لہذا یہ حجت نہیں بن سکتا، ابن ابوجمرہ نے شعرِ مذموم کے ساتھ امتلائے جوف سے جو اسے دیگر واجبات ومستحبات سے غافل کردے امتلاء من السجع (یعنی کثرت سے ادیبانہ نثر نگاری کرنا) کو بھی ملحق کیا ہے اسی طرح ہر مذموم علم مثلا جادو، کو اور دیگر کئی علوم جو دل کی قساوت کا باعث بنتے، اسے اللہ تعالیٰ سے دور کرتے، اس کے اعتقاد میں شکوک وشبہات پیدا کرتے ہیں اور اسے تباغض وتنافس کی طرف لے جاتے ہیں

ابن حجر آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ذمِ شعر میں اس مبالغہ کی مناسبت یہ ہے کہ جنہیں آپ نے اس کلام کے ساتھ مخاطب کیا ان کا شعر وشاعری کے ساتھ نہایت زیادہ شغف اور اشتغال تھا تو یہ اسلوبِ زجر استعمال کیا تا کہ اسی رغبت سے وہ قرآن اور اللہ کے ذکر پر متوجہ ہوں تو جس نے اسی مامور بہ کا اخذ کیا تو اس کے لئے اس کے ماسوا کی تھوڑی بہت موجودگی ضارّ نہ تھی۔

اسے مسلم نے (الطب) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

93 - باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ تَرِبَتْ يَمِينُکَ وَعَقْرَى حَلْقَى

(بظاہر سخت الفاظ حسنِ نیت سے بولنا)

6156 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ أَفْلَحَ أَخَا أَبِى الْقُعَيْسِ اسْتَأْذَنَ عَلَىَّ بَعْدَ مَا نَزَلَ الْحِجَابُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لاَ آذَنُ لَهُ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّ أَخَا أَبِى الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِى وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِى امْرَأَةُ أَبِى الْقُعَيْسِ .فَدَخَلَ عَلَىَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِى وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِى امْرَأَتُهُ قَالَ ائْذَنِى لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ تَرِبَتْ يَمِينُكِ قَالَ عُرْوَةُ فَبِذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ حَرِّمُوا مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۷) .أطرافه 2644، 4796، 5103، 5111، - 5239

حضرت عائشہ کے رضاعی چچا کا قصہ، کتاب النکاح کے باب (الأکفاء فی الدین) میں اس کی شرح گزری ابن سکیت کہتے ہیں (تربت) کا اصل ہے: (افتقرت) لیکن یہ کلمہ بول کر اس کا دعائیہ معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی فعلِ مذکور پر ترغیب وتحریض

دلانے کی غرض سے ہوتا ہے گویا اگر اس نے نہ کیا تو برا کیا، نحاس کے بقول اس کا معنی ہے اگر تم نے نہ کیا تو تمہارے ہاتھوں میں بجز مٹی کے کچھ حاصل نہ ہوگا ابن کیسان کہتے ہیں یہ ایک مثل ہے جس کا جریان اس مدلول پر ہے کہ اگر تم سے فائت ہوا وہ جس کا میں نے حکم دیا تھا تو (گویا) تم اس کی طرف مفتقر رہو گے گویا کہا: (افتقرت إنْ فاتَكَ) تو اختصاراً یہ کہا، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی ہے تم علم سے مفتقر ہوئے، بعض نے کہا یہ ایسا کلمہ ہے جو مبالغہ کے وقت مدح میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی (جادو بیان) شاعر کی بابت کہیں: (قاتلَه اللهُ لقد أجادَ) (لفظی ترجمہ: اللہ اسے غارت کرے کیا عمدہ بیان کیا مگر ظاہری معنی مراد نہیں) کئی اور مفاہیم بھی بیان کئے گئے ہیں جو کتاب النکاح میں گزرے۔

- 6157حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَنْفِرَ فَرَأَى صَفِيَّةَ عَلَى بَابِ خِبَائِهَا كَئِيبَةً حَزِينَةً لِأَنَّهَا حَاضَتْ فَقَالَ عَقْرَى حَلْقَى لُغَةُ قُرَيْشٍ إِنَّكِ لَحَابِسَتُنَا ثُمَّ قَالَ أَكُنْتِ أَفَضْتِ يَوْمَ النَّحْرِ.يَعْنِي الطَّوَافَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَانْفِرِي إِذًا

.أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 5559، - 7229

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک نے جب حج سے واپسی کا ارادہ بنایا تو حضرت صفیہؓ کو اپنے خیمہ کے دروازے پہ اداس دیکھا کیونکہ انہیں ماہواری شروع ہوگئی تھی، فرمایا عقریٰ حلقیٰ ۔ یہ لغتِ قریش میں بطور محاورہ کہتے تھے۔تم تو ہمیں جانے سے روکوگی، پھر کہا کیا تم نے قربانی کے دن طوافِ افاضہ کرلیا تھا؟ انہوں نے کہا جی ہاں، فرمایا تب رخصت ہوسکتی ہو۔

کتاب الحج میں اس کی شرح وترجمہ گزرا، (عقری) اور (حلقی) کی بابت الامثال میں ابوعبید کہتے ہیں کہ یہ کلامِ عرب میں مد کے ساتھ مگر کلامِ محدثین میں قصر کے ساتھ ہے انہوں نے غریب الحدیث میں اسے قصر اور تنوین کے ساتھ ضبط کیا ہے، ابوعلی قالی کے بقول یہ مد وقصر دونوں کے ساتھ ہیں اور معنی ہے: (عقرها الله و حلقها) تربت کی مانند ان کا بھی ظاہری معنی مراد نہیں۔

- 94 باب مَا جَاءَ فِي زَعَمُوا (وہم وگمان پر مبنی باتیں کرنا)

گویا ابوقلابہ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے کہ ابومسعود سے کہا گیا کیا آپ نے نبی اکرم سے (زعموا) کی بابت کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے: (بئس مطية الرجل) (یعنی یہ آدمی کی بری سواری ہے) اسے احمد اور ابوداؤد نے ثقات رواۃ کے ساتھ نقل کیا البتہ اس میں انقطاع ہے گویا یہ حدیثِ ام ہانیؓ لاکر اس حدیث کی تضعیف کا اشارہ دے رہے ہیں کیونکہ اس میں ہے کہ انہوں نے حضرت علی کی بابت (زعم ابن أمي) کا لفظ استعمال کیا اور نبی اکرم نے انکار نہ فرمایا، اس کی اصل یہ ہے کہ ایسے امر کے بارہ میں یہ استعمال کیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے واقف نہ ہوا جا سکے بقول ابن بطال ابومسعود کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس

نے ایسی باتوں کو کثرت سے بیان کیا جن کی صحت محقق نہیں اس کے جھوٹی باتیں کرنے کا اندیشہ موجود رہے گا، دیگر کا کہنا ہے زعم بکثرت قول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، کتاب العلم میں گزری حدیثِ ضمام بن ثعلبہ میں مذکور ہوا تھا: (زعم رسولك) سیبویہ نے اپنی کتاب میں اپنی کثیر مختار اشیاء کی بابت خلیل کا حوالہ دیتے ہوئے: (زعم الخليل) کا جملہ استعمال کیا ہے۔

علامہ انور باب(ما جاء في زعموا) کی بابت کہتے ہیں اس میں ایک حدیث ہے:(بئس المطية زعموا) (کہ زعموا بری سواری ہے) انسان جب کوئی ایسی بات کرنا چاہتا ہے جس کے بارہ میں جانتا ہے کہ جھوٹ ہے تب بات کو اس لفظ سے شروع کرتا ہے اور مثلا کہتا ہے لوگوں کا زعم ہے گویا اپنے آپ پر اسے نہیں لیتا بلکہ (نا معلوم) لوگوں کی طرف اسے منسوب کر دیتا ہے اس کا اس سے مقصد صریح کذب وزور سے احتراز ہوتا ہے تو معنی یہ کہ یہ لفظ اشاعتِ زور کا آلہ ہے جیسے سواری قطعِ سفر کا آلہ ہے جب کوئی پیدل چلنا نہ چاہے تو اس طرح جھوٹی بات کہنے کے لئے اس کا سہارا لیتا ہے اپنے آپ پر ذمہ داری نہیں لیتا، مصنف نے اس سے نہی میں حدیث نقل نہیں کی بلکہ ام ہانی کی روایت لائے جس میں ہے کہ ام ہانی نے یہ لفظ استعمال کیا تو حاصل یہ ہوا کہ نہی اپنی جگہ میں اور اباحت اپنی جگہ میں ہے تو ان جیسے ابواب میں کوئی (ایک) کلیہ نہیں۔

- 6158حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَا مُرَّةَ مَوْلَى أُمِّ هَانِءٍ بِنْتِ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أُمَّ هَانِءٍ بِنْتَ أَبِي طَالِبٍ تَقُولُ ذَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ مَنْ هَذِهِ فَقُلْتُ أَنَا أُمُّ هَانِءٍ بِنْتُ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ مَرْحَبًا بِأُمِّ هَانِءٍ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهِ قَامَ فَصَلَّى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ مُلْتَحِفًا فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّي أَنَّهُ قَاتِلٌ رَجُلاً قَدْ أَجَرْتُهُ فُلاَنُ بْنُ هُبَيْرَةَ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِءٍ قَالَتْ أُمُّ هَانِءٍ وَذَاكَ ضُحًى .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۶۳) أطرافه 280، 357، - 3171

- 95 باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ وَيْلَكَ (ویلک کہنے کی حیثیت)

اس لفظ کی تشریح کتاب الحج میں بابِ ہذا کی پہلی حدیث کی اثنائے شرح گزری ہے، کہا گیا ہے کہ (ویل) کی اصل (وَیْ) ہے اور یہ کلمہِ تأوُّہ ہے جب عربوں کا یہ کہنا: (وَیْ لِفلان) کثیر ہوا تو لام کو اس کے ساتھ ملا دیا اور تقدیر یہ کی گئی کہ یہ اس کا حصہ ہے تو اسے معرب بنالیا، اصمعی سے منقول ہے کہ (ویل) مخاطب پر اس کے فعل کی تقبیح کے لئے ہے راغب کہتے ہیں ویل قبوح ہے (یعنی افعالِ خیر سے محروم بتلانا) کبھی بمعنی التحسر مستعمل ہوتا ہے جب کہ وَیْح ترحُّم ہے اور وَیْس استصغار ہے اور جو وارد ہوا کہ ویل جہنم کی ایک وادی ہے تو یہ وارد نہیں کہ یہ لغت میں اس کا معنی ہے، مراد یہ تھی کہ جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ لفظ استعمال کیا تو وہ جہنم کے ٹھکانے کے مستحق بنے، کتاب (مَنْ حَدَّثَ و نَسِیَ) میں معتمر بن سلیمان سے منقول ہے کہ مجھے والد صاحب نے کہا تم نے مجھ سے

حسن کے حوالے سے بیان کیا کہ ویح کلمہ رحمت ہے، اکثر اہلِ لغت کے نزدیک ویل کلمہِ عذاب اور ویح کلمہ رحمت ہے، یزیدی سے منقول ہے کہ دونوں ہم معنی ہیں تم کہو گے: (ویل لفلان) اور: (ویح لفلان) تم انہیں اضمارِ فعل کے ساتھ منصوب پڑھ سکتے ہیں ہو گویا تم نے کہا: (أَلْزَمَه اللهُ وَيْلاً أو وَيْحاً) ابن حجر کے بقول بخاری کا تصرف اس امر کا مقتضی ہے کہ وہ اس ضمن میں یزیدی کا موقف اختیار کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے احادیثِ باب میں ذکر کیا کہ بعض احادیث میں فقط ویل، بعض میں فقط ویح اور بعض میں اس بابت رواۃ کو تردد ہے شائد حضرت عائشہ سے مروی ایک حدیث کی تضعیف کی طرف رمز کرتے ہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک قصہ میں ان سے کہا: (لا تجزعي من الويح فإنه كلمة رحمةٍ و لكن اجزعي من الويل) (یعنی ویح سے مت گھبراؤ کہ یہ کلمہِ رحمت ہے البتہ ویل سے گھبرانے کی ضرورت ہے) اسے خرائطی نے مساوی الاخلاق میں کمزور سند کے ساتھ نقل کیا اور یہ اس کتاب کی آخری حدیث ہے، داؤدی کہتے ہیں ویل، ویح اور ویس ایسے کلمات ہیں جو عرب ذم کے وقت کہتے تھے، کہتے ہیں ویح حزن اور ویس أسیٰ جو حزن ہے، سے ماخوذ ہیں ابن تین نے تعقب کیا کہ اہلِ لغت نے صرف ویل کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ حزن کے وقت ہی کہا جاتا ہے، جہاں تک ابن عرفہ کا قول کہ ویل حزن ہے تو گویا اس امر سے اسکا اخذ کیا کہ دعاء بالویل صرف حزن کے وقت ہی کی جاتی ہے، جن احادیث کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں نقل کیا ہے ان میں کچھ وہ ہیں جن میں راوی کو تردد تھا کہ ویح کہا تھا یا ویل، بعض نے کسی ایک پر جزم کیا، مجموع سے اسی بات کی دلالت ملتی ہے کہ ہر دو کلمہِ توجُّع ہیں سیاق وسباق سے پتہ چلے گا کہ مراد ذم ہے یا کچھ اور کیونکہ جزم کے ساتھ جن روایات میں ویل کا لفظ ہے یہ بھی بظاہر عذاب پر محمول نہیں، حاصلِ کلام یہ ہوا کہ ہر لفظ کی اصلِ وضع وہی جو ذکر ہوئی مگر کبھی ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں، ان کا قول کہ ویس □ سیٰ سے ماخوذ ہے، متعقب ہے کیونکہ دونوں لفظوں کی تصریف ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس باب کے تحت نو احادیث لائے ہی جو سب مکررات ہیں۔

- 6159 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ ارْكَبْهَا قَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا قَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۰۴) .طرفاه 1690، - 2754

علامہ انور (رأى رجلا يسوق بدنة) کی بابت لکھتے ہیں اگر یہ تعبیر محفوظ ہے تو اس میں ایماء ہے کہ بدنہ ان کے ہاں ہدی (یعنی حج کے لئے قربانی کے جانور) کے لئے عرف تھیں تو اس لفظ کا استعمال ہدی کے لئے ہوتا تھا چاہے اونٹ/ اونٹنیاں ہو یا گائیں اگر اہلِ لغت کے ہاں بدنہ کا لفظ صرف اونٹوں/ اونٹنیوں کے لئے ہی خاص ہے تب حنفیہ کے لئے یہ کہنا سائغ ہوا کہ ان کے ہاں مطلقا یہ ہدی کے لئے مستعمل تھا اگر چہ لغۃً ابل کے ساتھ مخصوص تھا۔

- 6160 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ ارْكَبْهَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ

(سابقه) .أطرافه 1689، 1706، - 2755

کتاب الحج میں اس کا ترجمہ وشرح گزری۔

6161 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ وَكَانَ مَعَهُ غُلَامٌ لَهُ أَسْوَدُ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ يَحْدُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ بِالْقَوَارِيرِ

.أطرافه 6149، 6202، 6209، 6210، - 6211

یہ چار ابواب قبل مشروحا گزری۔

6162 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَثْنَى رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ وَيْلَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ أَخِيكَ ثَلَاثًا مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَادِحًا لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ فُلَانًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ وَلَا أُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا إِنْ كَانَ يَعْلَمُ

.(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۱۲۸) طرفاه 2662، - 6061

اسی کتاب کے باب (مایکره من التمادح) میں اس کی شرح گزری۔

6163 - حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَالضَّحَّاكِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْمًا فَقَالَ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ قَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ فَقَالَ عُمَرُ ائْذَنْ لِي فَلْأَضْرِبْ عُنُقَهُ قَالَ لَا إِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيِّهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنِّي كُنْتُ مَعَ عَلِيٍّ حِينَ قَاتَلَهُمْ فَالْتُمِسَ فِي الْقَتْلَى فَأُتِيَ بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ النَّبِيُّ ﷺ

.(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۳۸) أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6931، 6933، 7432، 7562

قصہ ذی الخویصرہ کے بارہ میں حدیث ابوسعید، اس کی کچھ شرح علامات النبوۃ اور اواخر المغازی میں گزری ہے اس کا تتمہ (

استتابة المرتدين) میں ہوگا۔ (علی حین فرقة) کشمیہنی کے نسخہ میں (علی خیر فرقة) ہے، سند میں ضحاک سے مراد ابن شرحبیل مشرقی ہیں یہ ہمدان قبیلہ کی ایک شاخ تھی۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (فقال عمر ائذنُ لی فلأضرب عنقه) کے تحت لکھتے ہیں اس میں عمل بالتکوین ہے یعنی جب اللہ نے مقدر کر رکھا ہے کہ اس آدمی کے ضِئضِیٔ سے ایک قوم ہوگی جن کے حدیث میں اوصاف ذکر کئے تو اس کے قتل سے اعراض کروا اگر چہ تشریعی حکم یہی تھا کہ قتل کر دیا جاتا، یہ صرف نبی ہی کے لئے سائغ ہے کیونکہ وہ مِن وراء حجاب (پردے کے پیچھے سے) کلام کرتا اور بلاشبہ تکوین پر مطلع ہوتا ہے پھر بعض روایات میں ہے کہ اس کے قتل کا حکم دیا، یہ تشریع پر تھا تو اسے ڈھونڈا مگر وہ نہ ملا، آپ نے اس لئے اس کے قتل کا حکم دیا حالانکہ جانتے تھے کہ اس کی نسل سے ان اوصاف کے حامل لوگ ظاہر ہوں گے کیونکہ علم تھا کہ اگر اللہ نے یہی مقدر کیا ہے تو کوئی امر اس کی تقدیر کو روک نہیں سکتا تو وہ اس کے قتل میں متمکن نہ ہوسکیں گے ایسا ہی ہوا وہ تلاش کرنے کے باوجود نہ ملا (اگر یہ روایت صحیح ہے تو شائد قتل کا حکم یہ اشارہ دینے کے لئے دیا کہ جب ایسے لوگ ظاہر ہوں گے تو ان کی سزا قتل ہوگی چنانچہ جب حضرت علی کے دور میں ان کا ظہور ہوا تو انہوں نے یہی کیا) یا آپ نے تکوین کو اس امر پر محمول کیا کہ ان اوصاف والے لوگ اس شخص کی نسل سے ہوں گے جو اس آدمی جیسی صفات کا حامل ہوگا نہ کہ بالخصوص اس آدمی کی نسل سے۔

- 6164حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ وَيْحَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُهَا قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ مَا أَجِدُ فَأُتِيَ بِعَرَقٍ فَقَالَ خُذْهُ فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعَلَى غَيْرِ أَهْلِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا بَيْنَ طُنُبَيِ الْمَدِينَةِ أَحْوَجُ مِنِّي فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ قَالَ خُذْهُ تَابَعَهُ يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَيْلَكَ .(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۱۲۷) أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6709، 6710، 6711، 6821

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (قال حدثنی الزهری) اس میں ان حضرات کا رد ہے جو اوزاعی کے زہری سے عدم سماع کے مدعی ہیں اس وجہ سے کہ عقبہ بن علقمہ نے اوزاعی سے روایت کرتے ہوئے: (بلغنی عن الزهری) کے الفاظ ذکر کئے ہیں، یہ ابوالعباس اصم کی حدیث کے جزءِ ثانی میں ہے، عقبہ لا بأس بہ راوی ہیں تو ممکن ہے بعد ازاں اوزاعی کی زہری سے لقاء ہوگئی ہو تو براہ راست بھی اس حدیث کا اخذ وتلقی کیا تو دونوں طرح سے بیان کیا کرتے تھے۔ (طنبی المدینة) طنب کی تثنیہ، ابن تین کہتے ہیں الشیخ ابوالحسن کی روایت میں یہ پہلے دونوں حروف پر زبر جب کہ نسخہ ابوذر میں دونوں پر پیش کے ساتھ مضبوط ہے، اصل ضمِ نون ہے تخفیفا اسے ساکن بھی پڑھا جاتا ہے، طنب کا اصل خیمہ کی چوب ہے، طرف من الناحیہ (یعنی کنارے) کے لئے مستعار لیا گیا۔ (أحوج

منی) کشمیہنی کے ہاں (أفقر) ہے۔ (خذه) کشمیہنی کے ہاں ہے: (ثم قال أطعِمه أهلَك)۔

(تابعه یونس) یعنی ابن یزید (عن الزهری) یعنی اپنی سند کے ساتھ، اس متابعت کو بیہقی نے عنبسہ بن خالد عن یونس عن زہری سے بتمامہ تخریج کیا ہے۔ (و قال عبدالرحمن الخ) اس تعلیق کو طحاوی نے لیث حدثنی عبدالرحمن الخ کے طریق سے موصول کیا ہے۔

- 6165حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ -رضى الله عنه أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْهِجْرَةِ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنَّ شَأْنَ الْهِجْرَةِ شَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تُؤَدِّي صَدَقَتَهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتِرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا

.(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۸۵) أطرافه 1452، 2633، - 3923

ولید سے مراد ابن مسلم ہیں یہ باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری ہے فتح مکہ سے قبل اہل مکہ کے اعیان پر ہجرت کرنا فرض تھا بعد ازاں آپ نے فرمایا: (لا هجرة بعد الفتح) اس کی شرح گزری ہے۔ (من وراء البحار) بحار سے مراد قریٰ ہے، قریہ (یعنی شہر) کو اس کی وسعت کے مدنظر بحرۃ بھی کہا جاتا ہے کشمیہنی کے نسخہ میں یہ (التجار) ہے، یہ تصحیف ہے۔ (لن یترك) یائے مفتوح اور تائے ساکن کے ساتھ، کاف حرف اصلی ہے اسے یاء کی زبر، تائے مکسور، رائے مفتوح اور کاف کی زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے ای (لن ینقصك) (تب کاف اصلی نہیں بلکہ ضمیر مخاطب ہے)۔

- 6166حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ سَمِعْتُ أَبِي عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيْحَكُمْ قَالَ شُعْبَةُ شَكَّ هُوَ لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ وَقَالَ النَّضْرُ عَنْ شُعْبَةَ وَيْحَكُمْ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيْحَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) أطرافه 1742، 4403، 6043، 6785، 6868، - 7077

(قال شعبة شك هو) ان کا اشارہ اپنے شیخ واقد کی طرف ہے۔ (و قال النضر) یعنی ابن شمیل (عن شعبة) یعنی اسی سند کے ساتھ (و یحکم) یعنی بغیر شک کے یہی لفظ نقل کیا۔ (و قال عمر بن محمد) یہ واقد مذکور کے بھائی ہیں۔ (عن أبیه) یہ محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (ویلکم أو الخ) یعنی جیسا ان کے بھائی نے روایت کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اس میں جو شک ہے وہ محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر یا ان سے اوپر کسی راوی کی طرف سے ہے، عمر کا یہ طریق اواخر المغازی میں ابن وہب عنہ کے حوالے سے موصولا گزرا ہے، عمر کی یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ بھی مطولا باب (قوله : یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ الخ) کے تحت گزری ہے کتاب الفتن میں مفصلا مشروح ہوگی۔

علامہ انور (لا ترجعوا بعدی کفارا الخ) کی بابت کہتے ہیں میرے نزدیک یہ تشبیہ پر ہے اگرچہ نحاۃ نے اسے تسلیم

نہیں کیا، یہ اس لئے کہ نص حدیث کے بموجب مسلمان سے قتال کفر ہے اور قتال اختلافِ ادیان کا ثمرہ ہوتا ہے تو مسلمان صرف کافر سے اور کافر صرف مسلمان سے ہی لڑائی کرتا ہے تو جب کوئی مسلمان اپنے جیسے مسلمان کی گردن کاٹے گا تو گویا اس نے وہ فعل کیا جو کفار کرتے ہیں تو اس تشبیہ کے ساتھ وہ انہی سے ملتحق ہوا۔

- 6167حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ قَالَ وَيْلَكَ وَمَا أَعْدَدْتَ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا إِلاَّ أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ فَقُلْنَا وَنَحْنُ كَذَلِكَ قَالَ نَعَمْ فَفَرِحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحًا شَدِيدًا فَمَرَّ غُلاَمٌ لِلْمُغِيرَةِ وَكَانَ مِنْ أَقْرَانِي فَقَالَ إِنْ أُخِّرَ هَذَا فَلَنْ يُدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وَاخْتَصَرَهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۲۰) أطرافه 3688، 6171، - 7153

(من أهل البادية) مسلم کے ہاں زہری عن انس سے روایت میں ہے:(من الأعراب) انہی کی اسحاق بن ابوطلحہ عن انس کے حوالے سے بھی اس کا نحو ہے کتاب الاحکام میں آمدہ سالم بن ابی الجعد کی روایت میں ہے کہ میں اور نبی اکرم مسجد سے باہر تھے کہ مسجد کی دہلیز کے پاس ایک آدمی ملا، مناقبِ عمر میں بیان کر چکا ہوں کہ یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے جن کے مسجد میں پیشاب کر دینے کا واقعہ مذکور ہے ان کہ یہ حدیث دارقطنی نے تخریج کی، جنہوں نے ابوموسی یا ابوذر ہونے کا زعم کیا وہ وہم کا شکار بنے ہیں انہوں نے آنجناب سے جو سوال کیا تھا اس کا اگر چہ جواب یہی تھا جو آپ نے اس سائل کو دیا مگر ان کا سوال ان سے مختلف تھا، انہوں نے ایسے شخص کی بابت پوچھا تھا جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے مگر ان کے ساتھ اس کا لحوق نہیں جبکہ انہوں نے قیامت کے بارہ میں پوچھا۔

(قائمة) اس میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں حماد بن سلمہ کی مسلم کے ہاں ثابت عن انس سے روایت میں ہے: (متی تقوم الساعة؟) اکثر روایات میں یہی ہے۔(ما أعددت لها) مسلم کے ہاں معمر عن زہری نے حضرت انس سے یہ بھی مزاد کیا:(من كثير عمل أحْمَدُ عليه نفسي) سفیان عن زہری کی روایت میں ہے:(فلم يذكر كثيرا) سالم بن ابو جعد کی مشار الیہ روایت میں ہے:(فكأَنَّ الرجل استكانَ ثم قال ما أعددت من كبير صلاةٍ ولا صومٍ و لا صدقةٍ)۔(إلا أني أحب الخ) بقول کرمانی اس استثناء کا متصل اور منقطع دونوں طرح ہونا محتمل ہے۔(مع من أحببت)یعنی ان کے ساتھ ملحق ہو کہ انہی کے زمرہ سے ہو، اس سے یہ ایراد مندفع ہو جاتا ہے کہ اہلِ جنت کی منازل ودرجات تو متفاوت ہیں پھر یہ معیت کیسی؟ تو کہا گیا ہے کہ معیت کسی بھی چیز میں مجرد اجتماع سے حاصل ہو جاتی ہے تمام جوانب میں اس کا ہونا لازم نہیں تو جنت میں دخول سے یہ معیت حاصل ہو جائے گی اگر چہ آگے درجات باہم متفاوت ہوں گے، بقیہ شرح اگلے باب میں ہوگی۔

(و نحن كذلك قال نعم) اوپر جو معنائے معیت بیان کیا اس سے اس کی تائید ملی کیونکہ صحابہ کرام کے درجات تو متفاوت ہیں۔(ففرحنا الخ) حضرت انس سے دوسری روایت کے الفاظ ہیں:(فلم أرَ المسلمين فرحوا فرحا أشدَّ منه)۔ (للمغيرة) مسلم کی روایت میں ہے:(للمغيرة بن شعبة) ان کی عفان عن ہمام سے روایت میں ہے:(مرَّ غلام الخ)اس سے ما

قبل عبارت نقل نہیں کی۔ (و کان من أقرانی) یعنی میرا ہم عمر، بقول ابن تین قرن مثل فی السن کو کہتے ہیں یہ فتح قاف کے ساتھ ہے زیر کے ساتھ شجاعت میں ہم پلہ پر بولا جاتا ہے، کہتے ہیں فَعْل اگر صحیح الحروف ہو تو افعال کے وزن پر اس کی جمع نہیں آتی مگر چند الفاظ ہیں جن میں یہ ضابطہ لاگو نہیں ہوا، مسلم کی معبد بن ہلال عن انس سے روایت میں ہے:(و ذلك الغلام من أترابی یومئذ) اتراب ترب کی جمع ہے متماثل افراد (یعنی ایک جیسے) کو کہتے ہیں، یہ ترائب کے ساتھ تشبیہ ہے جو سینے کی پسلیاں ہیں، حسن عن انس کی روایت کے آخر میں ہے:(و أنا یومئذ بعد غلام) (یعنی میں ابھی لڑکا ہی تھا) ابن بشکوال کہتے ہیں اس غلام کا نام محمد تھا ان کا احتجاج مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت سے ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے آنجناب سے سوال کیا قیامت کب آئے گی؟ انصار کا ایک غلام جس کا نام محمد تھا وہاں کھڑا تھا کہتے ہیں بعض نے اس کا نام سعد بتلایا ہے پھر حسن عن انس کے طریق سے روایت کیا کہ ایک شخص نے قیامت کی بابت سوال کیا تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے دوس کے ایک غلام کو دیکھا جس کا نام سعد تھا، اسے بارودی نے الصحابہ میں نقل کیا اور اس کی سند حسن ہے قلابہ عن انس سے بھی اس کا نحو نقل کیا ہے ابن مندہ نے اسے قیس بن وہب عن انس سے نقل کیا اس میں ہے کہ سعد دوسی گزرے۔ الخ کہتے ہیں اسے قرہ بن خالد نے حسن سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ دوس کے ایک نوجوان ابن سعد نامی کی بابت فرمایا۔۔ الخ بقول ابن حجر مسلم میں معبد بن ہلال عن انس کی روایت میں ہے:(ثم نظر إلی غلام من أزد شنوءة) تو تعدد پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نام محمد اور لقب سعد تھا یا اس کا عکس! دوس ازدشنوءہ میں سے ہیں تو محتمل ہے یہ انصار کے حلیف بن گئے ہوں۔

(فلم یدر که الهرم) کشمیہنی کے ہاں (فلن یدر که الخ) ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اور یہ اولیٰ ہے حماد بن سلمہ کی روایت میں ہے:(إنْ یَعش هذا الغلام فعسی أن لا یدر که الهرم) سعید کی روایت میں ہے:(لئن عُمِّرَ هذا لم یُدرکهُ الهرم) تمام طرق میں ادراک کی ہرم کیلئے نسبت کے ساتھ ہی مذکور ہے اگر غلام کیلئے اس کی نسبت ہوتی تو بھی سائغ تھا لیکن اول کے ساتھ اشارہ کیا کہ اجل (کالقاصد للشخص) ہے (یعنی انسان کی طالب)

(حتی تقوم الساعة) بارودی کی مشار الیہ روایت میں (حتی تقوم الساعة) کی بجائے (لا یبقی منکم عین تطرف) ہے اسی سے تبیین مراد ہوتی ہے ان کی ایک اور روایت میں ہے؛(ما مِنْ نفسٍ منفوسة یأتی علیها مائة سنة) (یعنی کسی نفس پر سو برس نہ گزریں گے) یہ اس حدیث کی نظیر ہے جو کتاب العلم میں گزری جس میں ہے کہ آپ نے اپنے آخری ایام میں صحابہ کرام سے فرمایا تھا:(أرأیتکم لیلتَکمُ هذه فإنَّ علیٰ رأس مائة سنةٍ منها لا یَبْقیٰ علی وجه الأرض مِمَّنْ هو الیوم علیها أحدٌ) (یعنی آج کی رات سے لے کر سو برس مکمل نہ ہونگے مگر جو۔ انس و جن۔ بھی روئے زمین پہ ہے وہ باقی نہ ہوگا) اس زمانہ میں کئی حضرات اس سے یہ سمجھے کہ مراد یہ تھی کہ دنیا کے بس سو سال ہی رہ گئے ہیں اسی لئے راوی نے کہا یہ سن کر لوگ دہل گئے تھے نبی اکرم کی مراد اس صدی کا انخرام (یعنی اختتام) تھا، عیاض نے مختصراً یہ اشارہ کیا، بقول ابن حجر پھر یہی ہوا کہ آپ کی اس بات کے وقت جو لوگ موجود تھے وہ آپ کے سالِ وفات کے ایک سو برس پورے ہونے کے اندر اندر سب فوت ہو گئے تھے نبی اکرم کو جن حضرات نے دیکھا ان کے آخری فوت ہونے والے شخص ابو طفیل عامر بن واثلہ ہیں جیسا کہ مسلم میں ثابت ہے (جو ۱۱۰ھ میں فوت

ہوئے) اسماعیلی یہ بات مقرر کرنے کے بعد کہ (الساعة) سے مراد ان لوگوں کی ساعت ہے جو اس وقت نبی اکرم کے پاس حاضر تھے، لکھتے ہیں مراد ان لوگوں کی موت تھی ان کی موت کے دن پر قیامت کے لفظ کا اطلاق کیا کیونکہ اس نے انہیں امورِ آخرت کی طرف سونپ دیا (یعنی ان کا دنیائے فانی سے اب تعلق ختم ہوا اور ان کی قیامت قائم ہوگئی جیسے آپ کی حدیث ہے: مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اللہ نے قیامت عظمیٰ کے قیام کا علم صرف اپنی ذات تک محدود رکھا ہے جیسا کہ آیات اور کثیر احادیث کی اس پر دلالت ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپکے قول: (حتى تقوم الساعة) سے مراد تقریبِ قیامت میں مبالغہ ہو نہ کہ اس کی تعیین وتحدید، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: (بُعِثْتُ أنا والساعة كهاتين) یہ مراد نہ تھا کہ جب یہ غلام بوڑھا ہو جائے گا تب قیامت قائم ہو جائے گی، کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام تھا کہ کسی امر کی تفخیم، تحقیر یا کسی شئ کی تقریب وتبعید کیلئے مبالغہ کے اسالیب استعمال کرتے تو حاصلِ معنی یہ ہوگا کہ قیامت کا قیام بہت قریب ہے اسی احتمال ثانی پر مصابیح کے بعض شراح نے جزم کیا جبکہ بعض شراح المشارق نے اسے مستبعد قرار دیا، داؤدی کہتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ بات اس وقت اپنے حاضرین سے مخاطب ہوکر کہی کہ تمہاری قیامت اس وقت تک آچکی ہوگی جب یہ نوجوان بڑھاپے کی عمر کو پہنچے گا تو مراد ان کی موت تھی کیونکہ وہ اعراب تھے تو آپ نے اس اندیشہ سے کہ اگر ان سے کہا میں نہیں جانتا قیامت کب آئے گی تو انہیں عقیدہ وایمان میں شک لاحق ہو جائے گا تو معاریض کا اسلوب اختیار فرمایا گویا یہ مسلم کی نقل کردہ حدیثِ عائشہ کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے کہ اعرابی جب نبی اکرم کے پاس آتے تو قیامت کی بابت سوال کرتے کہ کب اس کا قیام ہوگا تو آپ ان میں سے اس شخص کی طرف دیکھتے جو باقیوں سے کم عمر ہوتا پھر فرماتے اگر یہ زندہ رہا اور اسے بڑھاپے نے آن لیا تو تمہاری قیامت ہو چکی ہوگی عیاض اور ان کی تبع میں قرطبی لکھتے ہیں یہ نہایت واضح روایت ہے اور اس ضمن میں جتنے باعثِ اشکال الفاظ وارد ہیں ان کی تفسیر وتوضیح کرتی ہے جہاں تک نووی کا قول کہ محتمل ہے آپ کی مراد یہ ہو (یعنی آپکے علم میں اللہ کی طرف سے ہو) کہ یہ غلام بڑھاپے کی عمر تک نہ جئے گا تو اس طرح گویا (قیامِ قیامت کی) شرط ہی واقع نہ ہوگی تو نتیجۃً جزاء بھی تو یہ بعید تاویل ہے اس سے استمرارِ اشکال لازم آتا ہے کیونکہ اگر انہوں نے قیامت کو انتہائے دنیا اور آخرت کے حلول پر محمول کیا ہے تو حدیث کا مقتضا یہ ہے کہ زمانۂ نبوی اور اس کے مابین مدت اسی بقدر تھی جو وقتِ کلام اور اس نوجوان کے اگر اسکی عمر طویل ہو، بڑھاپے کے زمانہ کے مابین ہے جبکہ امرِ واقع اس کے برخلاف ہوا اور (ساعة) کو زمن مخصوص پر محمول کرنا تاویلِ سابق کی طرف راجع ہے اور وہ اس سے منفصل بھی ہوسکتی ہے اس طور کہ سنِ ہرم کی مقدار کی کوئی حد نہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ جزاء محذوف ہو۔

(و اختصره شعبة الخ) اسے مسلم نے محمد بن جعفر عن شعبہ سے موصول کیا، سیاق نقل نہیں کیا بلکہ سالم بن ابی جعد عن انس کی روایت پر اس کا اِحالہ کر دیا احمد نے اپنی مسند میں محمد بن جعفر سے اس کا سیاق ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا قیامت کب ہے؟ فرمایا تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی؟ کہا اللہ اور اس کے رسول کی محبت، فرمایا: (أنت مع من أحببت) یہ روایتِ ہمام کے موافق ہے گویا اختصار سے بخاری کی مراد یہ کہ ہمام کی روایت کے آخر میں جو ہے کہ ہم نے کہا: (ونحن كذلك الخ) یہ اس میں موجود نہیں۔

علامہ انور (إنك مع من أحببت) کے تحت لکھتے ہیں لازم ہے کہ ربطِ محبت محبّ کو محبوب کی طرف کھینچے یا تو اسے عین اس کی نشست میں لا بٹھلائے گا (یعنی محبت اسی جیسا بنا دے گی) اور یہ غیر لازم ہے کیونکہ معیت امرِ وسیع ہے ہاں آپ کا یہ فرمان (أنا و کافل الیتیم ھکذا) ہماری اس بات کے مافوق کا مشعر اور مزید قرب کا ایماء دیتا ہے کیونکہ آپ یتیم کی کفایت کرنے والے کی اپنے آپ سے قربت ومنزلت کا بیان کر رہے ہیں تو اس پر دال زائد الفاظ استعمال کئے کیونکہ معیت صرف مطلقاً شرکت پر ہی دال ہوتی ہے، روایت کے الفاظ: (إن أُخِّرَ ھذا فلم یدرکہ الھرم حتی تقوم الساعۃ) کی بابت کہتے ہیں کہ صدر شیرازی نے لکھا یہاں ساعت سے مراد ساعتِ صغریٰ ہے جو کہ انسان کی موت ہے ایک ساعتِ وسطیٰ ہے یعنی اس کے اقران (یعنی ہمعصروں اور دوستوں) کی موت پھر ساعتِ کبریٰ ہے جو صور پھونکے جانے سے برپا ہوگی تو یہاں مراد صغری یا وسطی ہے، مفہوم یہ ہوا کہ تمہیں قیامتِ کبری سے کیا لگے تمہاری قیامت تو تمہارے اقران کی موت سے قائم ہو جائے گی اس کی تائید بخاری کی باب (سکرات الموت) کے تحت نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: (لا یدرکہ الموت حتی تقوم علیکم ساعتکم قال ھشام یعنی موتھم) اس سے ظاہر ہوا کہ ساعت سے مراد وسطی ہے۔

- 96 باب عَلامَةِ حُبِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (حبِ خداوندی کی پہچان)

لِقَوْلِهِ (إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اگر تم اللہ سے محبت کے مدعی ہو تو میری اطاعت کرو اللہ تم سے محبت کرے گا)

اس کے تحت (المرء مع من أحب) (اور اس کے ہم معنی) احادیث نقل کیں، کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مرادِ ترجمہ اللہ کی بندے کیلئے محبت یا بندے کی اللہ سے محبت یا بندوں کی ایک دوسرے سے اللہ کی ذات میں محبت مراد ہو اس طور کہ کوئی شائبہ ریا نہ ہو، آیت پہلے دو احتمالات کیلئے مساعد ہے اور اتباع رسول اول کی علامت ہے کیونکہ یہ مسبب للا تباع ہے اور دوسرے کیلئے بھی کیونکہ یہ سبیہ ہے اور وہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کیلئے متعرض نہ ہوئے، اس میں کئی ایک نے توقف کیا ہے اس ضمن میں باعثِ اشکال اسے حب فی اللہ کی علامت بنانا گویا یہ دوسرے احتمال پر محمول ہے جو کرمانی نے ذکر کیا اور یہ کہ مراد بندے کی اللہ سے محبت کی علامت ہے تو آیت نے دلالت کی کہ اس کا حصول صرف اتباعِ رسول ہی سے ممکن ہے اور حدیث نے دلالت کی کہ اتباعِ رسول اگرچہ اس بارے اصل یہ ہے کہ اس کا حصول آپ کے سب اوامر مان لینے ہی سے ہوتا ہے مگر کبھی یہ من طریق التفضُّل بھی حاصل ہے اس کا اعتقاد رکھنے سے اگرچہ اس کے مقتضا پر پوری طرح (یعنی سو فیصد) عمل نہ بھی ہو سکے بلکہ اس کے عامل سے محبت بھی اصلِ نجات کے حصول میں کافی ہے اور اس وجہ سے وہ بھی عاملین کے ساتھ ہی ہوگا کیونکہ ان سے اس کی محبت ان کی اطاعت کی وجہ سے ہی تھی اور محبت دلوں کا عمل ہے تو اللہ تعالی ان کے محبّ کو اس کے اس اعتقاد کی وجہ سے ثواب سے نوازے گا کیونکہ نیت اصل اور عمل اس کا تابع ہے! معیت سے لازم نہیں کہ درجہ بھی ان کے برابر ہو، آیت کے سببِ نزول میں اختلاف ہے چنانچہ ابن ابو حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا کہتے ہیں کچھ لوگ مدعی ہوئے کہ وہ اللہ کے محبّ ہیں تو اللہ نے چاہا کہ عمل سے بھی ان کے اس دعوی کی تصدیق ہو تو یہ آیت نازل کی، کلبی ابن عباس سے

اس کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں کہ جب اس کا نزول ہوا یہود نے کہا: (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ و أَحِبَّاؤُهُ)[المائدة :۱۸] ابن اسحاق محمد بن جعفر بن زبیر سے اس کی تفسیر میں ناقل ہیں کہ نصاریٰ نجران کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم حضرت مسیح کی عبادت اللہ کی محبت اور اس کی تعظیم میں کرتے ہیں، ضحاک عن ابن عباس سے منقول ہے کہ قریش کی بابت اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم ان بتوں کی عبادت اس لئے کرتے تا کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کر دیں کہ ہمیں اللہ سے محبت ہے۔

- 6168حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ .طرفه - 6169

(ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا) سلیمان سے مراد اعمش ہیں طیالسی کی شعبہ سے روایت میں صراحت ہے۔ (عن عبد الله) اصحابِ شعبہ نے اسی طرح نقل کیا ان میں ابن عدی ہیں مسلم کے ہاں ابو داؤد طیالسی، ابوعوانہ کے ہاں عمرو بن مرزوق، ابونعیم کے ہاں ابو عامر عقدی اور اسماعیلی کے ہاں وہیب بن حریر، کسی نے نسبت ذکر نہیں کی اسماعیلی نے بندار سے نقل کیا کہ یہ عبد اللہ بن قیس (یعنی ابو موسی اشعری) ہیں انہوں نے آگے منقول ثوری عن اعمش کی روایت سے استدلال کیا، آگے اس کی تائید آتی ہے لیکن بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ ابو وائل کے پاس یہ حدیث ابن مسعود اور ابوموسی دونوں سے تھی اور یہ کہ دونوں طرق صحیح ہیں کیونکہ انہوں نے اس ضمن میں موجود اختلاف کا ذکر کیا مگر کسی کو ترجیح نہیں دی اسی لئے ابوعوانہ اپنی صحیح میں عثمان بن ابوشیبہ سے ناقل ہیں کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابن حجر کے بقول اس کیلئے مؤید یہ امر بھی ہے کہ ابن مسعود سے اس کی اصل مروی ہے چنانچہ ابونعیم نے کتاب المحبین میں عطیہ عن ابی سعید سے روایت کیا کہتے ہیں میں اور میرا بھائی ابن مسعود کے پاس آئے انہوں نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا۔۔۔تو یہی حدیث ذکر کی، اسے مسروق عن عبد اللہ سے بھی نقل کیا۔

(جرير عن الأعمش الخ) پھر آخر میں کہا: (تابعه جرير بن حازم) اس سے اشارہ دیا کہ پہلے جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں، جریر بن حازم کی روایتِ متابعت کو ابونعیم نے کتاب المحبین میں أبو أزهر أحمد بن أزهر عن وهب بن حازم حدثنا أبي سمعت الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله کے طریق سے نقل کیا ہے عبد اللہ کی نسبت ذکر نہیں کی۔ (و سليمان بن قدم) ان کی روایت مسلم نے ابوالجواب عمار بن رزیق عن عبد اللہ سے نقل کی اور اسے روایتِ شعبہ پر معطوف کیا اور کہا: (مثله) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس کا سیاق نقل کیا ہے ان کے ہاں بھی عبد اللہ کی نسبت مذکور نہیں خطیب نے کتاب (المكمل) میں اسے مطولاً نقل کیا۔

(و أبو عوانة عن الأعمش) یعنی ان تینوں نے اسے اعمش عن ابو وائل عن عبد اللہ سے اس کی روایت کی ہے ان ابو عوانہ سے مراد وضاح ہیں اور جو ابوعوانہ صاحبِ صحیح ہیں ان کا نام یعقوب تھا، ابوعوانہ وضاح کی یہ روایتِ متابعت ابوعوانہ یعقوب نے اور خطیب نے المکمل میں یحیٰ بن حماد عنہ کے طریق سے موصول کی ہے، اس میں عبد اللہ غیر منسوب مذکور ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں تخریج کیا۔

- 6169حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ

بْنُ مَسْعُودٍ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَحَبَّ قَوْمًا وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ وَسُلَيْمَانُ بْنُ قَرْمٍ وَأَبُو عَوَانَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 6168

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی آپ اس شخص کی بابت کیا فرماتے ہیں جس نے کسی قوم سے محبت کی مگر اس سے اسکا لحوق نہ ہوا (یعنی ان جیسے اعمال نہ کر سکا) تو آپ نے فرمایا آدمی اس کے ساتھ ہوگا جس سے اسے محبت ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن أبی موسی) تو ابونعیم نے ان کے نام کی صراحت کی اسے ابوعوانہ نے قبیصہ عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے (عن عبد الله) ذکر کیا اس سے بندار کے قول کی تائید ملی کہ احادیث میں جہاں بھی عبداللہ غیر منسوب مذکور ہو ان سے مراد ابوموسی ہوتے ہیں جس نے انہیں منسوب ذکر کیا اس نے انہیں ابن مسعود خیال کیا کیونکہ ابو وائل کثرت کے ساتھ انہی سے روایت میں مشہور ہیں لیکن یہاں وہ قاعدہ سے خارج ہیں تو جس نے تصریح کی کہ یہ ابوموسی اشعری ہیں ان کی روایت سے متبین ہوا کہ یہاں عبداللہ سے مراد ابن قیس ہیں یعنی ابوموسی اشعری، اعمش سے کسی کی روایت میں ان کے ابن مسعود ہونے کی صراحت نہیں دیکھی ماسوائے بخاری کی جریر بن عبدالحمید سے اس روایت میں، اسے مسلم نے ابن راہویہ اور عثمان بن ابوشیبہ کلاہما عن جریر سے نقل کرتے ہوئے صرف (عبداللہ) ذکر کیا اسی طرح ابویعلی نے بھی ابوخیثمہ سے، اور یہی اسماعیلی کی جعفر بن عباس اور ابوعوانہ کی اسحاق بن اسماعیل سے روایت میں ہے، یہ سب جریر سے اس کے راوی ہیں بخاری نے جن متابعین کا ذکر کیا ان کے ہاں بھی صرف عبداللہ مذکور ہے ابوعوانہ نے شیبان عن اعمش سے بھی عبداللہ غیر منسوب ذکر کیا۔

(تابعه أبو معاوية و محمد الخ) یعنی اعمش سے، اس متابعت کو مسلم نے محمد بن عبداللہ بن نمیر عنہما کے حوالے سے موصول کیا ہے انہوں نے اپنی روایت میں (عن أبی موسی) ذکر کیا ابوعوانہ نے بھی محمد بن کناسہ عن اعمش سے یہی نقل کیا مجھے اعمش کیلئے اس میں ایک اور اسناد بھی ملی ہے اسے حسن بن رشیق نے شیوخ مکہ میں جعفر بن محمد سوی عن سہل بن عثمان عن حفص بن غیاث عن اعمش عن شعبی عن عروہ بن مضرس سے تخریج کیا اور کہا غریب ہے سہل اس کے ساتھ متفرد ہیں، بقول ابن حجر اس کے رجال ثقات ہیں مگر میں جعفر بن محمد کو نہیں جانتا شائد متن کسی حدیث کا اور سند کسی اور حدیث کی باہم خلط ہوگئی ہے۔ (أتى النبي ﷺ رجل) اولی یہی ہے کہ اس مبہم شخص سے مراد ابوموسی ہیں چنانچہ ابوعوانہ کے ہاں محمد بن کناسہ عن اعمش سے اسی روایت میں شقیق عن ابی موسی سے ہے کہ میں نے کہا: (یا رسول الله الخ) لیکن یہ امر اس کے لئے معکر ہے کہ ابونعیم کی وہب بن جریر سے سابق الذکر روایت میں ہے: (عن عبد الله قال جاء أعرابیٌّ فقال یا رسول الله الخ) اگرچہ جائز ہے کہ ابوموسی اپنے آپ کو مبہم رکھ کر یہ بیان کریں مگر یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو اعرابی کہیں ترمذی اور نسائی کی۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، عاصم بن بہدلہ عن زر بن حبیش سے روایت میں ہے کہ میں نے صفوان بن عسال سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے ھویٰ کی بابت کچھ سنا؟ کہا ہاں ہم آپ کے ہمراہ تھے کہ

ایک اعرابی نے زور سے پکارا: (یا محمد) آپ نے بھی بآواز بلند جواب دیا اور فرمایا کیا بات ہے؟ اس نے کہا کیا فرماتے ہیں ایسے شخص کے بارہ میں جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے۔۔۔الخ، ابونعیم نے کتاب المحبین میں مسروق عن عبداللہ جو ابن مسعود ہیں، کے طریق سے نقل کیا کہ ایک اعرابی آیا اور کہا یا رسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا میں آپ سے محبت کرتا ہوں تو یہی حدیث ذکر کی تو محتمل ہے یہ اعرابی صفوان بن قدامہ ہوں طبرانی نے۔ ابوعوانہ نے صحیح قرار دی، ان سے روایت نقل کی کہ میں نے رسول اکرم سے کہا میں آپ سے محبت کرتا ہوں، فرمایا: (المرء مع مَنْ أَحَبَّ) یہ سوال کئی اور کے لئے بھی واقع ہوا ہے چنانچہ ابو عوانہ، احمد، ابوداؤد اور ابن حبان نے عبداللہ بن صامت عن ابی ذر سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ (الرجل يحب القوم الخ) اسکے رجال ثقہ ہیں اگر یہ مضبوط ہے تو حدیثِ ابوموسی کے مبہم کو ان کے ساتھ بھی مفسر کیا جا سکتا ہے لیکن ابوذر سے اس اسناد کے ساتھ محفوظ یہ الفاظ ہیں: (الرجل يعمل العمل من الخير و يحمد الناس عليه) جیسا کہ مسلم وغیرہ نے نقل کیا تو شائد بعض رواۃ کے ہاں حدیث میں حدیث داخل ہوگئی ہے۔ (كيف تقول في رجل الخ)سفیان کی آمدہ روایت میں ہے: (ولما يَلْحق بهم) یہ ابلغ ہے کیونکہ (لما) کے ساتھ نفی (لم) کے ساتھ نفی سے ابلغ ہے تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ حکم ثابت ہے اگرچہ لحاق بعید ہو، مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (ولم يلحق بعملهم)(یعنی عمل کے ساتھ ان سے نہ ملا) ابوذر کی مشار الیہ حدیث میں ہے: (ولا يستطيع أنْ يَعْمَلَ يعملهم)ابونعیم کے ہاں حدیثِ صفوان بن عسال کے بعض طرق میں ہے: (ولم يعمل بمثل عملهم)اس سے تفسیر مراد ہوتی ہے۔

(المرء مع من أحب) ابونعیم نے اس حدیث کے طرق ایک کتاب میں جمع کئے جس کا نام رکھا:(كتاب المحبين مع المحبوبين) تو اسکے راوی صحابہ کی تعداد بیس کے قریب ہے اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے بعض میں لفظِ انس ہے جو آگے آ رہا ہے۔

- 6170حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ الرَّجُلُ يُحِبُّ الْقَوْمَ وَلَمَّا يَلْحَقْ بِهِمْ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ

(سابقہ ہے) شیخ بخاری عبداللہ بن عثان بن ابو جبلہ بن ابو رواد ہیں کہا جاتا ہے ان کے والد شعبہ سے اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں اسماعیلی اور ابونعیم پر اسکا مخرج تنگ ہوا تو اسے بخاری عنہ کے حوالے سے ہی نقل کر دیا مسلم نے اسے (عن واحد عن عبدان) تخریج کیا ہے میرے لئے یہ شعبہ سے ایک اور طریق سے بھی واقع ہوئی ہے اسے ابونعیم نے کتاب المحبین میں سمید ع بن واہب عنہ کے طریق سے نقل کیا، اسے منصور نے سالم بن ابی الجعد سے تخریج کیا یہ کتاب الاحکام میں آئے گی، اسے ابوعوانہ نے اعمش عن سالم سے تخریج کیا اور مستغرب قرار دیا۔ (متى الساعة ؟)حضرت انس سے اکثر روایات میں یہی ہے جریر عن منصور کی روایت کے شروع میں ہے کہ میں نبی اکرم کے ہمراہ مسجد سے نکل رہا تھا کہ مسجد کے دروازے کے پاس ایک شخص ملا اور پوچھا قیامت کب قائم ہوگی؟ ابوملیح رقی عن زہری عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نکلے تو ایک اعرابی سامنے ہوا، یہ ابونعیم نے نقل کی ان کی شریک عن ابونمر عن انس سے روایت میں ہے ایک شخص داخل ہوا اور نبی اکرم خطبہ دے رہے تھے ابوضمرہ عن حمید عن انس کی روایت میں

ہے ایک شخص آیا اور گویا ہوا قیامت کب آئے گی؟ نبی اکرم نے فرمایا نماز کیلئے صفیں باندھو فراغت کے بعد کہا قیامت بارے پوچھنے والا کہاں ہے؟ تطبیق یہ ہوگی کہ سوال اثنائے خطبہ کیا (شائد دوسرے خطبہ کے اختتامی لمحات ہوں) تب جواب نہ دیا پھر جب نماز سے پھرے اور مسجد سے باہر آئے تو اسے دیکھا تو اس کا سوال یاد آیا یا ممکن ہے اس نے دوبارہ سوال کیا ہو تب یہ جواب دیا۔

(ما أعددت لها) کرمانی کہتے ہیں سائل کے ساتھ اسلوب الحکیم اختیار فرمایا، یہ (تلقِي السائل بغير ما يَطْلُبُهُ) ہے () گویا یہ اس کے لئے زیادہ اہم ہے (بجائے اسکے جو وہ پوچھ رہا ہے)۔ (أنت مع من أحببت) سلام بن ابوصہباء نے ثابت عن انس سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (إنك مع من أحببت و لك ما احتسبت) اسے ابونعیم نے تخریج کیا انہی کی قرہ بن خالد عن حسن عن انس سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے، اشعث عن حسن عن انس سے یہ الفاظ نقل کئے: (المرء مع من أحب و له ما اكتسب)، مسروق عن عبداللہ سے یہ نقل کیا: (أنت مع من أحببت و عليك ما اكتسبتَ و على الله ما احتسبت) (یعنی تم اسی کے ساتھ جس سے محبت کی اور تمہارے پیٹے جوتم نے کمائی کی اور اللہ کے ذمہ جوتم نے اس سے امیدِ ثواب کی)۔

علامہ انور (لما يلحق) کی بابت لکھتے ہیں لَمّا توقُّع کے لئے ہوتا ہے معنی یہ کہ ان سے لحوق نہیں ہوا مگر اس کی امید ضرور ہے۔

- 6171حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ مَتَى السَّاعَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَعْدَدْتَ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا مِنْ كَثِيرِ صَلاَةٍ وَلاَ صَوْمٍ وَلاَ صَدَقَةٍ وَلَكِنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3688، 6167، - 7153

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں زرکشی کہتے ہیں ان احادیث کی ترجمہ ہذا کے ساتھ مطابقت غیر ظاہر ہے، میں کہتا ہوں یہ ترجمہ حدیث کی تفسیر کے بمنزلہ ہے تو افادہ دیا کہ نبی اکرم سے محبت کی نشانی آپ کی اتباع ہے گویا کہا الحب فی اللہ کی علامت اللہ تعالی کے قول کی اتباع ہے۔

- 97 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ اخْسَأْ (کسی کو دفع دور کہنا)

ابن بطال کہتے ہیں (اِخْسَأْ) کتے کو ڈانٹنے اور دور بھگانے کیلئے ہے، یہ اس لفظ کی اصل ہے عربوں نے اس کا استعمال ہر اس شخص کی بابت کیا جسکا قول یا فعل غیر مناسب ہو اس طور کہ اللہ کی ناراضگی کا باعث بنے۔

علامہ انور باب (قول الرجل اخسأ) کا معنی اردو میں یہ کرتے ہیں: دھتکارا جاوے، (فرضه النبى) کی بابت کہتے ہیں رض لغت میں بمعنی قبض ہے (پکڑنا) مگر میں نے روایت میں نہیں دیکھا کہ نبی اکرم نے اسے قبض کیا ہو۔

- 6172حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا سَلْمُ بْنُ زَرِيرٍ سَمِعْتُ أَبَا رَجَاءٍ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِابْنِ صَائِدٍ قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا فَمَا هُوَ قَالَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ

- 6173 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ انْطَلَقَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِهِ قِبَلَ ابْنِ صَيَّادٍ حَتَّى وَجَدَهُ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ فِي أُطُمِ بَنِي مَغَالَةَ وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ صَيَّادٍ يَوْمَئِذٍ الْحُلُمَ فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الْأُمِّيِّينَ ثُمَّ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَرَضَّهُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ مَاذَا تَرَى قَالَ يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ .قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خُلِّطَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا قَالَ هُوَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْذَنُ لِي فِيهِ أَضْرِبُ عُنُقَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ يَكُنْ هُوَ لَا تُسَلَّطُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۳) .أطرافه 1354، 3055، - 6618

علامہ انور (إن يكن هو فلا تسلط عليه) کے تحت کہتے ہیں یہ بھی عمل بالتکوین ہے پھر وہ ابھی نابالغ لڑکا تھا، فائدہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں حفنی نے ذکر کیا کہ دجالِ اکبر کا نام صافن بن صیاد ہے لیکن مجھے نسخہ میں شک ہے ممکن ہے یہ صافی ہو جو صافن بن گیا اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں کے نام ایک جیسے ہیں یعنی یہ یہودی لڑکا اور دجالِ اکبر، حفنی بارھویں صدی کے علماء میں سے تھے۔

- 6174 قَالَ سَالِمٌ فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ انْطَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْصَارِيُّ يَؤُمَّانِ النَّخْلَ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ حَتَّى إِذَا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ وَهُوَ يَخْتِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنِ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ وَابْنُ صَيَّادٍ مُضْطَجِعٌ عَلَى فِرَاشِهِ فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْرَمَةٌ أَوْ زَمْزَمَةٌ فَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ فَقَالَتْ لِابْنِ صَيَّادٍ أَيْ صَافِ وَهُوَ اسْمُهُ هَذَا مُحَمَّدٌ فَتَنَاهَى ابْنُ صَيَّادٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ تَرَكَتْهُ بَيَّنَ

(سابقہ ہے) .أطرافه 1355، 2638، 3033، - 3056

- 6175 قَالَ سَالِمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنِّي أُنْذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ لَقَدْ أَنْذَرَهُ نُوحٌ قَوْمَهُ وَلَكِنِّي سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرُ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۳۵) أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 7123، 7127، - 7407

ابن عباس اور ابن عمر کے حوالوں سے نبی اکرم کے ابن صیاد کیلئے اس لفظ کا استعمال نقل کیا، یہ کتاب الجنائز کے اواخر میں مطولا گزر چکی ہے۔ (فرضه النبی) بقول خطابی یہاں ضاد کے ساتھ واقع ہے اور یہ غلط ہے درست صاد کے ساتھ ہونا ہے ای(قبض علیه بثوبه یضم بعضه إلی بعض) (یعنی بعض کو بعض پہ ضم کرنا) ابن بطال کہتے ہیں جس نے ضاد کے ساتھ روایت کیا تو اس کا معنی ہے دھکا دیا حتی کہ وہ گرا اور منکسر ہوا، کہا جاتا ہے: (رضَّ الشیء فھو رضیض و مرضوض) إذا انکسر (جب ٹوٹ جائے)۔ (قال أبو عبد الله الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابو عبیدہ کا قول ہے آیت: (کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِین)[البقرة : ۶۵] کی تشریح کرتے ہوئے کہا: (أی قاصِین مُبعَدِین) اسی طرح آیت : (یَنْقَلِبْ إلَیْکَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَ هُوَ حَسِیرٌ)[الملك : ۴۱] کی بابت کہتے ہیں: (أی سبعداً) ، راغب لکھتے ہیں: (خسأ البصرُ انقبض عن مهانة) (یعنی تھک ہار کر لوٹ آئی) کہا جاتا ہے: (خسأتُ الکلبَ أی زجرتُهُ مُسْتَهِیناً به)(یعنی اسے ذلت کا نشانہ بناتے ہوئے دھتکار دیا) ابن تین (اخسأ) کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنی (اسکُتْ صاغِراً مَطْرُوداً) (یعنی ذلیل و دھتکارا ہوا ہوکر چپ ہو جا) ایک روایت میں اس کے آخر کا ہمزہ ثابت نہیں اس میں (اِخسَ) ہے یہ تخفیف ہے۔

- 98 باب قَوْلِ الرَّجُلِ مَرْحَبًا (مرحبا کہنا)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ مَرْحَبًا بِابْنَتِي وَقَالَتْ أُمُّ هَانِءٍ جِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مَرْحَبًا بِأُمِّ هَانِءٍ

(حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت فاطمہ اور ایک موقع پہ حضرت ام ہانیٔ کا مرحبا کہہ کر استقبال کیا)

مستملی کے نسخہ میں (الرجل) کی بجائے (النبی ﷺ) ہے اصمعی کہتے ہیں مرحبا کا معنی ہے:(لَقِیتَ رَحْباً و سِعَةً) (یعنی تمہیں وسعت وکشائش ملے) فراء کہتے ہیں یہ منصوب علی المصدر ہے اور اس میں رحب وسعت کی دعا ہے بعض نے کہا مفعول بہ ہے ای(لقیت سعةً لا ضِیقاً)۔ (و قالت عائشة الخ) یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو علامات النبوة میں مسروق عنہا سے گزری۔(و قالت أم ھانیء) ام ہانی کی یہ حدیث کئی مواضع میں گزری ہے مثلا اوائل الصلاة میں۔

- 6176 حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَبُو التَّيَّاحِ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَرْحَبًا بِالْوَفْدِ الَّذِينَ جَاءُوا غَيْرَ خَزَايَا وَلاَ نَدَامَى فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا حَيٌّ مِنْ رَبِيعَةَ وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مُضَرُ وَإِنَّا لاَ نَصِلُ إِلَيْكَ إِلاَّ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ وَنَدْعُو بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا فَقَالَ أَرْبَعٌ وَأَرْبَعٌ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَأَعْطُوا خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ وَلاَ تَشْرَبُوا فِي الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۰۱) .أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 7266، 7556

وفدِ عبدالقیس بارے اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الایمان اور کتاب الاشربہ میں گزری ، ابو التیاح کا نام یزید بن حمید تھا، ان کے سیاق میں کچھ وہ الفاظ ہیں جو کسی اور روایت میں موجود نہیں مثلاً: (بالوفد الذین جاؤوا) اسی طرح (أربع و أربع الخ) یعنی چار کا حکم دیتا اور چار سے منع کرتا ہوں اس طرح خُمس کو چار میں شمار کرنا جب کہ بقیہ سب روایات میں یہ چار سے زائد تھا، ابن ابی عاصم نے اس باب میں حدیثِ بریدہ تخریج کی ہے جس میں ہے کہ جب حضرت علی نے حضرت فاطمہ کا پیغامِ نکاح آنجناب کو دیا تو آپ نے فرمایا: (مرحبا و أهلا) اسے نسائی نے بھی نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اس میں حضرت علی کی حدیث بھی نقل کی کہتے ہیں عمار بن یاسر نے (ایک مرتبہ) نبی اکرم سے آنے کی اجازت مانگی تو آپ نے فرمایا: (مرحبا بالطیب المطیب) اسے ترمذی، ابن ماجہ اور بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا ہے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا ابن ابی عاصم اور ابن سنی نے اس کے علاوہ بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (أربع و أربع الخ) کی بابت لکھتے ہیں دیکھو اگر آپ نے انہیں عقد کے ساتھ اس کی تعلیم دی تھی (أي الشهادة) تو راوی نے یہاں راساً ہی اس کے ذکر کا ترک کیا۔

- 99 باب مَا يُدْعَى النَّاسُ بِآبَائِهِمْ (روزِ قیامت لوگوں کو ان کے آباء کی نسبت سے پکارا جائے گا)

اکثر کے ہاں یہی عبارتِ ترجمہ ہے ابن بطال نے (هل یدعی الناس الخ) ذکر کیا اس بابت ام درداء کی ایک حدیث بھی وارد ہے جس کا تذکرہ باب (تحویل الاسم) میں کروں گا مصنف حدیثِ باب کے ساتھ اس روایت سے مستغنی ہوئے جو ابن عمر کی غادر (یعنی دھوکہ باز) کے بارہ میں ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (هذه غدرة فلان ابن فلان) سے ہے تو حدیث اس امر کو متضمن ہوئی کہ اس موقفِ اعظم میں وہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب کیا جائے گا۔

علامہ انور (یدعی الناس بآبائهم) کے تحت کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ لوگ ماؤں کی نسبت سے پکارے جائیں گے لیکن حدیث میں مذکور یہ ہے کہ والد کی نسبت سے پکار ہوگی۔

- 6177 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْغَادِرُ يُرْفَعُ لَهُ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ هَذِهِ غَدْرَةُ فُلاَنِ بْنِ فُلاَنٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۶۷۹ ،مزید یہ کہ کہا جائے گا یہ فلان بن فلان کی عہد شکنی ہے) أطرافه 3188، 6178، 6966.

یحی سے مراد قطان ہیں۔(یرفع له) کشمیہنی کے ہاں (ینصب له) ہے کرمانی لکھتے ہیں یہاں رفع ونصب ایک ہی معنی میں ہیں تو مراد اس کا اظہار ہے ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو مدعی ہیں کہ روزِ قیامت ہر ایک کو اس کی ماں کی نسبت سے پکارا جائے گا تا کہ آباء پر پردہ رہے (یعنی اگر کوئی ولدِ زنا ہے تو اس کا پردہ رہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ ایک حدیث میں ہے جسے طبرانی نے ابن عباس سے نقل کیا مگر اس کی سند نہایت کمزور ہے ابن عدی نے حضرت انس سے اس کا مثل نقل کیا اور کہا یہ حدیث منکر ہے اسے انہوں نے اسحاق بن ابراہیم طبری کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے ابن بطال لکھتے ہیں آباء کی نسبت سے پکارا جانا (أشدُّ فی

التعريف و أبلَغ في التمييز) ہے ( )، حدیث سے ظواہر الامور کے ساتھ جوازِ حکم کا اثبات ہوا (یعنی ہر ایک کو قیامت کے روز اسی شخص کی ولدیت کی نسبت سے پکارا جائے گا جو دنیا میں ظاہری طور پر معروف تھی) بقول ابن حجر یہ مقتضی ہے کہ آباء کو ان اشخاص پر محمول کیا جائے جو بطور ان کے آباء کے دنیا میں معروف تھے نہ کہ جو حقیقت میں تھے، یہی معتمد ہے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں غدر اپنے عموم میں ہے چاہے بڑے معاملہ میں ہو یا چھوٹے میں، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر گناہ کی ایک علامت ہے ان گناہوں میں سے جن کا اللہ تعالیٰ اظہار کرنا چاہیں گے، اس کی تائید اس آیت سے ملتی ہے: (يُعرَفُ المُجرِمُونَ بِسِيمَاهُمُ) [الرحمن: ۴۱] کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ ایک غدرہ کا ایک لواء ہوگا تو اس پر ایک شخص کی اگر کئی غدرات ہیں تو اس کے اَلوِیہ بھی کئی ہوں گے اس کی غدرات کی تعداد کے مطابق، کہتے ہیں اس نصبِ لواء کی حکمت یہ ہے کہ عموماً عقوبت جرم و گناہ کی ضد کی ساتھ واقع ہوتی ہے تو جب غدر خفیہ امور میں سے ہے تو مناسب ہوا کہ اس کی سزا بالشہرت ہو اور عربوں کے ہاں جھنڈا گاڑنا اشہر الاشیاء تھا۔

- 6178حَدَّثَنَا عَبدُ اللّٰهِ بنُ مَسلَمَةَ عَن مَالِكٍ عَن عَبدِ اللّٰهِ بنِ دِينَارٍ عَنِ ابنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الغَادِرَ يُنصَبُ لَهُ لِوَاءٌ يَومَ القِيَامَةِ فَيُقَالُ هَذِهِ غَدرَةُ فُلَانِ بنِ فُلَانٍ

(سابقہ) أطرافه 3188، 6177، 6966، - 7111

- 100باب لا يَقُلُ خَبُثَتْ نَفسِي (خود کو خبیث نہیں کہنا چاہئے)

(خبثت) خاء کی زبر اور باء پر پیش کے ساتھ ہے اس پر زبر بھی کہی جاتی ہے مگر پیش اصوب ہے راغب کہتے ہیں خبث کا اطلاق باطل فی الاعتقاد، کذب فی المقال اور قبیح فی الفعال پر ہوتا ہے (یعنی باطل عقیدہ رکھنا، جھوٹ بولنا اور برے افعال بجالانا) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں حرام پر اور قولی و فعلی مذموم صفات پر بھی اس کا اطلاق ہے۔

- 6179حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفيَانُ عَن هِشَامٍ عَن أَبِيهِ عَن عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُم خَبُثَت نَفسِي وَلَكِن لِيَقُل لَقِسَت نَفسِي

ترجمہ: حضرت عائشہؓ راویہ ہیں کہ آپ نے فرمایا تمہارا کوئی یوں نہ کہے: کہ میں خبیث ہوا بلکہ کہے: میرا دل خراب یا پریشان ہوا

6180حَدَّثَنَا عَبدَانُ أَخبَرَنَا عَبدُ اللّٰهِ عَن يُونُسَ عَنِ الزُّهرِيِّ عَن أَبِي أُمَامَةَ بنِ سَهلٍ عَن أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُم خَبُثَت نَفسِي وَلَكِن لِيَقُل لَقِسَت نَفسِي تَابَعَهُ عُقَيلٌ (سابقہ)

پہلی حدیث کی سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ اور دوسری کی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، خطابی ابو عبید کی تبع میں کہتے ہیں لقست اور خبثت ہم معنی ہیں نبی اکرم نے فقط خبث کا اسم مکروہ سمجھا تو ایسا لفظ بتلایا جو (معنی کے لحاظ سے وہی مگر اس ظاہری قباحت سے) سالم ہے آپ کی عادت مبارک یہی تھی کہ اسمِ قبیح کو اسمِ حسن سے بدل دیتے تھے دیگر کہتے ہیں لقست کا معنی ہے: (غثت) (یعنی ناساز گار ہوا) جو بھی خبیث کے معنی کی طرف راجع ہے بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (ساءَ خلقُها) بعض نے کہا: (

مالَتُ به إلى الدعة) (یعنی اسے آسودہ زندگی گزارنے کی طرف مائل کیا) بقول ابن بطال یہ ہدایت آداب سے جاری فرمائی علی سبیل الایجاب نہیں! کتاب الصلاۃ کی ایک روایت میں اس شخص کا حال ذکر ہوا جس کے قافیہ سر پر شیطان گرہ باندھ دیتا ہے تو (فیُصْبِحُ خبیث النفس) قرآن نے بھی یہ لفظ استعمال کیا: (وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيْثَةٍ) [ابراہیم: ۲۶] بقول ابن حجر مگر ہمیشہ معرضِ ذم میں ہی اس کا ورود ہوا ہے تو یہ حدیثِ باب کے مدلول کہ انسان اپنے آپ کو اس کے ساتھ موصوف نہ کرے، کے منافی نہیں ان سے قبل عیاض نے بھی یہی بات کہی، لکھتے ہیں فرق یہ ہے کہ نبی اکرم نے (شیطان کے گرہ باندھنے والی حدیث میں) ایک مذموم الحال شخص کی صفت بارے خبر دی تو اس لفظ کا اس پر اطلاق ممتنع نہیں، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے نہی برائے ندب ہے اس طرح (لقست) کے استعمال کا امر بھی، اگر اس کے ہم معنی کوئی سا بھی لفظ کہہ دے تو کافی ہے لیکن ترک اولی قرار پائے گا، کہتے ہیں حدیث سے قبیح اسماء والفاظ سے اجتناب کا استحباب ثابت ہوا اور ایسوں کی طرف عدول جن میں قباحت نہیں، اگرچہ خبث ولقس ہم معنی ہیں مگر لفظِ خبث قبیح اور کئی زائد علی المراد امور کا جامع ہے بخلاف لقس کے کہ وہ امتلائے معدہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آدمی طالبِ خیر رہتا ہے حتی کہ اچھی فال کے ساتھ بھی اور خیر کو اپنے نفس کی طرف مضاف کرتا ہے چاہے کسی بھی نسبت سے اور جیسے بھی ممکن ہو، شر کو اپنے آپ سے دور کرتا ہے اور اپنے اور اہلِ شر کے درمیان ہر قسم کا تعلق ختم کرتا ہے حتی کہ مشترک الفاظ میں بھی، کہتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی ملتحق ہے کہ بیمار سے اگر اس کا حال پوچھا جائے تو جواب میں وہ یہ نہ کہے: (لَسْتُ بِطَيِّبٍ) (کہ میں اچھا نہیں ہوں) بلکہ کہے میں مریض ہوں تو اپنے نفس کو طیبین سے نکال کر خبیثین میں شامل نہ کرے، تنبیہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ ابونعیم نے مستخرج میں حدیثِ سہل کو شبیب بن سعید عن یونس بن یزید عن زہری کے طریق سے نقل کیا پھر کہا اسے بخاری نے عبدان عن ابن مبارک عن موسی سے نقل کیا ہے کہتے ہیں موسی سے مراد ابن عقبہ ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ یونس ہیں بقول ابن حجر میں نے معتمد اصول میں اسے یونس ہی سے دیکھا ہے ابوذر کی روایت سے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (تابعه عقيل الخ) یعنی زہری سے اسی سند ومتن کے ساتھ، اسے طبرانی نے نافع بن یزید عن عقیل سے موصول کیا، یہ نسخہِ ابوذر سے ساقط ہے۔

علامہ انور باب (لا يقول خبثت نفسي) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ قباحت فی اللفظ کبھی موارِدِ قبیحہ میں اس کے استعمال سے ہوتی ہے جیسے بلید کا لفظ، یہ شناعت میں حمار کے لفظ کے موازی نہیں حالانکہ دونوں سے مراد ایک ہی ہے تو دیکھتے نہیں اگر کسی سے کہو (یا بلید) وہ اس سے اتنا منقبض نہ ہوگا جتنا (یا حمار) کہنے سے ہوگا، اس سے دلالت ملی کہ طبائع ایسے الفاظ سے منقبض ہوتی ہیں جو موارِدِ قبیحہ میں استعمال کے ساتھ مختص ہیں اگرچہ کسی دوسرے لفظ سے معنی میں متماثل ہی ہوں جس کی یہ صفت نہیں۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

101 - باب لاَ تَسُبُّوا الدَّهرَ (زمانے کو برانہ کہو)

ترجمہ کے یہ الفاظ مسلم کی ہشام بن حسان عن ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں وارد ہیں ان کے بعد ہے: (فإن الله هو الدهر)۔

- 6181حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُ يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۵۵۰) .طرفاه 4826، - 7491

(الليث عن يونس الخ) ابوعلی جیانی لکھتے ہیں سب کے ہاں یہی ہے ماسوائے ابوعلی بن سکن کے، انہوں نے بجائے یونس کے عقیل ذکر کیا، ذہلی کی زہریات میں بھی ابوصالح عن لیث سے یہی ہے لیکن ان کی روایت کے الفاظ ہیں: (لا يسب ابن آدم الدهر) جیانی کہتے ہیں حدیث یونس عن زہری سے ہی محفوظ ہے مسلم نے اسے ابن وہب عن یونس سے تخریج کیا، ابن حجر کہتے ہیں لیث کے ہاں یہ دونوں سے ہے یعقوب بن ابوسفیان اور ابونعیم نے ابوصالح اور بکیر کے حوالوں سے (قال حدثنا الليث حدثني يونس) نقل کیا ہے۔

(قال الله يسب الخ) آگے روایتِ معمر میں ہے: (ولا تقولوا يا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر) اور اسکے شروع میں عنب کوکرم نہ کہنے کا امر بھی ہے، اس کی شرح اگلے باب میں ہوگی معمر پر زہری کے شیخ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے تو عبد الاعلی نے معمرعنہ سے (عن أبي سلمة) ذکر کیا، عبد الرزاق معمرعن زہری سے (عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة) نقل کرتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: (قال الله يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر) اسے مسلم نے نقل کیا احمد کے ہاں سفیان بن عیینہ نے بھی زہری سے (عن سعيد) نقل کیا، یہ التفسیر میں اسی طریق سے گزری ہے آگے التوحید میں بھی آئے گی مسلم نے بھی ابن عیینہ وغیرہ سے یہی نقل کیا ابن عبد البر کہتے ہیں دونوں طریق صحیح ہیں بقول ابن حجر نسائی نے بھی دونوں کو محفوظ قرار دیا لیکن ابوسلمہ سے ان کی روایت اشہر ہے کہتے ہیں عبد الرزاق کے ہاں معمر سے اس کی ایک اور اسناد بھی ہے اسے مسلم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا چنانچہ کہا: (عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة) اسے احمد نے ہمام عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر إني أنا الدهر أرسل الليل و النهار فإذا شئت قبضتهما) اسے مالک نے موطا میں ابوزناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے (لا يقولن أحد كم) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا باقی عبد الاعلی عن معمر کے سیاق کی مانند ہے لیکن یحی بن یحی لیثی عن مالک سے اس کے آخر میں یہ عبارت ہے: (فإن الدهر هو الله) بقول ابن عبد البر انہوں نے مالک سے روایت کرتے ہوئے سب رواۃ کی مخالفت کی ہے اور مطلقا اس حدیث کے رواۃ کی کیونکہ سب نے کہا: (فإن الله هو الدهر) احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تسبوا الدهر فإن الله قال أنا الدهر الايام والليالي لي أجدِدُها و أبليها و آتي بملوك بعد ملوك) (یعنی رات و دن میرے لئے ہیں میں انہیں لاتا اور پھیرتا ہوں اور میں ہی بادشاہوں کی جگہ دوسرے بادشاہ بناتا ہوں) اس کی سند صحیح ہے۔

- 6182حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُسَمُّوا الْعِنَبَ الْكَرْمَ وَلاَ تَقُولُوا خَيْبَةَ الدَّهْرِ

فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهرُ .طرفه - 6183

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا انگور کو کرم مت کہو اور ناکامی کی نسبت زمانے کی طرف نہ کرو کہ بے شک اللہ ہی زمانہ ہے۔

(و لا تقولوا خيبة الدهر) اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی کے نسخہ میں: (يا خيبة الدهر) ہے غیر بخاری میں: (واخيبة الدهر) ہے خیبہ خائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ بمعنی حرمان ہے یہ علی التدب منصوب ہے گویا اس نے دہر کو گم پایا اس وجہ سے جو اس سے مکروہ صادر ہوتا ہے (یعنی مصائب) تو اس پر متفجع یا متوجع (یعنی تنگی کا شکار) ہوتے ہوئے اس کا نوحہ کیا، داؤدی کہتے ہیں یہ زمانے کیلئے حرمان کی بددعا ہے جیسے ان کا یہ قول: (قحط الله نوئها) یعنی زمین کیلئے قحط کی بددعا کرنا، تو یہ اس لفظ کی اصلِ وضع ہے پھر ہر مذموم کیلئے کہا جانے گا، علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں مسلم کے ہاں ہے: (وا دَهْرَهُ وا دهره) (ہائے ہائے زمانہ) زمانے کو گالی دینے سے نہی کا سبب یہ ہے کہ جو اعتقاد رکھے کہ زمانہ اس پہنچنے والی مصیبت کا فاعل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اللہ ہی فاعل ہے تو اگر تم نے گالی دی اسے جس نے تم پر یہ مصائب نازل کئے (یعنی اپنے تئیں زمانے کو) تو حقیقت میں یہ گالی اللہ کو دی (نعوذ باللہ) حدیث کی شرح تفسیر سورہ الجاثیۃ میں گزری ہے اس کی تاویل میں جو کچھ کہا گیا اس کا محصل تین توجیہات ہیں: اول یہ کہ آپ کے قول: (إن الله هو الدهر) سے مراد (المدبر للأمور) ہے، دوم یہ حذفِ مضاف پر ہے ای (صاحب الدهر) سوم کہ تقدیرِ کلام ہے: (مقلب الدهر) اسی لئے اس کے بعد کہا: (بيدي الليل والنهار أجدده و أبليه و أذهب بالملوك) یہ احمد کی روایت کے الفاظ ہیں، محققین کہتے ہیں جس نے حقیقۃً افعال میں سے کوئی فعل زمانے کی طرف منسوب کیا وہ کافر ہوا اور جس کی زبان پر بغیر اعتقاد رکھے یہ لفظ جاری ہوا وہ کافر نہیں البتہ ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے کیونکہ یہ اہلِ کفر کے ساتھ تشبہ ہے، یہ (مُطِرْنا بكذا) کی بابت گزری تفصیل کی مانند ہے عیاض لکھتے ہیں بعض غیر محقق لوگوں نے زعم کیا کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، یہ غلط ہے دہر دنیا کی مدتِ زمان ہے بعض نے اس کی یہ تعریف کی کہ یہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے مفعولات کی اَمد یا قبل از موت کیلئے اس کا فعل ہے، دہریہ اور معطلہ کے جہال نے اس حدیث کے ظاہر سے تمسک کیا اور اس کے ساتھ غیر راسخ فی العلم پر حجت پکڑی کیونکہ ان کے نزدیک دہر فلک کی حرکات اور امدِ عالَم ہے ان کے ہاں اسکے سوا نہ کوئی شئ ہے اور نہ کوئی مانع! ان کے رد میں بقیہ حدیث کی یہی عبارت کافی ہے: (أنا الدهر أقلب ليله و نهاره) تو وہ خود اپنے آپ کا کیونکر قلب کر سکتا ہے؟ (تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا) الشیخ ابن ابو جمرہ کہتے ہیں یہ امر مخفی نہیں کہ جو کسی صنعت کو برا کہے اس نے گویا اس کے صانع کو برا کہا تو جس نے لیل ونہار کو برا کہا وہ عبث میں ایک بڑے اقدام کا مرتکب ہوا اسی طرح وہ جس نے رات و دن میں جاری حوادث کے خلاف لب کشائی کی، عام طور سے لوگ یہی کرتے ہیں اور سیاقِ حدیث بھی اس طرف اشارت کناں ہے، جب دونوں سے نفیِ تاثیر کی تو گویا کہا اس میں ان کا کوئی قصور نہیں جہاں تک حوادث کا تعلق ہے تو ان میں سے ایسے بھی ہیں جو کسی عاقل و مکلّف کی وساطت سے جاری ہوتے ہیں یہ تو یہ شرعاً اور لغۃً اس کی طرف مضاف کئے جاتے ہیں کہ اس کی تقدیر سے ہیں تو بندوں کے افعال ان کے اَکساب میں سے ہیں اسی لئے ان پر احکام مترتب ہیں اور یہ فی الابتداء اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہیں، کچھ حوادث ایسے ہیں جو بغیر وساطت کے جاری ہوتے ہیں تو یہ

قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہیں شب وروز کیلئے نہ کوئی فعل ہے اور نہ تاثیر، نہ لغۃً وعقلاً اور نہ شرعاً، اس حدیث کا یہی مفہوم ہے اس کے ساتھ وہ حوادث بھی ملتحق ہیں جو کسی غیر عاقل ذی حیات سے جاری ہوئے پھر اشارہ کیا کہ زمانے کو برا کہنے سے نہی (تنبیہ بالأعلی علی الأدنی) ہے اور اس میں مطلقا ہر شئ کو برا کہنے کے ترک کی طرف اشارہ ہے ماسوا وہ جن کی شرع نے اجازت دی کیونکہ علت ایک ہے اھ ملخصاً، اس سے تجارتی معاملات میں منعِ حیلہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے (کالعینۃ) (مراد بیع العینۃ یعنی ادھار پر کسی چیز کو اصل قیمت سے زیادہ پر بیچ دینا) کیونکہ سبِّ دہر سے من حیث المعنی مآل کے مدنظر منع کیا اور اسے خالق کو برا کہنے کے مترادف قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (لا تسبوا الدھر) کے تحت رقم طراز ہیں جانو کہ اس عالم میں کوئی شئ نہیں مگر عالمِ مجرد میں اسکے لئے ایک مبدا ہے بس یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم (دنیا) میں ہے خلق کہلاتا ہے تو تیرے رب کے ہاں مبدائے زمان دہر ہے، شیخ اکبر کہتے ہیں یہ (یعنی دہر کا لفظ) اسمائے حسنی میں سے ہے تفسیر رازی میں ہے کہ انہوں نے اپنے مشائخ میں سے کسی سے یہ وظیفہ اخذ کیا تھا: (یادھر، یا دیھار اوریا دیھور)۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 102باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

(فرمانِ نبوی: کرم تو قلبِ مومن ہے)

وَقَدْ قَالَ إِنَّمَا الْمُفْلِسُ الَّذِي يُفْلِسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الصُّرَعَةُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ. كَقَوْلِهِ لَا مُلْكَ إِلَّا لِلَّهِ فَوَصَفَهُ بِانْتِهَاءِ الْمُلْكِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُلُوكَ أَيْضًا فَقَالَ (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا) (آپ کا قول ہے کہ حقیقی مفلس وہ جو قیامت کے دن ہوا جیسے ایک دفعہ فرمایا تھا پہلوانی یہ ہے کہ غصہ میں اپنے آپ پر قابو رکھے یا جیسے فرمایا بادشاہت اللہ ہی کی ہے تو اللہ کو انتہائے ملک کے ساتھ موصوف کیا حالانکہ قرآن میں بادشاہوں کا ذکر موجود ہے جیسے اس آیت میں: إن الملوك إذا دخلوا قرية الخ)

بخاری اس ترجمہ میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں حصر اپنے ظاہر پر نہیں مفہوم یہ ہے کہ کرم کہلانے کا زیادہ حقدار قلبِ مومن ہے یہ مراد نہیں کہ اس کے سوا کسی کو کرم کہنا جائز نہیں۔ مثلاً (إنما المفلس الخ) کا مفہوم یہ نہیں کہ اب دنیا میں اس لفظ کا کسی پر اطلاق نہ کیا جائے اسی طرح بقیہ آثار میں بھی۔ (لا ملك إلا الله) سے مراد بادشاہِ حقیقی (کہ جس کے مُلک کو زوال نہیں) اسی کی ذات ہے، یہ کسی اور کو ملک کہنے کی نہی نہیں، قرآن میں اس کا استعمال دنیا کے بادشاہوں کیلئے موجود ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً الخ) سورہ یوسف میں ہے: (وَ قَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ الخ)[۵۰] ابن بطال لکھتے ہیں البتہ اس سے ترکِ مبالغہ اور اغراق فی الوصف کا ترک اخذ کیا جائے گا اس کیلئے جو اس کا مستحق نہ ہو، حدیث (إنما المفلس الخ) پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی اور حدیث (لا ملك إلا الله) پر اسی کتاب میں، بعض رواۃ کے ہاں (لا ملك إلا لِلّٰه) ضمِ میم اور سکونِ لام واقع ہوا اور الا کے بعد حذفِ الف کے ساتھ، مگر اول ہی سیاق کے لائق ہے۔

- 6183حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ

أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيَقُولُونَ الْكَرْمُ إِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

طرفاه - 6182.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا لوگ کہتے ہیں کرم انگور ہے حالانکہ کرم مومن کا دل ہے۔

شیخ بخاری سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔(و یقولون الکرم الخ) اس روایت میں ابن عیینہ عن زہری عن سعید سے یہی واقع ہے سابق باب کی معمر عن زہری عن ابی سلمہ سے روایت میں یہ الفاظ تھے:(لا تسموا العنب کرما) یہی ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے ان کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں:(لا تقولوا الکرم ولکن قولوا العنب والحبلة)، آپ کا قول:(ویقولون) کسی محذوف شئ پر عطف ہے گویا یہ ماقبل کی حدیث تھی اسے ابن ابی عمر نے اپنی مسند میں سفیان اور ان کے طریق سے اسماعیلی نے تخریج کرتے ہوئے شروع میں کہا:(یقولون) بغیر واو کے، اسے حمیدی نے بھی اپنی مسند میں اور ان کے طریق سے ابونعیم نے واو کے ساتھ جیسے بخاری نے ذکر کیا، اسی طرح ہی احمد نے سفیان سے نقل کیا لیکن یہ ذکر کیا:(عن أبی هريرة رفعه وقال مرة يبلغ به وقال مرة قال رسول الله) اسے مسلم نے ابن ابوعمر اور عمرو الناقد (قالا حدثنا سفيان) اسی سند کے ساتھ، نقل کرتے ہوئے (قال قال رسول الخ) ذکر کیا، آپ کا قول:(ویقولون الکرم) مبتدا اور اس کی خبر محذوف ہے ای(یقولون الکرم شجر العنب)، طبرانی اور بزار نے حضرت سمرہ سے مرفوعا نقل کیا:(إن اسم الرجل المؤمن فی الکتب الکرم من أجل ما أکرمه الله علی الخليقة و إنکم تدعون الحائط من العنب الکرم)(یعنی کتب میں مردِ مومن کا نام کرم لکھا ہے اس وجہ سے جو اللہ نے مخلوق پر اسے عزت دی جبکہ تم انگور کے باغ کو کرم کہتے ہو) خطابی کی اس ضمن میں کلام کا ملخص یہ ہے کہ اس نہی سے مراد شراب کی تحریم کی تاکید ہے اس کے محوِ اسم کے ساتھ اور اس لئے کہ اس کیلئے اس نام کے تبقیہ میں ان کی جاہلیت کی اس سوچ کی تقریر و تائید ہے کہ اس کا شارب متکرم ہے تو اسے کرم کہنے سے منع کیا اور فرمایا کرم تو قلبِ مومن ہے کہ اس میں ایمان اور ہدایتِ اسلام کا نور ہے، ابن بطال نے انباری سے نقل کیا کہ عرب عنب کو اس لئے کرم کہتے تھے تاکہ اس سے بنائی گئی شراب لوگوں کو سخاوت اور مکارمِ اخلاق پر ترغیب دلائے ایک شاعر کہتا ہے:(و الخمر مشتقة المعنى من الکرم) ایک اور کا قول ہے:(شققت من الصبی واشتق منی کما اشتقت من الکرم الکروم) تو اسی لئے عنب کو کرم کہنے سے منع فرمایا تاکہ اصلِ خمر کو ماخوذ من الکرم نام سے نہ پکاریں بلکہ اس کی بجائے مومن کو جو اس کے شرب سے بچتا اور اس کے ترک میں کرم سمجھتا ہے اس نام کا زیادہ حقدار قرار دیا اور جہاں تک ازہری کا قول کہ عنب کو اسلئے کرم کہتے تھے کیونکہ وہ قاطف (یعنی پھل اتارنے والے) کیلئے مذلل کی گئی ہے اور اس میں کانٹے نہیں جو اسے زخمی کریں اور اس سے اصل کا اخذ اس طرح ہے جیسے نخلہ کا بلکہ اس سے بھی اکثر اور ہر شئ جو کثیر ہو (فقد کَرُم) تو من حیث الاشتقاق یہ بھی صحیح ہے لیکن اول معنی انسب للنہی ہے، نووی لکھتے ہیں عنب اور اس کے درخت کو کرم کہنے کی یہ نہی برائے کراہیت ہے قرطبی مازری سے ناقل ہیں کہ نہی کا سبب یہ ہے کہ جب شراب حرام کی گئی اور ان کی طبع انہیں کرم پر انگیخت کرتی تھی تو نبی اکرم نے مکروہ جانا کہ اس حرام شئ کو ایسا نام دیا جائے جس کے ذکر سے ان کی طبیعتیں اس کی طرف متشوق ہوں تو گویا یہ ان کیلئے محرک کی مانند تھا، انہوں نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ محلِ نہی تو عنب کو کرم کہنا ہے اور وہ تو

حرام نہیں، شراب کو عنبہ نہیں کہا جاتا بلکہ عنب کو کبھی خمر کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ اسی سے وہ بنتی تھی بقول ابن حجر مازری کا قول موجہ ہے کیونکہ یہ حسمِ مادہ کے ارادہ پر حامل ہے اس اسمِ حسن کے ساتھ اصلِ خمر کے تسمیہ کے ترک سے اسی لئے کبھی یہ نہی عنب (کو کرم کہنے) سے اور کبھی شجرہ عنب سے ہے تو یہ بطریق الفحوی تنفیر (یعنی اس سے نفرت دلانے کے مترادف) ہوئی کیونکہ جب حلال فی الحال شئ کو ایک اچھے نام سے پکارنے سے منع فرمایا اس وجہ سے کہ اس سے ایک حرام شئ بنائی جاتی ہے تو اس حرام کو اچھے نام سے پکارنا تو بالاولیٰ منع ہوا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں (ملخصاً) جب کرم کا اشتقاق کرم سے ہے اور ارض کریمہ احسن الارض ہے تو لائق نہیں کہ اس صفت کے ساتھ تعبیر کیا جائے مگر قلبِ مومن کو جو کہ خیر الاشیاء ہے کیونکہ مومن خیر الحیوان (یعنی ہر ذی حیات سے بہتر) ہے اور بدن میں سب سے بہتر عضو دل ہے کیونکہ (جیسا کہ حدیث میں ہے) اگر وہ (طبی اور شرعی لحاظ سے) درست ہے تو سارا جسم درست ہے گویا وہ شجرۃ الایمان کی ارض (یعنی کھیتی) ہے کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ ہر خیر، لفظ کے ساتھ ہو یا دونوں کے ساتھ یا اس سے جو مشتق ہو یا جو اس کے نام پر ہو، صرف حقیقتِ شرعیہ کے ساتھ مضاف کی جائے گی کیونکہ ایمان اور اہلِ ایمان کی اگر اس کے ماسوا کی طرف اضافت کی جائے گی تو وہ بطریقِ مجاز ہوگی، کرم کی قلبِ مومن کے ساتھ تشبیہ میں ایک لطیف نکتہ ہے کیونکہ شیطان کے اوصاف جاری مع الکرمۃ ہوتے ہیں جیسے بنی آدم میں خون کی گردش کی مانند شیطان کا جریان ہے تو اگر مومن اپنے شیطان سے غافل ہو تو وہ اسے معصیت میں واقع کر دیتا ہے اسی طرح جو اپنے کرم (یعنی انگور) کے عصیر سے غافل ہوا (یعنی بروقت اسے استعمال نہ کرلیا) تو وہ شراب بن کر نجس ہو جائے گا، یہ تشبیہ اس لحاظ سے بھی قوی ہے کہ شراب اگر مخلل ہو جائے خود ہی یا بالتخلیل (یعنی اس میں سرکہ ملاکر) تو اس کی طہارت عود کر آئے گی اسی طرح مومن (جب کبھی معصیت میں واقع ہوتا ہے تو) توبہ کر کے اسی دم ان گناہوں کے خبث سے واپس آجاتا ہے جن کے ساتھ ملوث ہوکر وہ متنجس ہوگیا تھا یا تو اپنے اندر کے داعیہ سے یا کسی غیر کے باعث مثلاً کسی کا وعظ سن کر تو اس کا یہ معاملہ تخلیلِ خمر اور تخلُّل کی مانند ہوا تو عاقل کو چاہئے کہ اپنے مریض قلب کا معالجہ کرے تاکہ اس صفتِ مذمومہ پر اس کی ہلاکت واقع نہ ہو

ابن حجر آخرِ مبحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کی حدیثِ وائل (مذکور) میں (الحبلة) حاء کی پیش کے ساتھ ہے زبر بھی منقول ہے باء ساکن ہے اس پر بھی زبر محکی ہے اور یہی اشہر ہے، یہ شجرۃ العنب ہے (یعنی انگور کی بیل) بعض نے اصلِ شجرہ (یعنی جڑ) قرار دیا جبکہ بعض نے کہا اس کا گچھا، بعض نے کہا اس کے اصول (یعنی جڑوں) میں سے ایک اصل، یہ (السمر والعضاہ) (یعنی ببول اور جنگلی کانٹے دار درخت جن میں بیروں سے مشابہ پھل لگتے ہیں) کے ثمر کو بھی کہتے ہیں۔

علامہ انور (إنما الكرم قلب المؤمن) کے تحت لکھتے ہیں اس میں لفظی اصطلاح ہے تو یہ مرتبہ استحباب میں ہے تحریم کا اس میں دخل نہیں، (لا ملك إلا لله) کی نسبت کہتے ہیں انکی کلام کا حاصل یہ ہے کہ (لا) کبھی نفیِ اصل کیلئے ہوتا ہے اور کبھی نفیِ کمال کیلئے میں نے المطول میں تفتازانی کی تبع میں اس کے برائے نفیِ کمال موضوع ہونے کا انکار کیا ہے تو اس کا مدلول نہیں ہے مگر نفیِ اصل، اس قسم کے مواضع میں وجہ یہ ہے کہ ناقص کو بمنزلہ معدوم قرار دیا جاتا ہے تو اسکے لئے وہی (لفظ) استعمال کیا جاتا ہے جو معدوم کیلئے تو مآل میں دونوں اعتبار موجود ہیں، کلام صرف مدلول میں ہو رہی ہے۔

یہ بھی متفق علیہ ہے۔

- 103باب قَوْلِ الرَّجُلِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي (میرے والدین آپ پہ قربان، کہنا)

فِيهِ الزُّبَيْرُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

فداک کالفظی ضبط اور معنی کی تشریح باب (ما يجوز من الشعر الخ) میں گزری۔ (فيه الزبير الخ) یہ مناقب زبیر میں موصولا گزری ان کی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں مذکور تھا کہ نبی اکرم نے ان سے ایک موقع پہ فرمایا تھا: (فداك أبي و أمي)۔

- 6184حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُفَدِّي أَحَدًا غَيْرَ سَعْدٍ سَمِعْتُهُ يَقُولُ ارْمِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي أَظُنُّهُ يَوْمَ أُحُدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۱۹) .أطرافه 2905، 4058، - 4059

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (يفدى) کشمیہنی کے ہاں یہ یاء کی زبر اور فائے ساکن کے ساتھ ہے دیگر کے ہاں یاء کی پیش، فائے مفتوح اور دالِ مشدد کے ساتھ ہے، مناقبِ سعد میں یہ حدیث گزری اور وہیں اس کے اور حضرت زبیر کی حدیث کے درمیان تطبیق کا ذکر ہوا تھا گویا بخاری نے اس کے ساتھ اس تطبیق کی طرف رمز کیا بعض نے غفلت کی کہ حدیثِ زبیر کی تخریج کو مسلم کی طرف منسوب کر دیا۔ (أظنه يوم أحد) کتاب المغازی کے باب (غزوة أحد) میں یہ جزم کے ساتھ مذکور گزرا ہے وہیں آنجناب کے انہیں یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا۔

- 104باب قَوْلِ الرَّجُلِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ (اللہ مجھے آپ پہ قربان کرے)

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَدَيْنَاكَ بِآبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا (حضرت ابوبکر نے ایک دفعہ نبی پاک سے مخاطب ہو کر کہا: ہم اپنے والدین کے ساتھ آپ پہ قربان)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا مکروہ؟ اس کے جواز پر دال روایات کو ابوبکر بن ابو عاصم نے اپنی کتاب آداب الحکماء کے شروع میں جمع کیا اور اس کے جواز پر جزم کیا ہے، لکھتے ہیں آدمی سلاطین، امراء، اہلِ علم اور اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہے اس میں کسی قسم کا محظور نہیں بلکہ اگر اس کا مقصد محبت بڑھانا اور استعطاف ہے تو اسے اس پر ثواب ملے گا اگر یہ محظور ہوتا تو نبی اکرم ضرور منع فرما دیتے اور اس کے قائل کو بتلاتے کہ آپ کے سوا کسی اور کو یہ کہنا غیر جائز ہے۔ (و قال أبوبكر الخ) یہ حضرت ابوسعید کی ایک مرفوع حدیث کا طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے (مرض الموت میں تقریر کرتے ہوئے) فرمایا اللہ نے ایک بندے کو اختیار دیا کہ دنیا میں رہ لے یا جو اس کے پاس ہے اسے اختیار کرے تو اس نے جو اس کے ہاں ہے اسے اختیار کر لیا، یہ سن کر حضرت ابوبکر نے یہ جملہ کہا، یہ مع شرح مناقبِ ابوبکر کے باب میں گزری ہے۔

- 6185حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ أَقْبَلَ هُوَ وَأَبُو طَلْحَةَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ صَفِيَّةُ مُرْدِفُهَا

عَلَى رَاحِلَتِهِ فَلَمَّا كَانُوا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَصُرِعَ النَّبِيُّ ﷺ وَالْمَرْأَةُ وَأَنَّ أَبَا طَلْحَةَ قَالَ أَحْسِبُ اقْتَحَمَ عَنْ بَعِيرِهِ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَلْ أَصَابَكَ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لاَ وَلَكِنْ عَلَيْكَ بِالْمَرْأَةِ فَأَلْقَى أَبُو طَلْحَةَ ثَوْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَقَصَدَ قَصْدَهَا فَأَلْقَى ثَوْبَهُ عَلَيْهَا فَقَامَتِ الْمَرْأَةُ فَشَدَّ لَهُمَا عَلَى رَاحِلَتِهِمَا فَرَكِبَا فَسَارُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِظَهْرِ الْمَدِينَةِ أَوْ قَالَ أَشْرَفُوا عَلَى الْمَدِينَةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ فَلَمْ يَزَلْ يَقُولُهَا حَتَّى دَخَلَ الْمَدِينَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6363، 6369، 7333

یہ کتاب اللباس میں مشروحاً گزری ہے ابوداؤد نے بھی اسی عنوان سے ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت حضرت ابوذر کی حدیث تخریج کی جس میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے کہا: (لبیك و سعدیك جعلنی الله فداك) اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں نقل کیا ہے طبرانی لکھتے ہیں ان احادیث میں یہ کہنے کے جواز کی دلیل ہے مبارک بن فضالہ نے جوحسن سے نقل کیا کہ حضرت زبیر نبی اکرم کے پاس آئے اور آپ بیمار تھے انہوں نے عیادت کرتے ہوئے کہا: (كيف تجدكَ جَعَلَنِي اللهُ فداك) آپ نے یہ سن کر فرمایا: (ما تركتَ أعْرَابيتك بعدُ) (یعنی ابھی تم نے اپنی اعرابیت ترک نہیں کی) اسے دوطرق سے نقل کیا لکھتے ہیں اس میں منع کی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ان صحیح احادیث (جن میں جواز پر دلالت ہے) کی مقاوم نہیں بالفرض اگر یہ ثابت ہے تو اس میں صریح المنع نہیں بلکہ اس میں اس امر کا اشارہ ہے کہ بیمار کو یہ کہنا مناسب نہیں خواہ ازرہِ تانیس و ملاطفت ہو یا دعاء وتوجُّع کے بطور (کیونکہ گویا وہ کہہ رہا ہے تمہاری بجائے میں یا میرے والدین بیمار ہو جائیں اور یہ کہنا مناسب نہیں) اگر کہا جائے یہ کہنے میں حرج نہ تھا کیونکہ جس نے یہ کہا تھا اس کے والدین مشرک تھے تو جواب یہ ہے کہ حضرت ابوطلحہ نے جب یہ کہا وہ مسلمان تھے اسی طرح ابوذر بھی اور جب حضرت ابوبکر نے یہ کہا ان کے والدین اس وقت اسلام لا چکے تھے اھ ملخصا، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم کیلئے ان کے یہ کہنے کی تسویغ سے لازم نہیں کہ آپ کے غیر کو بھی یہ کہنا سائغ ہو کیونکہ آپ کی ذات تو سب سے اعز واکرم ہے چاہے مسلم ہوں یا ان کے غیر! اس کا جواب جو ابن ابی عاصم کی کلام سے گزرا، اس میں اشارہ تھا کہ اصل عدمِ خصوصیت ہے انہوں نے ابن عمر سے حدیث نقل کی کہ آنجناب نے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ سے فرمایا تھا: (فداك أبوك) اور ابن مسعود سے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے فرمایا: (فداكم أبي و أمي) حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم نے انصار سے بھی یہی کہا تھا۔

- 105باب أَحَبِّ الأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ ترین نام)

ترجمہ کے ان الفاظ کے ساتھ ایک حدیث بھی وارد ہے جسے مسلم نے نافع عن ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ (إنَّ أحبَّ أسمائكم إلى الله عبد الله وعبد الرحمن) ابو وہب جشمی کی روایت اس کے لئے شاہد ہے ایک باب بعد اس کا ذکر ہوگا ایک اور بھی جو مجاہد سے ہے اسے ابن ابوشیبہ نے اس کے مثل نقل کیا، قرطبی کہتے ہیں ان دونوں ناموں کے ساتھ وہ سارے نام ملتحق ہیں جو انہی کی مثل ہیں مثلاً عبد الرحیم، عبد الملک، اور عبد الصمد (یعنی وہ سب اسماء جن میں عبد کا لفظ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہے) کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کو اس لئے احب ہیں کیونکہ اللہ کیلئے وصفِ واجب کو متضمن ہیں اور اس وصف کو بھی جو انسان کیلئے اللہ کی بابت واجب ہے یعنی وصفِ عبودیت! تو عبد کی رب کی طرف اضافت اضافتِ حقیقی بھی ہے تو اس ترکیب سے ان ناموں کو شرف حاصل ہوا جس کی بدولت یہ فضیلت ان کیلئے ثابت ہوئی، دیگر اہلِ علم کہتے ہیں ان دونوں ناموں پر اقتصار میں حکمت یہ ہے کہ قرآن میں عبد کے لفظ کے ماسوائے ان کے کسی اور اسمِ ربانی کی طرف اضافت واقع نہیں ہوئی، اللہ کا فرمان ہے: (وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ) [الجن: ۱۹] اور دوسری آیت میں فرمایا: (وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ)[الفرقان : ٦٣] اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) [الإسراء : ۱۱۰] طبرانی نے حضرت ابوزہیر ثقفی سے مرفوعا روایت کیا: (إذا سَمَّيْتُم فَعَبِّدُوا)(یعنی عبد سے شروع ہونے والے نام رکھو) اسی طرح ابن مسعود سے مرفوعا مروی ہے: (أحب الأسماء إلى الله ما تُعُبِّدَ به)(یعنی اللہ کو عبودیت کا اظہار والے نام سب سے زیادہ پسند ہیں) دونوں کی اسناد میں ضعف ہے۔

- 6186حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلاَمٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقُلْنَا لاَ نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ وَلاَ كَرَامَةَ فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ سَمِّ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۹۲) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6187، 6189، - 6196

(لرجل منا) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔(فسماه القاسم) مسلم کی رفاعہ بن ہیثم عن خالد واسطی سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ روایت کا مقتضا یہ ہے کہ اس کا نام محمد رکھا اسے انہوں نے عَبثر عن حصین کی سندِ مذکور کے ساتھ روایت کے عقب میں وارد کیا جس میں ہے:(فسماه محمداً) تو یہی حدیث ذکر کی اس کے آخر میں ہے:(سَمُّوا باسمي ولا تكنوا بكنيتي فإنما بُعِثْتُ قاسما أقْسِمُ بينكم) پھر خالد کی روایت ذکر کی اور کہا اسی سند کے ساتھ، آخر کے الفاظ:(فإنما بعثت الخ) ذکر نہیں کئے گویا اس ضمن میں اختلاف خالد پر ہے چنانچہ اسماعیلی نے اسے وہیب بن بقیہ عن خالد سے تخریج کرتے ہوئے:(فسماه القاسم) ذکر کیا احمد نے اسے ہشیم عن حصین سے:(سماه القاسم) نقل کیا، معمر عن منصور سے بھی یہی نقل کیا ابونعیم نے اسے یوسف القاضی عن مسدد عن خالد سے نقل کرتے ہوئے:(فسماه باسم النبیؐ) ذکر کیا یہی ابوعوانہ نے حصین سے ذکر کیا اسے ابونعیم نے المستخرج علی مسلم میں تخریج کیا، یہ رفاعہ بن ہیثم کی روایت کی ترجیح کو مقتضی ہے، احمد نے زیاد بکائی عن منصور سے رفاعہ کی روایت کی مانند نقل کیا اس میں شعبہ پر بھی اختلاف ہے، باب (قوله تعالى: و أَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ و لِلرَّسُوْلِ) کی روایت میں جسے بخاری نے

کتاب فرض الخمس میں نقل کیا وہاں اس کی تخریج ابو ولید عن شعبہ عن اعمش و منصور و قتادہ سے کی، کہتے ہیں میں نے سالم بن ابی جعد عن جابر سے سنا کہ ہمارے ہاں ایک شخص کے ہاں لڑکا متولد ہوا اس نے اس کا نام محمد رکھنا چاہا کہتے ہیں عمرو بن مرزوق نے شعبہ عن قتادہ سے: (أراد أن يُسَمِّيَهُ القاسم) ذکر کیا ہے، ثوری عن اعمش سے بھی یہی نقل کیا مسلم نے جریر عن منصور سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (وُلِدَ لِرجلٍ مِنَّا غلامٌ فَسَمَّاهُ محمدا الخ) شعبہ نے بیان کیا کہ منصور عن جابر سے روایت میں ہے کہ انصاری نے کہا میں بچے کو اپنی گردن پر اٹھا کر آنجناب کی خدمت میں گیا، اسے بھی بخاری نے فرض الخمس میں وارد کیا، وہاں ذکر کیا کہ اس کا مقتضا ہے کہ یہ روایت اس انصاری صحابی کی مسند سے ہو حضرت جابر کی ان سے روایت سے جبکہ سالم بن ابو جعد سے سب طرق مقتضی ہیں کہ یہ مسندِ جابر سے ہے، اصحابِ اطراف و مسانید نے انہی کی مسند سے اسے وارد کیا ہے، فرض الخمس میں لکھا ہے کہ وہ روایات ارجح ہیں جن میں ہے کہ قاسم نام رکھا اس کی وجہ بھی ذکر کی تھی، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اس ضمن میں محمد بن منکدر عن جابر پر کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ مصنف نے آمدہ باب کے آخر میں ذکر کیا۔

(ولا كرامة) اگلے باب کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ولا نُنْعِمُك عينا) اِنعام سے، یعنی ہم تجھ پر یہ انعام نہ کریں گے تو اس کے ساتھ تمہاری آنکھ ٹھنڈی ہو، اس سے یہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ لازم نہیں کہ آدمی کی کنیت اس کے ہاں متولد اول اولاد کے نام سے ہو (مگر یہ کیسے علم ہوا کہ یہ اس کی اول اولاد نہ تھی؟)۔ (فأخبر النبی الخ) بنائے مجہول کے ساتھ، اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نے اسے صیغہِ معلوم کے طور سے پڑھا آمدہ باب کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے: (فأتی النبی الخ)۔

(سم ابنك عبد الرحمن) ترجمہ کے ساتھ اس حدیثِ جابر کی مطابقت دشوار ہے اس ضمن کی قریب ترین توجیہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے نبی اکرم جیسی کنیت کا اس پر انکار کیا تو یہ مشروعیتِ کنیت کو مقتضی ہے تو آپ نے اس کے لئے اس کی طیبِ خاطر کیلئے ایسا نام پسند کیا جو اسمِ حسن ہے اور اس کے احسن ہونے کی توجیہ باب کے شروع میں مذکور ہو چکی ہے، المشارق کے بعض شراح کہتے ہیں اللہ کیلئے اسمائے حسنی ہیں جن کے لئے اصول و فروع ہیں یعنی من حیث الاشتقاق! کہتے ہیں اور من حیث المعنی ان اصول کیلئے بھی اصول ہیں تو اصل الاصول دو نام ہیں: اللہ اور الرحمٰن، کیونکہ یہ تمام اسماء پر مشتمل ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) اسی لئے کوئی ان کے ساتھ متسم نہیں ہوتا اور جو (رحمن الیمامة) تھا (مسیلمہ کذاب کو اس کے اتباع نے یہ لقب دیا تھا) وہ اس بات پر وارد نہیں کیونکہ یہ (خالی الرحمٰن نہیں بلکہ) مضاف ہے، جس نے اسے (یعنی لفظ الرحمٰن کو) مطلقاً وصف کہا، یہ بھی اس پر وارد نہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ تسمیہ کو مستلزم نہیں، کئی ایک بادشاہ (الملك الرحيم) کے لقب سے تو متلقب ہوئے مگر الرحمٰن کی نسبت اس کا وقوع نہیں ہوا، اگر یہ سب متقرر ہے تو عبد کی ان دونوں کی طرف اضافت حقیقتِ محضہ ہے تو اس جہت سے وجہِ احبّیت ظاہر ہوئی۔

106 - باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(فرمانِ نبوی: میرا نام رکھو مگر کنیت نہیں)

قَالَهُ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(تکنوا) کاف کی زبر اور تشدیدِ نون کے ساتھ ہے ایک تاء کے حذف پر ہے یا سکونِ کاف اور ضمِ نون کے ساتھ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ولا تكتنوا) ہے، (بكنيتي) اصیلی کے ہاں (بِكُنُوَتي) ہے یہ اسی کے ہم معنی ہے، كَنُوتُ اور كَنَيتُ ہم معنی ہیں، عیاض لکھتے ہیں کئی مواضع میں سب نے یاء کے ساتھ روایت کیا ہے، کنیت کی تعریف ومعنی کا تذکرہ اوائل کتاب المناقب میں باب (كنية النبي) میں گزرا۔ (فيه أنس) البیوع پھر صفۃ النبی میں حمید عن انس کے طریق سے گزری روایت کی طرف اشارہ ہے اس میں ایک قصہ ہے آگے اس کا ذکر آئے گا، اس کے تحت حضرت جابر کی دو طرق کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی ہے جہاں تک حدیثِ انس ہے تو اس کا متن حدیثِ انس جس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا، کی طرح ہے۔

- 6187حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍؓ قَالَ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلَامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لَا نَكْنِيهِ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(سابقہ) .أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6189، - 6196

سالم سے مراد ابن ابو جعد ہیں۔(لا تكنيك حتى نسأل الخ)ان کی اگلی روایت میں صرف یہی ہے: (لا نكنيك بأبي القاسم)(یعنی یہ مذکور نہیں کہ پہلے ہم نبی پاک سے اس ضمن میں پوچھ لیں) تو دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ کچھ لوگوں نے یہ کہا اور کچھ نے یہ، یا یہ کہ اولا مطلقا اسے منع کیا پھر استدراک کیا اور کہا پہلے ہم نبی اکرم سے پوچھ لیں، دونوں روایتوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ پہلی میں ہے: (سموا ولا تكنوا بكنيتي) جبکہ دوسری میں ہے کہ اسے فرمایا اپنے بیٹے کا نام عبدالرحمٰن رکھ لو، تطبیق یہ ہوگی کہ ایک راوی نے وہ ذکر کیا جو دوسرے نے نہیں کیا،(لا نكنيك)کونون کی زبر اور تخفیف (یعنی ثلاثی سے) اور نون کی پیش اور تشدید (یعنی بابِ تفعیل سے) پڑھا گیا ہے،(ننعمك) بابِ افعال سے ہے،نووی لکھتے ہیں ابوالقاسم کنیت رکھنے کے بارہ میں تین آراء ہیں : اول مطلقا ممانعت چاہے اس کا نام محمد ہو یا نہیں! یہ امام شافعی سے منقول ہے، دوم مطلقا جواز اور یہ کہ نہی حیاتِ نبوی کے ساتھ خاص تھی، سوم یہ کہ جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز نہیں دوسروں کیلئے جائز ہے بقول رافعی اشبہ یہ ہے کہ یہی اصح ہو کیونکہ لوگ تمام اعصار میں بغیر انکار و تنکیر یہی کرتے آئے ہیں، بقول نووی یہ ظاہر حدیث کے خلاف ہے جہاں تک لوگوں کا اس پر اِطباق (یعنی عمل پیرا ہونا) تو اس سے دوسرے موقف کی تقویت ثابت ہوتی۔ہے گویا اس ضمن میں ان کا مستند جو مشار الیہ حدیثِ انس میں واقع ہوا کہ ایک مرتبہ نبی اکرم بازار میں تھے تو اے ابوالقاسم کی آواز سنی آپ ملتفت ہوئے تو اس نے کہا حضور میں آپ کو نہیں (بلکہ کسی اور کو) پکار رہا ہوں، آپ نے فرمایا میرا نام تو رکھ لیا کرو مگر کنیت نہیں، کہتے ہیں اسی سے علماء حیاتِ نبوی سے اس کا اختصاص سمجھے ہیں آپ کے بعد یہ زائل ہوگئی، اور یہ سبب صحیح میں ثابت ہے تو صاحبِ قولِ مذکور ظاہر سے خارج نہیں ہوئے مگر دلیل کے ساتھ، اس میں ایک ملحوظہ یہ ہے کہ نووی نے تیسرا موقف مقلوبا ذکر کر دیا تو کہا جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز ہے دیگر کیلئے نہیں، یہ قول کسی کے حوالے سے معروف نہیں یہ ان کی سبقتِ قلم ہے اپنی کتاب الاذکار میں تینوں آراء درست طرح سے ذکر کی ہیں، رافعی کے ہاں بھی یہی ہے سبکی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے ابوالقاسم کنیت رکھنے کی مطلقا ممانعت ہونے کو راجح قرار دیا ہے اور یہ کہ جب خطبۃ المنہاج میں رافعی

کا ذکر کیا تو ان کی کنیت ابو القاسم بھی ذکر کی انہیں چاہئے تھا کہ امام رافعی یا صرف نام لکھتے (کیونکہ ان کی رائے میں ابوالقاسم کنیت رکھنا جائز نہیں) جواب دیا گیا کہ ممکن ہے اس طرح وہ رافعی کی یہ کنیت رکھنے کے جواز کی رائے کی طرف اشارہ کرتے ہوں! یا یہ کہ وہ اسی کے ساتھ مشہور تھے اور جو کسی کے ساتھ مشہور ہو تو اس کے ساتھ اس کا تعارف کرانا ممتنع نہیں، اگر یہ قصد نہیں تب ان کیلئے ایسا کرنا سائغ نہ تھا

ظاہر یہ نے پہلی رائے اختیار کی ہے بعض نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا کسی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے بیٹے کا نام قاسم رکھے تا کہ اس کی کنیت ابو القاسم نہ ہونے پائے طبری نے اس ضمن میں ایک چوتھی رائے یہ ذکر کی ہے کہ محمد نام رکھنا ہی مطلقا منع ہے اسی طرح ابو القاسم بطورِ کنیت بھی، پھر سالم بن ابو جعد سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے بذریعہ خط ہدایت جاری فرمائی تھی کہ کسی کا نبی کے نام پر نام نہ رکھو، اس قول کے قائل کیلئے ان کی حکم بن عقبہ عن ثابت عن انس سے مرفوع روایت کے ساتھ بھی حجت لی گئی جس میں ہے: (یسموھم محمدا ثم یلعنوھم) (کہ بیٹوں کے نام تو رکھ لیتے ہیں پھر۔کبھی ناراضی وغصہ میں آکر۔ان پر لعنت کرتے ہیں) اسے بزار اور ابو یعلی نے نقل کیا اس کی سند کمزور ہے عیاض کہتے ہیں مناسب یہ کہنا ہے کہ حضرت عمر کی یہ ہدایت آنجناب کے نام کے اِعظام کے بطور تھی تا کہ وہ منتہک نہ ہو انہوں نے دراصل ایک آدمی کو سنا جو محمد بن زید بن خطاب سے کہہ رہا تھا: اے محمد خدا تمہارے ساتھ یہ یہ کرے تو اسے بلایا اور کہا میں نہ دیکھوں کہ تمہاری وجہ سے نبی پاک کے نام کو گالی پڑ رہی ہے اور اس کا نام تبدیل کر دیا ابن حجر کے بقول اسے احمد اور طبرانی نے عبد الرحمٰن بن ابولیلی کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے حضرت عمر نے محمد بن عبد الحمید کو دیکھا کہ ایک شخص اسے کہہ رہا ہے: (فعل الله بك یا محمد) تو زید بن خطاب کو بلا کر کہا میں تمہاری وجہ سے (کہ تمہارے بیٹے کا نام بھی محمد ہے) نبی اکرم (کے نام) کو گالی پڑتی نہ دیکھوں، تو انہوں نے بدل کر عبد الرحمٰن رکھ دیا، انہوں نے حضرت طلحہ کے بیٹوں کی طرف بھی یہی پیغام بھیجا وہ سات عدد تھے اور بڑے کا نام محمد تھا، وہ حاضر ہوا اور کہا بخدا خود نبی اکرم نے میرا نام محمد رکھا تھا تو کہا: (قُومُوا فلا سبیل إلیكم) ابن حجر نے حضرت عمر کے اس جملہ کا معنی یہ سمجھا ہے کہ تب کوئی حرج نہیں، آگے لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اپنی رائے مذکور سے رجوع کر لیا تھا، بعض نے اس سلسلہ میں پانچویں رائے بھی نقل کی وہ یہ کہ آپ کی حیات میں یہ مطلقا منع تھا بعد ازاں اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے کہ جس کا نام محمد یا احمد ہو وہ ابو القاسم کنیت رکھنے سے ممتنع رہے بصورت دیگر جائز ہے، مذہبِ ثالث جسے رافعی نے پسند کیا کی تائید میں ایک حدیث وارد ہے اور نووی نے اسے کمزور کہا، جسے احمد اور ابو داؤد نے۔ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابو زبیر عن جابر سے مرفوعا نقل کیا اس میں ہے جس نے میرے نام پر اپنا نام رکھا وہ میری کنیت نہ رکھے اور جس کی میرے جیسی کنیت ہو وہ میرا نام نہ اپنائے، یہ سیاق ابو داؤد اور ہشام دستوائی عن ابو الزبیر کے طریق سے احمد کا ہے ترمذی اور حسین بن واقد عن ابو زبیر کے طریق سے ابن حبان کی روایتوں میں یہ الفاظ ہیں: (إذا سمیتم بی فلا تکنوا بی و إذا کنیتم بی فلا تسموا بی) بقول ابو داؤد ثوری نے بھی ابن جریج سے روایتِ ہشام کی مثل نقل کیا اور معقل نے بھی ابو زبیر ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی روایت کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں محمد بن عجلان نے بھی اسے اپنے والد کے واسطہ سے ابو ہریرہ سے روایتِ ابو زبیر کی مثل نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابو یعلی نے بھی موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تجمعوا بین اسمی و کنیتی) ترمذی بطریقِ لیث ان سے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں: (أن النبی ﷺ نهی أن یجمع بین اسمه و کنیته و قال أنا أبو القاسم الله یعطی و أنا أقسم)

ابو داؤد لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ: عبد الرحمٰن بن ابی عمرہ، ابوزرعہ بن عمرو اور موسی بن یسار پر دو طرح سے اختلاف کیا گیا ہے بقول ابن حجر ابن ابو عمرہ کی حدیث احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان کے حوالے سے ان کے چچا سے مرفوعا تخریج کی کہ: (لا تجمعوا بین اسمی و کنیتی) طبرانی نے محمد بن فضالہ سے روایت کی کہ جب اکرم مدینہ آئے میں دو ہفتے کا تھا مجھے آپ کے پاس لے جایا گیا آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: (سموہ باسمی ولا تکنوہ بکنیتی) (یعنی اس کا نام میرے نام پر رکھ دو مگر میری کنیت نہ رکھنا) ابو زرعہ کی روایت ابو یعلی کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (مَنْ تَسَمّیٰ باسمی فلا یَکْتَنِی بکنیتی)

دوسرے موقف کیلئے بخاری کی الادب المفرد میں اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت علی سے اس روایت کے ساتھ حجت لی گئی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر آپ کے بعد میرے ہاں کوئی بیٹا متولد ہو تو کیا آپ کے نام وکنیت پر اس کا نام وکنیت رکھ دوں؟ فرمایا ہاں، اس کے بعض طرق میں ہے تو میرا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی: (فسمانی محمدا و کنانی بأبی القاسم) (یہ واضح نہیں کہ ضمیرِ مفعول کس کی طرف راجع ہے؟ شائد یہ روایت ان کے بیٹے محمد ابن حنفیہ کے حوالے سے منقول اور انہی کی بابت ہو، بہر حال فتح الباری میں اس ضمن میں وضاحت موجود نہیں) کہتے ہیں نبی اکرم کی جانب سے یہ حضرت علی کو رخصت تھی، اس رخصت کو ہم نے امالی الجوہری میں بھی روایت کیا ہے اسے ابن عسا کر نے بھی الترجمۃ النبویۃ میں ان کے طریق سے نقل کیا اس کی سند قوی ہے طبری کہتے ہیں حضرت علی کیلئے یہ اباحت اور ان کا اپنے بیٹے کی کنیت ابو القاسم رکھنا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نہی علی الکراہت تھی نہ کہ علی التحریم، کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اگر یہ برائے تحریم ہوتی تو (حضرت علی کے فعل کا) صحابہ کرام انکار کرتے اور انہیں قطعا اجازت نہ دیتے کہ اصلا ہی وہ ابو القاسم کنیت رکھیں تو اس سے دلالت ملی کہ وہ اس نہی کو تنزیہی سمجھتے تھے، تعاقب کیا گیا کہ معاملہ یہی کہنے میں منحصر نہیں شائد وہ اس اجازت کو صرف انہی کیلئے رخصت سمجھے ہوں جیسا کہ اس کے بعض طرق میں ہے یا اس نہی کو عہد نبوی کے ساتھ خاص خیال کیا، یہ اقویٰ ہے کیونکہ بعض دیگر صحابہ نے بھی اپنے بیٹوں کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی مثلا حضرت طلحہ بن عبید اللہ چنانچہ طبرانی نے جزم کیا ہے کہ (آگے یہ الفاظ ہیں): (إن البخاری ھو الذی کناہ) (میرے خیال میں یہ کتابت یا طباعت کی غلطی ہے شائد بخاری کی بجائے النبی ہو، یعنی نبی اکرم نے ان کے بیٹے کا یہ نام وکنیت رکھی تھی حضرت عمر کے حوالے سے اس کا ذکر گزر ابھی ہے) انہوں نے یہ عیسی بن طلحہ عن ظئر محمد بن طلحۃ (یعنی ان کی دایہ) کے حوالے سے نقل کیا حضرات ابو بکر، سعد، جعفر بن ابو طالب، عبد الرحمٰن بن عوف، حاطب بن ابو بلتعہ اور اشعث بن قیس کے بیٹوں میں سے بھی ایک بیٹے کا نام محمد تھا، ان سب کی کنیت ابو القاسم ذکر کی گئی ہے اور یہ کنیت ان کے آباء نے ہی رکھی تھی، عیاض کہتے ہیں جمہور سلف وخلف اور فقہائے امصار کی یہی رائے ہے (کہ عہدِ نبوی کے بعد اس میں حرج نہیں) ابو داؤد نے جو حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ ایک عورت نے آکر کہا یا رسول اللہ میں نے اپنے بیٹے کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی ہے مجھے پتہ چلا کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے ہیں؟ فرمایا: (ما الذی أحَلَّ اسمی و حرَّمَ کنیتی) (کہ کس نے میرا نام رکھنا تو حلال مگر کنیت رکھنا حرام کیا؟) طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا کہ محمد بن عمران حجبی صفیہ بنت شیبہ عن عائشہ سے اس کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ محمدِ مذکور مجہول ہیں بالفرض اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں مطلقا جواز کی دلالت نہیں کہ احتمال ہے کہ قبل از نہی کا واقعہ ہوا (مگر روایت میں تو ہے کہ خاتون نے کہا: فذُکر لی أنك تکرہ ذلك، کہ مجھے

بتلایا گیا کہ آپ اسے مکروہ سمجھتے ہیں) فی الجملہ بات یہ ہے کہ ان سب آراء و مذاہب میں اعدل رائے و مذہب وہ جس میں تفصیل وتفرقہ ہے جسے سب سے آخر میں نقل کیا گیا، اس کی غرابت کے باوجود (شائد مراد پانچواں موقف جسے: بعض اہل علم سے ذکر کیا) ابن ابو جمرہ من حیث الجواز تیسرے مذہب کی ترجیح کا اشارہ دینے کے بعد لکھتے ہیں لیکن اولیٰ پہلی رائے کو اختیار کرنا ہے کہ یہ (أبرأ للذمة و أعظم للحرمة) ہے (یعنی حرمتِ نبوی کی پاسداری کے ضمن میں احتیاط پر مبنی ہے)۔

6188 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(ایضاً) .أطرافه 110، 3539، 6197، - 6993

6189 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلاَمٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لاَ نَكْنِيكَ بِأَبِي الْقَاسِمِ وَلاَ نُنْعِمُكَ عَيْنًا فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ أَسْمِ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ایضاً) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، - 6196

107 - باب اسْمِ الْحَزْنِ (حزن نام کیسا ہے)

حزن حاءِ مفتوح اور زائے ساکن کے ساتھ، ٹھوس اور سخت زمین کو کہتے ہیں اس کی ضد سہل ہے خلق میں بھی اس کا استعمال ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (فی فلان حزونة) یعنی اس کے خلق میں قساوت و غلظت (سختی اور درشتی) ہے۔

6190 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ أَبَاهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ حَزْنٌ قَالَ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ لاَ أُغَيِّرُ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتِ الْحُزُونَةُ فِينَا بَعْدُ

.طرفه - 6193

ترجمہ: سعید بن مسیب اپنے والد سے راوی ہیں کہ میرے والد نبی پاک کے پاس آئے آپ نے نام پوچھا تو حزن بتلایا، فرمایا بلکہ تم سہل ہو وہ بولے میں اپنے والد کا رکھا نام نہ بدلوں گا، ابن مسیب کہتے ہیں چنانچہ ہمارے ہاں ہمیشہ سختی اور تنگدستی رہی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6190 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَمَحْمُودٌ قَالاَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ بِهَذَا

(عن ابن المسيب) یہ سعید ہیں احمد نے عبد الرزاق سے اپنی اسی روایت میں نام ذکر کیا اسی طرح محمد بن غیلان اور احمد بن صالح وغیرہما نے بھی۔ (عن أبيه أن أباه جاء) اسحاق بن نصر نے عبد الرزاق سے یہی نقل کیا احمد نے عبد الرزاق سے ان کی

متابعت کی اس میں ہے: (أن النبی ﷺ قال لجده) اسی طرح ہی ابن حبان نے محمد بن ابی السری عن عبد الرزاق سے نقل کیا، بخاری نے اسے عقبہ عن محمود بن غیلان وعلی بن عبد اللہ کلاہما عن عبد الرزاق سے نقل کرتے ہوئے: (عن أبیه عن جده) ذکر کیا، ابو داؤد نے احمد بن صالح اور اسماعیلی نے اسحاق بن ضیف کلاہما عن عبد الرزاق سے یہ نقل کیا اس میں ہے: (عن جده أن النبی ﷺ قال له) یہ اختلاف عبد الرزاق پر ہے اور اسی کے حساب سے یہ حدیث یا تو مسندِ مسیّب بن حزن سے ہوگی جیسے پہلے طریق میں ہے یا پھر مسندِ حزن بن ابو وہب سے جیسے دوسرا طریق، حمیدی نے ابو مسعود کی تبع میں دوسری روایت سے اعراض کیا اور حدیثِ ہذا کو مسندِ مسیّب سے تخریج کیا جبکہ کلاباذی نے اس کے حزن سے ہونے پر جزم کیا ہے یہی قابلِ اعتماد سمجھا جانا چاہئے کیونکہ ثقہ کی زیادت مقبول ہے اور خصوصا ان میں ابن مدینی بھی ہیں۔

(قال أنت سهل) اسماعیلی کی محمود بن غیلان اور اسحاق بن ضیف کے طریق سے روایت میں ہے: (بل اسمك سهل)۔ (لا أغیر اسما) احمد بن صالح کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے: (لا، السهل یوطأ و یمتهن) (یعنی سہل تو روندا اور حقیر بنایا جاتا ہے) تطبیق یہ ہے کہ دونوں باتیں کہیں بعض نے یہ اور بعض نے وہ نقل کی۔ (فما زالت الخ) احمد بن صالح کی روایت میں ہے: (فظننت أنه سیصیبنا بعده حزونة) (یعنی اب ہماری زمینیں بے آب وگیاہ رہیں گی)۔ (حدثنا علی الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے اصیلی کی جرجانی سے روایت میں محمود کا نام ساقط ہے اسے اسماعیلی نے ہیثم بن خلف عن محمود بن غیلان سے بخاری کی نقل کردہ کی مثل نقل کیا ابو نعیم نے ابو احمد غطریفی عن ہیثم سے سند میں: (عن أبیه أن أباه جاءه) ذکر کیا معتمد وہی جو اسماعیلی نے نقل کیا ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ تحسینِ اسماء کا حکم اور نام تبدیل کر دینا علی الوجوب نہ تھا اس کی مزید وضاحت آمدہ باب میں آئے گی، ابن تین کہتے ہیں ابن مسیّب کے قول: (فما زالت فینا الخ) سے مراد اتساعِ تسہیل (محشی لکھتے ہیں شائد یہ امتناعِ تسہیل ہو) ہے ان افعال میں جن کا وہ ارادہ کریں (مطلب یہ کہ نام کے معنی کی نحوست کا وہ شکار ہوتے رہے اور کاموں میں رکاوٹ پیش آتی رہی) داؤدی کہتے ہیں مراد ان کے اخلاق میں صعوبت (یعنی درشتگی) ہے مگر سعید بن مسیّب کو یہ حزونت غضب فی اللہ میں لے گئی تھی (کہ وہ اللہ کیلئے ہی درشت مزاجی کا مظاہرہ کرتے تھے) دیگر کہتے ہیں ان کا اشارہ اس شدت کی طرف تھا جو ان کے اخلاق میں باقی رہی تھی، باقی اہل نسب نے ذکر کیا ہے کہ ان کی نسل میں ہمیشہ معروف بدخلقی رہی تھی

ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہاں کرمانی لکھتے ہیں (محدثین) نے کہا ہے کہ مسیّب بن حزن سے۔ مسیّب اور ان کے والد حزن صحابی ہیں۔ اسے صرف سعید نے ہی روایت کیا ہے اور یہ بخاری کی مشہور شرط کے خلاف ہے کیونکہ وہ کسی شیخ سے وہ روایت تخریج نہیں کرتے جس کا ان سے صرف ایک راوی ہو بقول ابن حجر یہ مشہور ان کی غرابت کی طرف راجع ہے اور یہ اس لئے کہ صرف حاکم اور ان کے اتباع نے ہی یہ بات (یعنی بخاری کی شرط مذکور) مشہور کی ہے محققین نے اسے تسلیم نہیں کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ بخاری سے یہ شرط صریحا منقول نہیں اور کئی مواضع میں ان کی صنیع اس کے برخلاف رہی ہے (مثلا یہی سعید بن مسیّب کی روایت) ان میں سے: (هذا فلان یعتد به) اس کی میں نے النکت علی ابن الصلاح میں تقریر کی ہے بفرض تقدیر اگر یہ شرط تسلیم بھی کرلی جائے تو اس روایت کی بابت جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس شرط کا اجراء غیرِ صحابہ میں کیا ہے صحابہ تو سب کے سب عدول ہیں کسی کی

صحبت کے ثبوت کے بعد اسے مجهول الحال نہ کہا جائے گا اگر کسی کی کلام میں یہ واقع ہوا ہے تو یہ مرجوح ہے البتہ بقیہ مقامات کی نسبت شرطِ مذکور کے مدعی کے ذمہ ہے کہ جواب دے۔

- 108باب تَحْوِيلِ الاسْمِ إِلَى اسْمٍ أَحْسَنَ مِنْهُ (نام بدل کر زیادہ اچھا رکھ لینا)

یہ ترجمہ ابن ابوشیبہ کے تخریج کردہ مرسلِ عروہ سے ماخوذ ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم جب کوئی قبیح نام سنتے تو اسے کسی اچھے نام سے بدل دیتے تھے اسے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ بواسطہِ ہشام جس میں حضرت عائشہ کا حوالہ بھی مذکور ہے موصول کیا۔

- 6191حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ أُتِيَ بِالْمُنْذِرِ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ حِينَ وُلِدَ فَوَضَعَهُ عَلَى فَخِذِهِ وَأَبُو أُسَيْدٍ جَالِسٌ فَلَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِشَيْءٍ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَمَرَ أَبُو أُسَيْدٍ بِابْنِهِ فَاحْتُمِلَ مِنْ فَخِذِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَفَاقَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ أَيْنَ الصَّبِيُّ فَقَالَ أَبُو أُسَيْدٍ قَلَبْنَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ مَا اسْمُهُ قَالَ فُلاَنٌ قَالَ وَلَكِنْ أَسْمِهِ الْمُنْذِرَ فَسَمَّاهُ يَوْمَئِذٍ الْمُنْذِرَ

ترجمہ: سہل راوی ہیں کہ منذر بن ابواسید جب پیدا ہوئے انہیں آپ کے پاس لایا گیا آپ نے انہیں اپنے زانو پر بٹھالیا ابو اسید بھی موجود تھے پھر آپ اسی حالت میں کسی کام میں مصروف ہوگئے تو ابواسید کے حکم سے انکے بیٹے کو آپکے زانو سے اٹھالیا گیا آپ فارغ ہوئے تو پوچھا بچہ کہاں ہے؟ ابواسید نے کہا یارسول اللہ اسے واپس بھیج دیا ہے پوچھا کیا نام رکھا؟ کہا فلاں فرمایا بلکہ اسکا نام منذر ہے تو اس دن سے اسے منذر کہا جانے لگا۔

(أبی أسید) یہ مشہور صحابی ہیں صحیح میں ان سے کئی روایات منقول ہیں ان کے اس بیٹے کا المغازی کے باب(صلاۃ الجماعۃ) میں بھی ذکر گزرا کتاب الطلاق میں ان کی اپنے والد سے ایک روایت گزری ہے، صحابہ کرام میں سے جب کسی کے ہاں کوئی ولد متولد ہوتا تو اسے نبی پاک کی خدمت میں لایا جاتا تاکہ آپ گھٹی دیں اور دعائے برکت فرمائیں کئی روایات میں یہ مذکور ہے۔

(فلھی) یعنی نبی اکرم کسی کام میں مشغول ہوگئے تو ہر جو تجھے مشغول کرے گویا دیگر سے غافل کرے بقول ابن تین(لھی) بروزنِ علِم بھی مروی ہے اور یہی لغتِ مشہورہ ہے،(ہاء کی) زبر کے ساتھ بنی طے کی لغت ہے۔(فاستفاق) یعنی جس کے ساتھ مشغول تھے وہ کام پورا ہوا تو اس سے توجہ ہٹائی، نیند اور مرض کے لئے بھی یہ لفظ مستعمل ہے،أفاق بھی اس کا ہم معنی ہے۔(قلبناہ)ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کی روایت میں یہ(أقلبناہ) ہے الف کے ساتھ کہتے ہیں درست اس کا حذف ہے، دیگر نے لغۃً اس کا اثبات کیا ہے۔(قال فلان) کیا نام رکھا تھا؟ اس سے واقف نہ ہوسکا یا تو اچھا نہ تھا اس لئے اسکا ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا تو بعض رواۃ کو وہ بھول گیا۔

(المنذر) داؤدی کہتے ہیں تفاؤلا اس کا نام منذر رکھا تاکہ اپنے علم کو لوگوں کی انداز و اصلاح کیلئے کام میں لائے ابن حجر کہتے ہیں المغازی میں گزرا کہ آپ نے منذر بن عمرو ساعدی خزرجی کے نام پر اسکا نام تبدیل کر دیا جو مشہور صحابی اور ابواسید ہی کے ہم قبیلہ تھے۔

اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6192حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ زَيْنَبَ كَانَ اسْمُهَا بَرَّةَ فَقِيلَ تُزَكِّي نَفْسَهَا فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَيْنَبَ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت زینبؓ کا نام پہلے ''برہ'' (یعنی نیک اور صالحہ) تھا تو کہا گیا وہ اپنے نفس کی پاکی ظاہر کرتی ہیں تو رسول اللہ نے ان کا نام زینب رکھ دیا۔

عطاء بن ابی میمونہ سے مراد ابن ہلال مولی انس ہیں ابو رافع نفیع الصائغ ہیں۔ (أن زينب كان اسمها برة) برہ باء کی زبر اور تشدید راء کے ساتھ ہے غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی یہی ہے ایک جماعت نے ان کی موافقت کی، عمر میں مرزوق شعبہ سے اسی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ نقل کرتے ہیں: (كان اسم ميمونة برة) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، اول اکبر ہے یہ زینب بنت جحش یا زینب ابی سلمہ ہیں، بنت جحش آپ کی زوجہ اور بنت ابی سلمہ آپ کی ربیبہ تھیں دونوں کا نام پہلے برہ تھا نبی اکرم نے تبدیل کر دیا، ابن عبدالبر نے یہی لکھا ہے حضرت زینب بنت جحش کا واقعہ مسلم اور ابوداؤد نے حضرت زینب بنت ابوسلمہ سے مروی ایک حدیث کے اثناء ذکر کیا، کہتی ہیں کہ میرا نام برہ رکھا گیا نبی پاک نے فرمایا اپنے آپ کا تزکیہ نہ کیا کرو اللہ تمہارے اہلِ برّ کو خوب جانتا ہے، عرض کی کیا نام رکھیں؟ فرمایا زینب، مسلم کی بعض روایات میں ہے کہ زینب بنت جحش کا نام برۃ تھا، دارقطنی نے المؤتلف میں ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت زینب بنت جحش نے کہا یا رسول اللہ میرا نام برہ ہے اگر آپ اسے تبدیل کر دیں (آگے کی فتح کی عبارت میں کچھ غموض وابہام ہے محشی نے بھی مصحح طبعہ بولاق کے حوالے سے اس طرف توجہ دلائی) اس کا مثل ام المومنین جویریہ بنت حارث کے ساتھ بھی واقع ہوا چنانچہ مسلم، ابوداؤد اور بخاری نے الادب المفرد میں ابن عباس سے روایت تخریج کی کہ ان کا نام برۃ تھا نبی اکرم نے بدل کر جویریہ رکھ دیا، آپ کو برا لگا کہ کہا جائے آپ برہ کے ہاں سے نکلے۔ (تزکی نفسھا) کیونکہ برہ کا لفظ برّ سے مشتق ہے۔

اسے مسلم نے (الاستئذان) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6193حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَحَدَّثَنِي أَنَّ جَدَّهُ حَزْنًا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ .فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ اسْمِي حَزْنٌ قَالَ بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ مَا أَنَا بِمُغَيِّرٍ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتْ فِينَا الْحُزُونَةُ بَعْدُ

(سابقہ نمبر) .طرفه - 6190

ہشام سے ابن یوسف اور عبدالحمید بن جبیر بن شیبہ سے مراد ابن عثمان حجمی ہیں۔ (أن جده حزنا الخ) عبدالحمید کو اس کی تحدیث کرتے ہوئے سعید نے مرسلا بیان کیا لیکن جب زہری کو اس کی تحدیث کی تو اپنے والد سے موصول کیا جیسا کہ سابقہ باب میں ذکر گزرا، یہ شافعیؒ کے قاعدہ پر ہے کہ جب کوئی مرسل روایت ایک اور طریق کے حوالے سے موصولا منقول ہو تو مرسل پہ صحت کا حکم لگائیں گے بخاری کا اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وصل وارسال کا اختلاف موصول روایت کیلئے قادح نہ ہوگا اگر واصل مرسل سے احفظ

ہے جیسے یہاں ہے، تو زہری عبد الحمید سے احفظ ہیں طبری کہتے ہیں قبیح المعنی لفظ کے ساتھ تسمیہ مناسب نہیں اور نہ ایسا نام رکھنا جو اپنے آپ کے تزکیہ کو مقتضی ہو اور نہ گالی پر مشتمل نام رکھنا (اگر برہ کے نام کو نبی اکرم نے ناپسند فرمایا ہے تو گویا صالح اور اس جیسے الفاظ کا تسمیہ بھی مناسب نہیں) بقول ابن حجر ثالث اول سے اخص ہے، طبری کہتے ہیں اگر چہ اسماء کی حیثیت اشخاص کے اعلام کی سی ہے ان کے ساتھ حقیقتِ صفت مقصود نہیں ہوتی لیکن کراہت کی وجہ یہ ہے کہ سامع کوئی نام سنے تو اسے مسمّیٰ کی صفت خیال کر لے تو اسی لئے نبی اکرم ایسے اسماء کو ان الفاظ کے ساتھ بدل دیتے تھے کہ اگر وہ نام لے کر اسے پکارا جائے تو صدق لگے، کہتے ہیں آنجناب نے متعدد اسماء تبدیل کئے ہیں اور یہ سب علی وجہ الاختیار تھا (یعنی اختیاری طور پر اسی لئے حزن نے اپنے والد کا رکھا نام بدلنے سے انکار کیا) کہتے ہیں اسی لئے مسلمانوں کے ہاں امرِ واقع یہ ہے کہ کسی برے شخص کا نام اچھا اور اچھے کا برا بھی ہوتا ہے، اس امر سے بھی دلالت ملی کہ نبی اکرم نے حزن پر لازم نہ کیا کہ ضرور اپنا نام بدلیں، اچھے اچھے نام رکھنے کا امر وارد ہے چنانچہ ابو داؤد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابو درداء سے مرفوعا روایت کیا کہ تم روزِ قیامت اپنے اور اپنے آباء کے ناموں کی نسبت سے پکارے جاؤ گے لہذا اچھے اچھے نام رکھا کرو، اس کے رواۃ ثقات ہیں البتہ سند میں عبید اللہ بن ابو زکریا اور ابو درداء کے مابین انقطاع ہے کہ وہ ان کے مدرک نہیں ہیں ابو داؤد لکھتے ہیں آنحضرت نے عاص، عَتَلہ، حرب، شیطان، غراب، خباب اور شہاب وغیرہ اسماء تبدیل فرمائے ہیں ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ عاص مذکور مطیع بن اسود عدوی ہے عبد اللہ بن مطیع کے والد (گویا آپ نے عاص سے تبدیل کر کے ان کا نام مطیع رکھ دیا تھا) اسی قسم کا معاملہ آپ نے عبد اللہ بن حارث بن جزء، عبد اللہ بن عمرو اور عبد اللہ بن عمر کے ساتھ بھی کیا، اسے بزار اور طبرانی نے بسند حسن عبد اللہ بن حارث سے نقل کیا، اس ضمن میں کثیر اخبار ہیں، عتلہ عتبہ بن عبد سلمی ہیں، شیطان (اسے ابلیس نہ سمجھ لیا جائے) کا نام بدل کر عبد اللہ رکھا، غراب سے بدل کر مسلم رکھا ان کی کنیت ابو رائطہ تھی اسی طرح حباب سے بدل کر عبد اللہ رکھا یہ ابن عبد اللہ بن ابی ہیں، شہاب کا نام بدل کر ہشام رکھ دیا یہ ابن عامر انصاری ہیں اور حرب حضرت حسن بن علی کا نام تھا حضرت علی نے اولا یہ نام رکھا آپ نے تبدیل کر دیا، ان سب کی اسانید صحابہ بارے اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فاستفاق) کی بابت کہتے ہیں یعنی اس شغل سے جس میں لگے تھے فارغ ہوئے اور بچے کی طرف ملتفت اور متوجہ ہوئے، کہتے ہیں اسے یاد رکھو یہ بخاری کے آخر میں للتنظیر تمہیں نفع دے گی، (کان اسمها برة) کی بابت لکھتے ہیں زینب نام اور برہ میں کوئی تضاد نہیں، البتہ چونکہ برہ کے لفظ سے تزکیہ عیاں تھا تو بدل دیا۔

109 - باب مَنْ سَمَّى بِأَسْمَاءِ الأَنْبِيَاءِ (انبیاء کے ناموں پہ نام رکھنا)

وَقَالَ أَنَسٌ قَبَّلَ النَّبِيُّ ﷺ إِبْرَاهِيمَ يَعْنِي ابْنَهُ (حضرت انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے اپنے بیٹے ابراہیم کو بوسہ دیا)

اس ترجمہ کے بارہ میں دو صریح حدیثیں ہیں ایک کو مسلم نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا وہ نبی پاک سے راوی ہیں کہ (إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم (یعنی انبیاء اور سابقہ صالحین جیسے نام رکھتے تھے) دوسری کو ابو داؤد، نسائی اور الادب المفرد میں بخاری نے ابو وہب جشمی سے مرفوعا نقل کیا: (تَسَمَّوُا بأسماء الأنبياء و أحب الأسماء

إلى الله عبد الله و عبد الرحمن و أصدقها حارث و همام و أقبحها حرب ومرة) (یعنی انبیاء جیسے نام رکھو اور اللہ کو سب سے زیادہ پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں اور ناموں میں اصدق ترین نام حارث اور ہمام اور اقبح ترین حرب اور مرۃ ہیں) بعض کہتے ہیں جہاں تک پہلے دو ہیں تو ان کا ذکر باب (أحب الأسماء إلى الله) میں گزرا اور جو حارث و ہمام ہیں تو چونکہ بندہ یا دنیا کی حرث (یعنی کھیتی) میں ہے یا آخرت کی حرث میں اور وہ ہمیشہ (یهم بالشیء بعد الشیء) (یعنی ایک کے بعد دوسری شیٔ کی فکر میں ہو جانا یعنی اس سے ہمام کا نام ہوا) اور جو آخری دو ہیں تو اپنے معانی کے مدنظر یہ اقبح قرار پائے، یہ روایات چونکہ مولف رحمہ اللہ کی شرط پر نہ تھیں تو اس ترجمہ کا استنباط ان روایاتِ باب سے کیا اور اسے مکروہ سمجھنے والوں کے رد کا اشارہ دیا جیسے حضرت عمر کی بابت گزرا کہ حضرت طلحہ کے بیٹوں کے نام تبدیل کرنا چاہا تھا جو انبیاء کے ناموں پر تھے، بخاری نے الادب المفرد میں اسی ترجمہ کی مثل ترجمہ میں یوسف بن عبداللہ بن سلام کی روایت نقل کی کہتے ہیں میرا یہ نام خود آنحضرت نے رکھا تھا اس کی سند صحیح ہے اسے ترمذی نے بھی شمائل میں تخریج کیا، ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن مسیّب سے نقل کیا کہ (أحب الأسماء إليه أسماء الأنبياء) پھر اس میں گیارہ موصول و معلق روایات تخریج کیں۔ (و قال أنس الخ) یہ تعلیق ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں ہے نسفی کے ہاں بھی موجود ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں موصولاً گزری۔

- 6194حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قُلْتُ لِابْنِ أَبِي أَوْفَى رَأَيْتَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَاتَ صَغِيرًا وَلَوْ قُضِيَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيٌّ عَاشَ ابْنُهُ وَلَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن ابواوفیٰ سے پوچھا کیا آپ نے ابن رسول حضرت ابراہیم کو دیکھا تھا؟ کہا وہ کم سنی میں فوت ہوگئے اگر ایسا ہوتا کہ حضرت محمد ﷺ کے بعد کوئی نبی ہونا ہے تو آپ کا بیٹا لمبی عمر پاتا لیکن آپ کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہے۔

شیخِ بخاری محمد بن عبداللہ بن نمیر ہیں محمد بن بشر، عبدی اور اسماعیل، ابن خالد ہیں تمام راوی کوفی ہیں۔ (لابن أبي أوفى) ان کا نام عبداللہ ہے، مشہور صحابی ہیں۔ (مات صغيرا) اس کلام میں سائل کے سوال کا اشارۃً جواب متضمن ہے زیادت کے ساتھ اثبات کی تصریح کی کہ ہاں دیکھا تھا لیکن وہ کم عمری ہی میں فوت ہوگیا تھا پھر اسکا سبب بھی ذکر کیا اسے ابراہیم بن حمید نے اسماعیل سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال نعم كان أشبه الناس به، مات و هو صغير) (یعنی نبی اکرم سے ازحد مشابہ تھا) اسے ابن مندہ اور اسماعیلی نے جریر عن اسماعیل سے نقل کیا کہ میں نے ابن ابواوفی سے ابراہیم ابنِ رسول کے بارہ میں پوچھا کہ جب فوت ہوئے کس کی مثل تھے؟ کہا (كان صبيا)۔ (و لو قضي۔۔ و لكن لا نبي بعده) عبداللہ بن ابی اوفی نے اسی طرح جزم سے یہ بیان کیا اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، ایک جماعت اس پر متوارد ہے چنانچہ ابن ماجہ نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جب ابراہیم ابن رسول فوت ہوئے آپ نے ان کی نمازِ جنازہ پڑھائی اور فرمایا جنت میں اس کے لئے مرضعہ ہے اگر یہ زندہ رہتا تو: (لكان صِدِّيقا نبيا ولأعتقت أخواله القبط) (تو صدیق نبی ہوتا اور اس کے اخوال یعنی ننھیال۔ قبط آزادی حاصل کرتے) احمد اور ابن مندہ نے سدی سے نقل کیا کہ میں نے حضرت انس سے پوچھا ابراہیم کتنے بڑے تھے؟ کہا ابھی مہد میں تھے، اگر زندہ رہتے تو نبی

بنتے لیکن ایسا مقدر نہ تھا کیونکہ تمہارے نبی آخر الانبیاء ہیں احمد کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (لو عاش إبراهيم ابن النبى ﷺ لكان صديقا نبيا) تو یہ متعدد صحیح احادیث ہیں جو ان صحابہ سے منقول ہیں اور انہوں نے مطلقا یہ بیان کیا ہے تو مجھے نہیں علم کس باعث نووی نے اپنی کتاب تہذیب الاسماء واللغات میں حضرت ابراہیم مذکور کے ترجمہ میں اس امر کا (کہ وہ آپ کے بعد نبی ہوتے اگر زندہ رہتے) انکار کیا اور اسے باطل قرار دیا اور کہا یہ غیبی امور بارے کلام کرنے کی ناروا جسارت، مجازفت اور بڑی غلطی کا ارتکاب ہے، محتمل ہے کہ انہوں نے ان مذکور صحابہ کرام سے اس کا استحضار کیا ہو تو ان کے غیر سے اس کی روایت کر دی ان حضرات میں سے جو بعد میں ہوئے تو یہ بات کہہ دی ان سے قبل ابن عبد البر نے بھی الاستیعاب میں اس کا انکار کیا اور کہا مجھے نہیں پتہ یہ کیا ہے کیونکہ حضرت نوح کے بھی بیٹے تھے جو نبی نہ بنے تھے تو جس طرح غیر نبی سے نبی متولد ہو سکتا ہے اسی طرح نبی سے غیر نبی متولد ہونا بھی جائز ہے انہوں نے بھی اس کے قائل کو مجازفت اور غیبی امور میں بغیر علم کے خوض کا الزام دیا حالانکہ جن صحابہ سے یہ بات مروی ہے وہ اس میں قضیہ شرطیہ کو لائے ہیں۔ اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

علامہ انور (لو قضى أن يكون بعد النبى ﷺ نبیٌّ عاش ابنه) کے تحت لکھتے ہیں راوی ان دونوں امر کے مابین تلازم بیان نہیں کر رہے لیکن دونوں کے مابین (ایک نوع کے) تناسب پر تنبیہ ضرور کرتے ہیں۔

- 6195حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ قَالَ لَمَّا مَاتَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لَهُ مُرْضِعًا فِي الْجَنَّةِ

.طرفاه 1382، - 3255 (یعنی جنت میں ابن رسول حضرت ابراہیمؑ کیلئے ایک دودھ پلانے والی ہے)

(مرضعا) بقول خطابی یہ میم کی پیش کے ساتھ ہے أَرْضَعَ سے بطورِ اسم فاعل (أى مَنْ يُتِمُّ إرضاعه)(یعنی جو پوری مدتِ رضاعت کا خواہاں ہو) میم کی زبر کے ساتھ بھی ہے ای (أن له رضاعا فى الجنة) الصحاح میں ابن تین لکھتے ہیں: (امرأةٌ مَرْضَعٌ أى لها ولدٌ تُرْضِعُه) تو یہ مرضعہ ہے میم مضموم کے ساتھ، اگر تم اسے اس کے ارضاع کے ساتھ موصوف کرو تو (مَرْضعة) کہو گے یعنی میم کی زبر کے ساتھ! کہتے ہیں یہاں (اسکے ساتھ بھی) معنی صحیح ہے مگر کسی نے اسے میم کی زبر کے ساتھ روایت نہیں کیا، بقول ابن حجر اسماعیلی کی روایت میں ہے:(أن له مرضعا تُرْضِعُهُ فى الجنة) تو معنی ہے:(تُكْمِلُ إرضاعه) کیونکہ جب وہ فوت ہوئے ان کی عمر اختلافِ روایتین پر سولہ ماہ یا اٹھارہ ماہ تھی ایک قول یہ بھی ہے کہ ستر دن زندہ رہے۔

- 6196حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِى الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ وَ رَوَاهُ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، - 6189

آدم عن شعبہ عن حصین سے مختصراً نقل کی مسلم نے ایک اور واسطہ کے ساتھ شعبہ عن حصین سے بتمامہ نقل کیا ہے۔ (و رواه أنس الخ) باب (قول النبى ﷺ سموا باسمى) میں اس پر تنبیہ گزری۔

- 6197حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي وَمَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَمَثَّلُ صُورَتِي وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ .

أصرافه 110، 3539، 6188، - 6993

ترجمہ. حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا تم میرے نام پہ نام رکھ سکتے ہو لیکن میری کنیت اختیار مت کرو اور جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھ ہی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری صورت میں ظاہر نہیں ہوسکتا اور جس نے جانتے بوجھتے میری طرف جھوٹی احادیث منسوب کیں وہ اپنی جگہ آگ میں بنالے۔

(و من رآني في المنام الخ) یہ ایک دوسری حدیث ہے راوی نے اسی سند کے ساتھ دونوں کو جمع کر دیا اس کی شرح کتاب التعبیر میں ہوگی۔ (و من كذب علي الخ) یہ بھی ایک الگ حدیث ہے اس کی شرح کتاب العلم میں گزری۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (لا يتمثل بصورتي) کی بابت کہتے ہیں اسی باب سے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (و لكن شبه لهم) تو یہ اس امر کو موجب نہیں کہ فی الواقع ان سے مشابہ وہاں کوئی اور آدمی تھا، قبل ازیں مفصلا اس کی تقریر گزری ہے۔

- 6198حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ وُلِدَ لِي غُلاَمٌ فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ فَحَنَّكَهُ بِتَمْرَةٍ وَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ وَدَفَعَهُ إِلَيَّ وَكَانَ أَكْبَرَ وَلَدِ أَبِي مُوسَى

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5467

(و كان أكبر ولد الخ) اس سے بظاہر ابوموسی اولاد ہونے سے قبل ہی اپنی اس کنیت کے حامل ہوئے وگرنہ تو ابراہیم جیسا کہ ذکر کیا ان کا بڑا بیٹا تھا مگر وہ اس کے نام سے ساتھ کنیت سے معروف نہیں ہوئے کہیں منقول نہیں کہ ان کی کنیت ابوابراہیم ہو۔

- 6199حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عِلاَقَةَ سَمِعْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ قَالَ انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ رَوَاهُ أَبُو بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

.طرفاه 1043، - 1060

یعنی ابن رسول حضرت ابراہیم کی وفات کے روز سورج کو گرہن لگ گیا۔

الکسوف میں اسی سند کے ساتھ مطولا مشروحا گزری ہے۔ (رواه أبوبكرة الخ) الکسوف میں تخریج کردہ موصولا اور معلقا ان کی روایت کی طرف اشارہ ہے لیکن ابوبکرہ کی اس حدیث کے کسی طریق میں یہ تصریح نہیں پائی کہ یہ (یعنی سورج گرہن) حضرت ابراہیم کی وفات کے روز تھا ماسوائے ایک روایت کے جسے باب (كسوف القمر) میں مسند کیا البتہ اس ضمن کی مجموع احادیث اسی پر دال ہیں جیسا کہ بیہقی نے کہا، ابن بطال لکھتے ہیں ان احادیث میں انبیاء کرام کے اسمائے گرامی کے ساتھ جوازِ تسمیہ ثابت ہوا سعید بن

میبّ کا قول گزرا کہ انبیاء کے اسماء اللہ کو سب سے بڑھ کر محبوب ہیں حضرت عمرؓ نے صرف اس وجہ سے اسے مکروہ جانا تھا تا کہ ان ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ کوئی مسمی گالی نہ کھائے انہوں نے اسے اس اسم کی تعظیم کے منافی خیال کیا (لہذا بطور سدِ باب مناسب جانا کہ انبیاء کرام کے ناموں کو اختیار کرنے سے منع کر دیں) فی نفسہ یہ قصد حسن تھا، طبری نے ذکر کیا کہ اس میں حجت حضرت انس کی یہ حدیثِ مرفوع تھی: (یسمونهم محمدا و یلعنونهم) بقول ان کے یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ حکم بن عطیہ عن ثابت کی روایت سے ہے بالفرض اگر ثابت بھی ہو تو اس میں ممانعت کی کوئی حجت نہیں بلکہ محمد نام والے شخص کو ملعون کہنے سے نہی ہے، کہا جاتا ہے کہ حضرت طلحہ نے حضرت زبیر سے کہا تھا میرے بیٹوں کے نام انبیاء کے ناموں پہ ہیں اور تمہارے بیٹوں کے شہداء کے ناموں پر، وہ بولے اس سے میں امید کر سکتا ہوں کہ میرے بیٹے شہادت کے درجہ پر فائز ہوں گے مگر تم یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ انبیاء بنیں تو گویا اشارہ کیا کہ ان کا یہ فعل طلحہ کے فعل سے اولیٰ ہے۔

- 110باب تَسْمِيَةِ الْوَلِيدِ (ولید، نام رکھنا)

یہ نام رکھنے کی کراہت بارے ایک حدیث وارد ہے جسے طبرانی نے ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ کوئی اپنے بیٹے یا غلام کا نام حرب، مرة یا ولید رکھے، اس کی سند نہایت ضعیف ہے اس معنی میں ایک مرسل روایت بھی ہے جسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے الدلائل میں ان کے طریق سے: (حدثنا محمد بن خالد السكسكي حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا ابو عمرو الأوزاعي) تخریج کیا، اسے بیہقی نے الدلائل میں بشر بن بکر عن اوزاعی سے بھی نقل کیا، عبد الرزاق نے اپنی امالی کے دوسرے جزء میں اسے (عن معمر كلاهما عن زہری عن سعید بن میبّ سے نقل کیا (کلاھما کی ضمیر کا مرجع میرے خیال میں معمر اور بیہقی کی روایت کے راوی اوزاعی کی طرف ہے) کہتے ہیں حضرت ام سلمہ کے بھائی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو انہوں نے اس کا نام ولید رکھ دیا نبی پاک نے فرمایا تم نے اپنے فراعنہ کے ناموں میں سے ایک نام رکھ دیا اس امت میں ایک شخص ولید نامی ہوگا وہ اس امت کیلئے فرعون کے اپنی قوم کیلئے برا ہونے سے بھی بڑھ کر برا ہوگا، ولید بن مسلم اپنی روایت میں اوزاعی سے اضافہ ذکر کرتے ہیں کہ علماء کا خیال تھا کہ اس کا مصداق ولید بن عبد الملک ہے پھر ہماری رائے بنی کہ اس سے مراد ولید بن یزید (بن عبد الملک) ہے کیونکہ اس کے دور میں شورشیں برپا ہوئیں لوگوں نے بغاوت کر کے اسے قتل کر ڈالا اور اس وجہ سے امت میں فتنے پھیلے اور خوب قتل و غارت ہوئی، بشر کی روایت میں زیادت ہے کہ فرمایا اس کا نام بدل کر عبد اللہ رکھ دو، ان کی روایت میں یہ وضاحت بھی ہے کہ وہ حضرت ام سلمہ کے ماں کی طرف سے بھائی تھے حارث بن ابو اسامہ نے بھی اپنی مسند میں اسماعیل بن ابی اسماعیل عن اسماعیل بن عیاش عن اوزاعی عن زہری عن سعید بن میبّ سے یہی نقل کیا، اسے ابو نعیم نے الدلائل میں تخریج کیا، احمد نے اسے ابو مغیرہ عن اسماعیل بن عیاش سے نقل کرتے ہوئے حضرت عمر کا حوالہ مزاد کیا ابن حبان اسے بے اصل قرار دیتے ہیں کتاب الضعفاء میں اسماعیل بن عیاش کے ترجمہ میں لکھتے ہیں یہ روایت باطل ہے، نہ نبی اکرم نے یہ بات کہی ہے اور نہ حضرت عمر نے اسے روایت کیا اور نہ سعید یا زہری نے اس کی تحدیث کی اور نہ یہ اوزاعی کی حدیث سے ہے پھر اسے اسماعیل بن عیاش کے ساتھ معلول قرار دیا، ابن جوزی نے ابن حبان کی

اس کلام پر اعتماد کرتے ہوئے اس حدیث کو (اپنی کتاب) الموضوعات میں ذکر کیا مگران کا یہ طرزِ عمل صائب نہیں کیونکہ اسماعیل اس کے ساتھ منفرد نہیں بالفرض اگر منفرد بھی ہیں تو یہ انفرادیت صرف حضرت عمر کے حوالہ کی زیادت میں ہے وگرنہ اس کی اصل جیسا کہ ذکر کیا ولید وغیرہ کئی اصحابِ اوزاعی کے ہاں ان سے ہے اسی طرح اصحابِ زہری اور معمر وغیرہ کے ہاں، تو اگر سعید بن میسّب نے اسکی تلقی حضرت ام سلمہ سے کی ہے تب تو صحیح کی شرط پر ہے،

اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ام سلمہ سے اس کا شاہد بھی منقول ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں محمد بن اسحاق عن محمد بن عمرو عن عطاء عن زینب بنت ام سلمہ عن امہا سے نقل کیا، کہتی ہیں نبی اکرم میرے ہاں تشریف لائے اور میرے پاس آل مغیرہ سے ایک ولید نامی لڑکا تھا پوچھا یہ کون ہے؟ عرض کی ولید، فرمایا: (قد اتخذتم الوليد حنانا) (یعنی تم لوگوں نے تو ولید کو حنان یعنی لاڈ بنالیا ہے) اس کا نام بدل دو، اس امت میں ایک فرعون ہوگا جس کا نام ولید ہوگا اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ ولید سے موصولا اس میں حضرت ابو ہریرہ کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اسے انہوں نے نعیم بن حماد عن ولید بن مسلم سے تخریج کیا اور آخر میں ذکر کیا زہری کہتے ہیں اگر تو ولید بن یزید خلیفہ بن گیا (تب تو وہ اس کا مصداق ہے) وگرنہ ولید بن عبدالملک ہے (ولید بن یزید اپنے زمانۂ شہزادگی سے ہی فسق وفجور میں مشہور تھا فسقیہ شاعری کا بانی قرار دیا گیا ہے جس میں فخریہ اپنے گناہوں اور فسق وفجور کے افعال کا ذکر کیا، اسی طرزِ سخن گوئی کو آگے چل کر دورِ عباسی کے شاعر ابونواس اور بشار بن برد نے آگے بڑھایا، زہری کا ظن سچ ثابت ہوا وہ اپنے تایا ہشام بن عبدالملک کی وفات کے بعد متمکن آرائے سریرِ خلافت ہوا اور ایک برس کا پر آشوب دور گزار کر راہی ملکِ عدم ہوا) ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک حضرت ابو ہریرہ کا اس کی سند میں ذکر نعیم بن حماد کے اوہام میں سے ہے، یہ حدیث بخاری کی شرط پر نہ تھی تو حسبِ عادت اس کی طرف ایماء کر دیا اور اس باب کے تحت جواز پر دال حدیث نقل کی (شائد اس سے اس امت کے فرعون والی مذکورہ حدیث کے ضعف کا اشارہ دیا ہو) تو اگر ولید نام رکھنا مکروہ ہوتا تو نبی اکرم ولید بن ولید کا نام تبدیل کر دیتے جب وہ ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تھے جیسا کہ المغازی میں گزرا مگر کہیں منقول نہیں کہ آپ نے ان کا یہ نام تبدیل کیا ہو (مگر وہ تو مدینہ پہنچتے ہی نبی اکرم کے قدموں میں گر کر وفات پا گئے تھے جیسا کہ مذکور گزرا) طبرانی نے اسماعیل بن ایوب مخزومی کے طریق سے قصہ حضرت ولید میں نقل کیا کہ نبی اکرم ان کی موت کے بعد حضرت ام سلمہ کے ہاں آئے وہ کہہ رہی تھیں: (أبك الوليد بن الوليد أبا الوليد بن المغيرة فقال إِنْ كِدْتُم لَتَتَّخِذُون الوليد حناناً، فسَمَّاهُ عبدالله) اسے ابن مندہ نے کمزور سند کے ساتھ ایوب بن سلمہ بن عبداللہ بن ولید بن مغیرہ عن ابیہ عن جدہ تک موصول کیا ہے کہ وہ نبی اکرم کے ہاں آئے، یہی حدیث ذکر کی، اس حدیث کے شواہد میں سے طبرانی کی روایت جو انہوں نے معاذ بن جبل سے نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم ہماری طرف آئے تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ ولید ایک فرعون کا نام ہے جو شرائعِ اسلام کا ہادم ہوگا اس کے اہل بیت کا ایک شخص اس کے خون کا ذمہ دار ہوگا لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

- 6200 أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ قَالَ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ وَسَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ وَعَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ بِمَكَّةَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى

مُضَرَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۳٦) أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6393، 6940

- 111باب مَنْ دَعَا صَاحِبَهُ فَنَقَصَ مِنِ اسْمِهِ حَرْفًا (مثلاً آخری حرف چھوڑ کر کسی کا نام پکارنا)

وَقَالَ أَبُو حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ يَا أَبَا هِرٍّ (ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے ایک دفعہ انہیں ابو ہر کہہ کر پکارا)

تو ایک حرف پر ترجمہ میں اقتصار کیا اور یہ حدیثِ عائشہ کے مطابق ہے جس میں (یا عائش) ہے اسی طرح حدیثِ انس کے کہ اس میں (یا أنجش) ہے، جہاں تک ابو ہریرہ کی معلق حدیث ہے تو ابن بطال نے اس کے مطابقِ ترجمہ ہونے میں منازعت کی اور لکھا یہ ترخیم میں سے نہیں بلکہ لفظ کو تصغیر اور تانیث سے تکبیر اور تذکیر کی طرف منتقل کرنا ہے اور یہ اسلئے کہ ان کی کنیت ابو ہریرہ رکھی ہوئی تھی اور ہریرہ ہرۃ کی تصغیر ہے تو اسے مذکر بناتے ہوئے مخاطب کیا تو یہ نقصان فی اللفظ ہے مگر اس میں زیادتِ معنی ہے بقول ابن حجر فی الجملہ نقص تو ہے البتہ ایک حرف کا نقص نہیں گویا بخاری نے تصغیر سے قبل کے اسم یعنی ہرۃ کو ملحوظ رکھا تو اس سے ایک حرف کا نقص ہی بنتا ہے، الادب المفرد میں بھی اس کا مثل ایک ترجمہ ہے لیکن وہاں (حرفا) کی بجائے (شيئا) ہے اس میں حضرت عائشہ کی حدیث وارد کی کہتی ہیں میں نے دیکھا کہ نبی اکرم حضرت عثمان کے کندھے کو ہلا کر فرماتے ہیں: (أ كُنتَ عثم) اور جبریل آپ کی طرف وحی کر رہے تھے۔(و قال أبو حازم الخ) ہر رائے مشدد کے ساتھ ہے تخفیف بھی جائز ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے امام بخاری نے الاطعمہ میں موصول کیا آگے الرقاق میں بھی آئے گی۔

- 6201حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَ هَذَا جِبْرِيلُ يُقْرِئُكِ السَّلاَمَ قُلْتُ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ قَالَتْ وَهُوَ يَرَى مَا لاَ نَرَى

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۱۵) أطرافه 3217، 3768، - 6249

- 6202حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ قَالَ كَانَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ فِي الثَّقَلِ وَأَنْجَشَةُ غُلاَمُ النَّبِيِّ ﷺ يَسُوقُ بِهِنَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا أَنْجَشْ رُوَيْدَكَ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 6149، 6161، 6209، 6210، - 6211

یہ اسی کتاب میں مشروحا گزر چکی ہے اکثر روایات میں (أنجش) بغیر ترخیم کے واقع ہے، شین میں پیش اور زبر دونوں جائز ہیں اسی طرح سابقہ میں بھی۔

112 - باب الْكُنْيَةِ لِلصَّبِيِّ وَقَبْلَ أَنْ يُولَدَ لِلرَّجُلِ

(بچے کی اور اولاد ہونے سے قبل اپنی کنیت رکھ دینا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (قبل أن يلد الرجل) ہے اس کے تحت ابو عمیر کا قصہ ذکر کیا اور یہ روایت ترجمہ کے اول رکن کے مطابق ہے جبکہ رکنِ ثانی الحاق سے بلکہ بطریق اولیٰ ماخوذ ہے اس کے ساتھ بغیر ولد کے کنیت رکھنے سے منع کرنے والوں کے رد کا اشارہ دیتے ہیں جن کا اس ضمن میں استناد یہ ہے کہ ایسا کرنا خلافِ واقع ہوگا ابن ماجہ، احمد اور طحاوی نے ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت صہیب سے روایت نقل کی کہ حضرت عمر نے ان سے کہا تم نے ابو یحیی کنیت کیوں رکھی ہے حالانکہ تمہارا کوئی بیٹا نہیں؟ انہوں نے کہا یہ کنیت نبی اکرم نے رکھی تھی سعید بن منصور نے فضیل بن عمرو سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابراہیم سے کہا میری کنیت ابو نضر ہے مگر (ابھی) میرا کوئی بیٹا نہیں اور لوگ کہتے ہیں جو بغیر باپ بنے کنیت رکھے وہ ابو جُعر ہے (جعر کا معنی ہے درندے کا پاخانہ) تو ابراہیم نے کہا علقمہ عقیم (بانجھ) تھے مگر ان کی کنیت ابو شبل تھی، بخاری نے الادب المفرد میں علقمہ سے نقل کیا کہ عبد اللہ بن مسعود نے اولاد ہونے سے قبل میری کنیت رکھی تھی اور یہ عربوں کے ہاں عام تھا، ایک شعر ہے: (لها كنية عمرو و ليس لها عمرو) (یعنی اس کی کنیت ابو عمرو ہے حالانکہ اسکا اس نام کا کوئی بیٹا نہیں) ابن ابی شیبہ نے زہری سے نقل کیا کہ متعدد صحابہ کرام نے باپ بننے سے قبل کنیت رکھ لی تھی بخاری نے کتاب الجنائز کے باب (ما جاء في قبر النبي) میں ہلال وزان سے روایت نقل کی تھی کہ عروہ نے میرے باپ بننے سے قبل ہی میری کنیت رکھ دی تھی ان کی کنیت ابو عمرو تھی ابو امیہ اور کچھ اور بھی کہا گیا، طبرانی نے علقمہ عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ نبی پاک نے ان کی باپ بننے سے قبل ہی ابو عبد الرحمٰن کنیت رکھ دی تھی اس کی سند صحیح ہے علماء کہتے ہیں عرب تفاؤلا بچوں کی کنیتیں رکھ دیتے تھے کہ زندہ رہیں اور صاحبِ اولاد ہوں، ایک غرض تلقیب سے بچانا بھی ہوتا تھا کیونکہ عام طور پر کسی کو تعظیماً نام لے کر نہیں پکارا جاتا تھا یا تو کنیت کے ساتھ اگر یہ نہ ہوتی تو کسی لقب کے ساتھ اسی لئے ان کے ایک قائل نے کہا اپنے بیٹوں کی کنیتیں رکھنے میں مبادرت کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس سے قبل ہی انہیں کچھ القاب دے دئے جائیں اور وہ ان کے ساتھ مشہور ہو جائیں، ان کا کہنا تھا کہ عربوں کیلئے کنیتیں ایسی ہی تھیں جیسے عجم کیلئے القاب! اس لئے مکروہ سمجھا گیا کہ آدمی خود اپنے آپ کی کنیت رکھے الا یہ کہ متعارف کرانے کا قصد ہو۔

6203 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا وَكَانَ لِي أَخٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو عُمَيْرٍ قَالَ أَحْسِبُهُ فَطِيمٌ وَكَانَ إِذَا جَاءَ قَالَ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ نُغَرٌ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ فَرُبَّمَا حَضَرَ الصَّلاَةَ وَهُوَ فِي بَيْتِنَا فَيَأْمُرُ بِالْبِسَاطِ الَّذِي تَحْتَهُ فَيُكْنَسُ وَيُنْضَحُ ثُمَّ يَقُومُ وَنَقُومُ خَلْفَهُ فَيُصَلِّي بِنَا

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 6129

عبد الوارث سے مراد ابن سعید ہیں ابو التیاح کا نام یزید بن حمید تھا تمام رواۃ بصری ہیں، یہ باب (الانبساط إلى الناس) میں شعبہ عن ابی التیاح سے گزری ہے، نسائی نے بھی اسے شعبہ کے حوالے سے تخریج کیا ایک اور طریق میں شعبہ عن قتادہ عن انس اور ایک دیگر میں شعبہ عن محمد بن قیس عن حمید عن انس بھی نقل کیا مشہور طریق اول ہے۔ (أحسن الناس خلقا) حضرت انس نے

ابوعمیر (جوابھی شیر خوار تھا) کا قصہ بیان کرنے کی تمہید کے طور سے یہ کہا، شعبہ کی حدیث کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم (لَیُخَالِطُنا) احمد کی مثنی بن سعید عن ابوالتیاح عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ام سلیم سے ملنے آتے، محمد بن قیس مذکور کی روایت میں ہے کہ آپ ہم اہلِ خانہ سے گھل مل جاتے یعنی ابوطلحہ اور ام سلیم کا گھرانہ، ابویعلی کی محمد بن سیرین عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ابوطلحہ کے ہاں اکثر تشریف لاتے، باب (ما جاء في قبر النبي) میں ہے کہ: (کان النبي ﷺ يَغْشَانا و يخالطنا) ابویعلی کی خالد بن عبداللہ عن حمید سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اور ان کے بستر پر سو بھی جاتے ابن سعد اور سعد بن منصور کی ربعی بن عبداللہ بن جارود عن انس سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں آتے تو وہ کچھ نہ کچھ تیار کر کے آپ کی خدمت میں پیش کرتیں۔

(يقال له أبو عمير) عمیر مصغراً ہے، احمد کے ہاں حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے: (كان لي أخ صغير) یہ ان کے ماں جائے بھائی تھے مثنی بن سعید کی مذکورہ روایت میں ہے: (و كان لها أي أم سليم ابنٌ صغيرٌ) احمد کی روایتِ حمید میں ہے: (و كان لها مِنَ أبي طلحة ابنٌ يكنىٰ أبا عمير) ابن ابی عمر کے ہاں مروان بن معاویہ عن حمید کی روایت میں ہے: (كان بني لأبي طلحة) ابن سعد کی عمارہ بن زاذان عن ثابت سے روایت میں ہے کہ ابوطلحہ کا ایک بیٹا تھا میرا خیال ہے کہ فطیم تھا، بعض نسخوں میں (فطيم) یعنی رفع کے ساتھ ہے یہ ان حضرت کے طریقہ پر جو منصوب کو بغیر الف کے لکھتے ہیں، اصل میں یہ (أخ) کی صفت کے بطور مرفوع ہی ہے مگر دونوں کے مابین (أحسبه) متخلل ہوا، احمد کی مثنی بن سعید سے روایت میں اسی طرح فطیم ہے بمعنی مفطوم یعنی اس کی مدتِ رضاعت ختم ہو چکی تھی۔

(و كان) یعنی آنجناب (إذا جاء) مروان بن معاویہ کے ہاں زیادت ہے کہ جب ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اس بچہ سے مزاح فرماتے احمد کی روایتِ حمید میں بھی یہ ہے ایک اور میں (يضاحكه) کا لفظ ہے محمد بن قیس نے (يهازله) ذکر کیا جبکہ مثنی نے (يفاكهه) (سب ہم معنی ہیں)۔ (يا أبا عمير) ربعی کی روایت میں ہے کہ ایک دن ہمارے ہاں آئے تو فرمایا اے ام سلیم کیا بات ہے تمہارے بیٹے ابوعمیر کو (خاثر النفس) دیکھ رہا ہوں؟ یعنی بوجھل طبیعت والے غیر نشیط، مروان اور اسماعیل کلاہما عن حمید کی روایت میں ہے ایک دن آئے تو ابوعمیر کا نغیر مر چکا تھا مروان نے زیادت کی جس کے ساتھ کھیلا کرتا تھا اسماعیل کے ہاں یہ زیادت ہے کہ اسے حزین پایا تو اس بارے پوچھا ام سلیم نے بتلایا تو اسے کہا: (يا أبا عمير الخ) احمد نے اسے یزید بن ہارون عن حمید سے بتمامہ نقل کیا ہے ربعی کی روایت میں ہے اس کے سر پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور فرماتے جاتے اے ابوعمیر الخ عمارہ کی روایت میں ہے جب بھی ملتے اسے یہ بات کہتے۔

(نغير الخ) مصغر ہے، ایک پرندہ ہے جس کی واحد نغرۃ اور جمع نغران ہے خطابی لکھتے ہیں (طوير له صوت) (ایک چھوٹا پرندہ جو کوکتا بھی ہے) یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں وارد ہے کہ وہ صَعُو (یعنی چھوٹا چڑھا) تھا جیسا کہ ربعی کی روایت میں ہے: (فقالت أم سليم ماتت صعوته التي كان يلعب بها) تو فرمایا: (أي أبا عمير مات النغير) تو دلالت ملی کہ دونوں لفظ ایک ہی شئ پر بولے جاتے ہیں اور صعو حسنِ صوت کے ساتھ متصف نہیں ایک شاعر کہتا ہے: (كالصعو يَرْتَعُ في

الرياض و إنما حبس الهزار لأنه يترنم) عیاض کہتے ہیں نغیر معروف پرندہ ہے جو چڑیا سے مشابہ ہے بعض نے اسے (فرخ العصافیر)(یعنی چڑیا کا بوٹ) قرار دیا،بعض نے (نوعٌ من الحُمَّر) کہا (یعنی حمر پرندوں کی ایک قسم)، کہتے ہیں راجح یہ ہے کہ یہ سرخ چونچ والا ایک پرندہ ہے، بقول ابن حجر جوہری نے بھی اسی پر جزم کیا صاحب (العین والمحکم) کہتے ہیں نغیر چھوٹی چونچ اور سرخ سروالا پرندہ ہے۔

(فربما حضر الصلاة الخ) کتاب الصلاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہیں جنہیں ابو عباس احمد بن ابواحمد طبری المعروف بابن القاص جو شافعی فقیہ اور صاحبِ تصانیف ہیں نے ایک رسالہ میں جمع کیا اور اس میں دوطرق کے ساتھ اسے شعبہ عن ابی تیاح سے تخریج کیا اور دوطرق کے ساتھ حمید عن انس اور محمد بن سیرین سے بھی، میں نے یہاں اس کے طرق کو جمع کیا اور جو ان میں زوائد ہیں ان کا تتبع کیا ہے ابن قاص نے شروع میں لکھا کہ بعض حضرات نے محدثین پر اعتراض کیا ہے کہ وہ ایسی اشیاء کی تخریج بھی کر دیتے ہیں جن میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا بطورِ مثال یہ حدیثِ ابوعمیر ذکر کی، کہتے ہیں انہیں کیا علم کہ اس حدیث میں وجوہِ فقہ اور فنونِ ادب سے متعلق ساٹھ فوائد ہیں انہوں نے تفصیل کے ساتھ ان کا ذکر کیا، میں یہاں ان کا ملخص پیش کرتا ہوں پھر کچھ اور فوائد بھی ذکر کروں گا

لکھتے ہیں اس سے تأني في المشي (یعنی چلنے میں عدم عجلت کا مظاہرہ کرنا) کا استحباب ثابت ہوا اسی طرح زیارتِ اخوان، اجنبی (یعنی غیرمحرم) خاتون سے ملاقات کو جانے کا جواز بھی اگر وہ جوان نہیں اور فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں، امام (یعنی حاکم) کا زیارت و ملاقات کے ضمن میں بعض رعیت کے ساتھ ترجیحی سلوک اور ان سے مخالطت کا جواز بھی ملا، حاکم کا اکیلے چلنا بھی، یہ کہ کثرتِ زیارت محبت کم نہیں کرتی اور آپ کا قول: (زُرْ غبا تَزْدَدْ حُبّاً) ایسے شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی طمع میں ملتا ملاتا ہے (اس حدیث کی بابت سیر حاصل تبصرہ گزرا ہے) مصافحہ کی مشروعیت بھی ملی کیونکہ حضرت انس کا اس میں قول ہے: (ما مسست كفا ألين الخ) اور یہ آدمیوں کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خواتین سے (یعنی مرد کا عورت سے مصافحہ کرنا) اور آپ کی صفت میں جو گزرا کہ آپ (شثن الكفين) تھے یہ عبالۃ الجسم (یعنی جسمانی موٹاپا) کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خشونتِ لمس سے (یعنی کھردراپن)، مزُور کے گھر میں زائر کے نماز ادا کرنے کا استحباب بھی ملاخصوصا اگر زائر متبرک بہم لوگوں میں سے ہے، چٹائی پر نماز پڑھنے اور ترکِ تقزز کا بھی کیونکہ جانتے تھے گھر میں ایک چھوٹا بچہ بھی ہے اس کے باوجود چٹائی پر نماز ادا کی اور اس پر بیٹھے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء یقینی طہارت پر ہیں کیونکہ چٹائی پر پانی کا چھڑکاؤ فقط تنظیف کیلئے تھا (نہ کہ تطہیر کے لئے) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نمازی کے اختیار ہے کہ وہ أروح الاحوال و أمكنها (یعنی پرسکون ماحول اور جگہ) میں برائے نماز کھڑا ہو بعض مشددین کے وطیرہ کے برخلاف جو عبادت میں تشدد کی روش کے عامل ہیں اور کہتے ہیں نہایت کھردری جگہ میں نماز پڑھی جائے، عالم کا اپنے علم کو اس کی طرف منتقل کرنے کا بھی جواز ملا جو اس کے خیال میں مستفید ہوگا ابوطلحہ کی آل اور گھرانہ کی فضیلت بھی ثابت ہوئی کہ ان کے گھر میں (آپ نے نماز ادا کی اور اس طرح ان کے ہاں)مقطوع بالصحت قبلہ ہوا (یعنی نماز گاہ) ممازحت اور اس کا تکرار بھی ظاہر ہوا اور یہ کہ یہ اباحتِ سنت ہے اور یہ کہ نابالغ بچے سے ممازحت بھی جائز ہے اس میں ترکِ تکبر و ترفُع بھی ہے اور یہ فرق ظاہر ہوا کہ کبیر اگر راستہ میں (یعنی عامۃ الناس کے

درمیان) ہے تو وقار کا مظاہرہ کرے ہاں گھر کے اندر کھلا ڈھلا رویہ اختیار کرسکتا ہے اور یہ کہ منافق کے بارہ میں جو وارد ہے کہ اس کا ظاہر اسکے باطن کے مخالف ہوتا ہے، اپنے عموم پر نہیں، چہرے پر ظاہر حزن وغیر حزن کی علامات کوملحوظ رکھتے ہوئے کسی حکم کا اصدار بھی ثابت ہوا ، آنکھ ملاحظہ کر کے اس کی اندرونی کیفیت پر استدلال کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے بچہ کے ظاہری حزن سے اس کے باطنی حزن کا اندازہ لگایا اور استدلال کیا کہ وہ حزین ہے تبھی اس کی والدہ سے اس کا سبب پوچھا

دوست کے ساتھ تلطف سے پیش آنا ثابت ہوا چاہے کم سن ہو یا بڑا ہو اور اس کے حال احوال دریافت کرنا اور یہ کہ زجر عن بکاء الصبی بارے جو حدیث وارد ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ اگر عامداً کسی وجہ سے روئے یا ناحق اذیٰ سے، خبرِ واحد قبول کرنے کا جواز بھی ملا کیونکہ ابوعمیر کے حزن کا سبب ایک فرد (یعنی ان کی والدہ ام سلیم) نے بتلایا تھا، غیر شادی شدہ یا باپ بننے سے قبل ہی کنیت رکھ لینے کا جواز بھی ملا، بچہ کا پرندے کے ساتھ کھیلنے کا جواز بھی ملا اور والدین کا اپنے کم عمر بیٹے کوکسی مباح کھیل میں چھوڑ دینے اور اس کے کھیل کود کے سامان خریدنے میں مال خرچ کرنے کا جواز بھی، اسی طرح قفص میں پرندے وغیرہ باندھنے کا جواز بھی اور پرندے کے پر کاٹ دینے کا بھی کیونکہ ابوعمیر کے اس پرندے کا حال دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں اور جو بھی دونوں میں سے واقع ہوا دوسرا اس کے ساتھ حکم میں ملتحق ہے، اس سے حل سے حرم میں ادخالِ صید اور ادخال کے بعد اس کے امساک کا جواز بھی ملا بخلاف ان کے جنہوں نے اس کے امساک کو منع قرار دیا ہے اور اسے اس شخص پر قیاس کیا جس نے شکار کیا پھر بعدازاں محرم ہوا تو اب اس پر اسے چھوڑ دینا واجب ہے، تصغیرِ اسم کا جواز بھی ملا خواہ حیوان کا اسم ہو، کم عمر سے رو برو مخاطب ہونے کا جواز بھی ملا بخلاف بعض کے جس نے کہا دانا شخص صرف ذی عقل وفہم ہی سے مخاطب ہوتا ہے، کہتے ہیں صواب جواز ہے جب وہاں طلبِ جواب نہ ہو اسی لئے اس کے حال کی بابت ابوعمیر سے سوال نہ کیا تھا بلکہ اس کے غیر سے، اس سے لوگوں سے ان کی عقول کے بقدر معاشرت کا ثبوت ملا اسی طرح کسی کے گھر میں جوازِ قیلولہ کا بھی، خود قیلولہ کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی حاکم کا رعایا میں سے کسی کے گھر میں قیلولہ کرنے کا بھی جواز ملا چاہے وہ خاتون ہو (یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ظاہر ہے حضرت انس کے گھر میں صرف خاتون ہی تو نہ تھیں بلکہ تمام اہلِ خانہ جن میں ان کی دادی اور دیگر تھے) آدمی کے کسی ایسی خاتون کے گھر میں داخل ہونے کا بھی جواز ملا جب شوہر وہاں موجود نہ ہو بشرطے کہ فتنہ سے امن ہو (یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ وہاں صرف ام سلیم نہ تھیں بلکہ ان کی آل واولاد اور ان کی والدہ بھی تھیں) اِکرام زائر بھی ثابت ہوا اور اس کی ضیافت اور یہ کہ تھوڑا بہت پیش کرنا سنت کے منافی نہیں اور مزور کیلئے زائر کی تشییع (یعنی الوداع کرتے ہوئے کچھ دور تک اس کے ساتھ چلنا) علی سبیل الوجوب نہیں ہے، یہ بھی عیاں ہوا کہ اکابرین میں سے کوئی جب کسی گھرانہ والوں سے ملاقات کو جائے تو افرادِ خانہ کے مابین مواسات کرے تو اس میں. ہے کہ آپ نے حضرت انس سے مصافحہ کیا ابوعمیر سے کچھ مزاح کیا ام سلیم کے بستر پر قیلولہ کیا اور انہیں نماز پڑھائی تا کہ سب کو آپ کی برکت حاصل ہو (اکٹھے ما حضر بھی تناول فرمایا) اس حدیثِ انس سے ابن قاص کے مستنبط فوائد کا ملخص تمام ہوا، انہوں نے مذکورہ رسالہ میں اس کے بعد ایک فصل میں اس کے طرق کا تتبع کر کے ان کے فوائد بھی ذکر کئے مثلاً یہ کہ اس طرح ان حضرات کے خلاف سے بچا سکتا ہے جنہوں نے حدیث کی قبولیت کیلئے شروط عائد کیں کہ اس کے طرق متعدد ہوں تو بعض نے (کم از کم) دو کہے بعض نے تین اور ایک قول چار کا اور ایک قول یہ کہ اتنے ہوں کہ مشہور کہلانے کی حقدار ہو تو اس کے تمام طرق میں اس مقصود

کا حاصل ہے، اس سے رواۃ کی معرفت اور ان کے مراتب کا بھی حصول ہوتا ہے پھر کسی طریق میں اگر کوئی غلط وعلت ہو تو اس کا بھی پتہ چل جاتا ہے علاوہ ازیں مدلس کی تدلیس اور عنعنہ کی توصیل ہو جاتی ہے ان سے قبل قدماء میں سے ابوحاتم رازی جو ائمۂ حدیث میں سے ایک اور اصحابِ سنن کے شیوخ میں سے ہیں، نے بھی اس قصہ ابوعمیر کے فوائد کے ذکر کا اہتمام کیا ان کے بعد ترمذی نے شمائل میں اس موضوع کو لیا پھر خطابی نے بھی ان سب کے ذکر کردہ فوائد کا استیعاب کیا پھر یوں تبصرہ کیا کہ ان میں سے بعض تو واضح جبکہ بعض مخفی ہیں اور کچھ سے تکلف ظاہر ہوتا ہے، کہتے ہیں جو فائدہ انہوں نے آخراً ذکر کیا اور ساٹھ کا عدد مکمل کیا ہے یہ خصوص کے ساتھ اس حدیث سے مستنبط نہیں بلکہ اس کے طرق کے جمع وتتبع سے مستنبط ہے

اس کے کچھ دیگر فوائد میں سے یہ کہ بعض مالکیہ اور شافعیہ میں سے خطابی نے اس کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، اس کا اس احتمال کے ساتھ تعاقب کیا گیا جو ابن قاص نے بھی لکھا کہ حل میں اسے شکار کیا گیا ہو پھر حرم میں داخل کیا گیا تو اس کا امساک مباح سمجھا گیا، بعض حنفیہ نے اس کے برعکس کہا کہ یہ نبی اکرم کے مدینہ کو حرم قرار دینے سے پہلے کا واقعہ ہے، یہی جواب مالک نے المدونہ میں دیا اور ابن منذر نے اسے احمد اور کوفیوں سے نقل کیا، اس سے لازم نہیں کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، ابن تین نے یہ جواب دیا کہ ابوعمیر کا یہ واقعہ صیدِ مدینہ کی تحریم پر دال حدیث کا ناسخ ہے، دونوں قول قابل تعقب ہیں اور جو ابن قاص نے غیر ممیز تحقیق (یعنی جسے ابھی بھلے برے کی تمیز نہیں) سے مخاطبت کی بات لکھی اس سے اس کی تانیس کا پہلو تو ہے اسی طرح صغرسنی ہی میں حکمِ شرعی کی تعلیم کا جب مقصود اس کی مشق ہو جیسے حضرت حسن کے قصہ میں گزرا جب انہوں نے صدقہ کی کھجور منہ میں ڈال لی تھی تو نبی اکرم نے فوراً اسے ان کے منہ سے نکالا اور فرمایا کیا جانتے نہیں ہم (آل محمد) صدقہ نہیں کھاتے؟ یہ بھی مطلقاً جواز ہے جب اس کے ساتھ قصد حاضرین سے خطاب ہو یا اس سے جو اسے سمجھنے والا وہاں موجود ہو (تو شائد نبی اکرم نے جو حضرت حسن سے یہ مذکورہ بات کہی وہ تو ابھی بہت کم سن تھے شائد مکمل طور پر اس کی فہم کا ادراک نہ کر پائیں ہوں تو آپ کا اصل مقصد حاضرین کو اس حکم شرعی کی بابت آگاہ کرنا تھا) اکثر چھوٹی عمر کے بچے کو کیا حال ہے؟ کہہ کر مخاطب کر لیا جاتا ہے اور اصل مراد اس کے کافل یا حامل سے یہ سوال ہوتا ہے (یا اصل غرض اس بچہ کی تانیس ہوتی ہے) ابن بطال نے اس حدیث کے فوائد کے ضمن میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس چیز کی طہارت کا تیقّن نہ ہو اس پر (استعمال سے قبل) پانی چھڑک لینے کا استحباب ظاہر ہوا اور یہ بھی کہ اسمائے اعلام کے معانی مقصود بالذات نہیں ہوتے اور یہ کہ مسمی پر ان کا اطلاق کذب کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ بچہ ابھی والد نہ بنا تھا مگر ابوعمیر کنیت سے مخاطب کیا جاتا تھا، سجع فی الکلام کا بھی جواز ملا اگر اس میں تکلف نہ ہو اور یہ نبی اکرم سے ممتنع نہ تھی جیسے انشائے شعر تھا، روایت بالمعنی کا جواز بھی ملا کیونکہ اس قصہ کو مختلف الفاظ سے روایت کیا گیا ہے، حدیث کے بعض حصہ (کی تحدیث) پر اقتصار کا جواز بھی ملا اور کبھی اسے مطولاً اور کبھی ملخصاً تحدیث کرنے کا بھی اور محتمل ہے کہ ایسا حضرت انس کی طرف سے ہو یا ان کے بعد کسی راوی کی طرف سے، ازرہِ ملاطفت بچے کے سر پر پیار دینے کا جواز بھی ملا، اگر کسی کیلئے یہ باعثِ ایذاء نہ ہو تو اسے اس کے نام کی تصغیر کے ساتھ مخاطب کرنے کا بھی، ایسا سوال کر لینے کا جواز بھی ملا جس کا جواب سائل جانتا ہے تو آپ جانتے تھے کہ نغیر مر چکا ہے پھر بھی پوچھتے تھے: (ما فعل النغیر؟) خادم کے اقارب کا اکرام اور ان کیلئے اظہارِ مودت کا بھی ثابت ہوا کیونکہ نبی پاک کی طرف سے ام سلیم کے گھرانہ کیلئے الفت ومحبت کا یہ معاملہ اس لئے تھا کہ آپ کے خادم حضرت انس کا یہ

گھرانہ تھا(زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ بالخصوص ایسا خادم جو رضا کارانہ طور سے خدمت انجام دیتا ہو)

ابن القاص سے اس کے ساتھ بچے کے پرندے کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کی منازعت کی گئی ہے چنانچہ ابوعبد الملک نے کہا جائز ہے کہ یہ تعذیبِ حیوان کی نہی سے منسوخ ہو، قرطبی کہتے ہیں حق یہ ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ یہ چھوٹے بچے کیلئے رخصت ہے کہ وہ اس کے ساتھ ملتہی ہو (ویسے بھی عموما یہ تعذیبِ حیوان کے زمرہ میں نہیں آتا، عام مشاہدہ ہے کہ ایسے پرندے بچوں کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں چاہے انہیں قفص میں نہ بھی رکھا گیا ہو لیکن اگر قفص میں ہیں تب تعذیب قرار دینا ممکن ہے) البتہ اسکی تعذیب کا اسے موقع دینا بالخصوص اس قدر کہ موت واقع ہو جائے تو یہ قطعا مباح نہیں، ان فوائد میں سے جو ابن القاص نے اور نہ کسی اور نے اس ضمن میں ذکر کئے یہ کہ احمد کے ہاں عمارہ بن زاذان کی روایت کے آخر میں ہے: (فمرض الصبی فھلک) تو اسکی موت کا حال بیان کیا اور یہ کہ اس رات ام سلیم نے ابوطلحہ سے یہ خبر چھپائی حتی کہ انہوں نے رات ان کے ساتھ گزاری پھر صبحدم حکیمانہ انداز میں آگاہ کیا انہوں نے سارا قصہ آنجناب کو سنایا آپ نے دعائے خیر و برکت فرمائی، اس رات کے نتیجہ میں حمل ہوا اور آخر اللہ نے بیٹا عطا کیا حضرت انس اسے لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے گھٹی دی اور عبداللہ نام رکھا، کتاب الجنائز میں اس واقعہ پر مشتمل روایت مشروحا گزری ہے آگے باب المعاریض میں بھی آ رہی ہے، دمیاطی نے انساب الخزرج میں جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ ابوعمیر صغرسنی میں فوت ہوئے تھے ابن اثیر نے الصحابہ میں ابوعمیر کے ترجمہ میں احتمال ظاہر کیا کہ شائد یہ وہی لڑکا تھا جس کا ابوطلحہ وام سلیم کے مابین وہ معاملہ ہوا جو ذکر کیا گیا تو شائد وہ عمارہ کی اس روایت پر مطلع نہیں ہوئے جنھوں نے جزم کے ساتھ یہ نقل کیا ہے جس کسی نے بھی الصحابہ کے تراجم کے ضمن میں ابوعمیر کا تذکرہ کیا اس نے سوائے اس قصہ نغیر کے کچھ اور ذکر نہیں کیا اور نہ ان کا (ابوعمیر کے سوا) کوئی اور نام ذکر کیا بلکہ بعض شراح نے جزم کیا ہے کہ ان کا نام ہی ان کی کنیت تھی اس پر یہ بھی اس حدیث کے فوائد میں سے شمار ہوگا لیکن ربعی کی روایت میں مذکور حضرت انس کے قول: (یکنی أبا عمیر) سے ماخوذ کیا جا سکتا ہے کہ کوئی نام اور بھی ہوگا ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ہشیم عن ابی عمیر بن انس بن مالک (عن عمومۃ لہ) سے ایک حدیث تخریج کی ہے اور ان ابوعمیر کی بابت ذکر کیا ہے کہ حضرت انس کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور یہ بھی ذکر کیا کہ ان کا نام عبداللہ تھا جیسا کہ حاکم اور ابو احمد وغیرہ نے جزم کیا تو شائد حضرت انس نے اپنے ماں جائے بھائی (یعنی عبداللہ بن ابوطلحہ) کے نام پہ اس کا نام رکھا اور ماں جائے بھائی (یعنی ابوعمیر صاحبِ نغیر) کی کنیت پر کنیت رکھ دی اور ہو سکتا ہے حضرت ابوطلحہ نے اپنے اس بیٹے کا جسے اللہ تعالیٰ نے اس صاحبِ نغیر کے خلف کے بطور عطا کیا، نام ابوعمیر کے نام پر ہی رکھ دیا ہو لیکن اس کی کنیت اسے نہ دی پھر میں نے ابوالفرج بن جوزی کی کتاب النساء میں دیکھا کہ ترجمہِ ام سلیم کے آخر میں محمد بن عمرو جو کہ ابوسہل بصری ہیں اور ان میں مقال ہے، کے طریق سے حفص بن عبیداللہ عن انس ذکر کیا کہ ام سلیم کے شوہر ابوطلحہ کا ان کے بطن سے حفص نامی ایک لڑکا تھا جو کچھ بڑا ہوا تو ایک دن ابوطلحہ روزے کی حالت میں اپنے اشغال میں مشغول ہوئے آگے وہی قصہ ذکر کیا جو لڑکے کی موت اور اسی رات ابوطلحہ کے ام سلیم کے ساتھ شب باشی کا صحیح میں منقول ہے ان کے ذکر کردہ قصہ میں صحیح بخاری میں مذکور قصہ کی متعدد مخالفات ہیں مثلا یہ کہ لڑکا تندرست تھا اچانک ہی اس کی موت واقع ہوگئی (بخاری کی روایت میں تھا کہ کافی دنوں سے بیمار تھا) پھر یہ کہ وہ مترعرع (یعنی بڑھوتی کی عمر میں) تھا باقی سب اسی کی طرح ہے تو اس سے معلوم ہوا

کہ ابوعمیر کا نام حفص تھا تو یہ صحابہ بارے تصانیف کے اور مبہمات کے مصنفین پر وارد ہے، ان نوادر میں سے جو اس قصہ ابی عمیر سے متعلق ہیں حاکم نے علوم الحدیث میں ابو حاتم رازی سے نقل کیا کہ اللہ ہمارے بھائی صالح بن محمد کو سلامت رکھے یعنی الحافظ جو جزرہ کے لقب سے متلقب تھے وہ غائب ہوں یا حاضر ہمیشہ ہماری دلبستگی کی چیزیں لکھ کر بھیجتے ہیں، مجھے ایک خط میں لکھا ہے کہ جب ذہلی کا انتقال ہوا یعنی نیشا پور میں لوگوں نے ان کی مسند پر محمش نام کے ایک شیخ کو لا بٹھلایا (کہ اب یہ ذہلی کے قائمقام ہیں) تو اس نے طلبہ پر یہ حدیث انس املاء کراتے ہوئے (يا أبا عَمِيْر ما فعل البعير) املاء کرایا گویا دو جگہ تصحیف کر دی، عمیر کی عین پر زبر اور نغیر کی جگہ بعیر لکھوا دیا بقول ابن حجر محمش میم اول کی زبر اور ثانی کی زیر کے ساتھ، لقب ہے حاء ساکن ہے ان کا نام محمد بن یزید بن عبداللہ سلمی تھا نیشا پوری نسبت ہے ابن حبان نے الثقات میں انکے حالات درج کئے ہیں کہتے ہیں یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی ہے، ان میں مزاحیہ رنگ تھا۔

علامہ انور نے نغیر کا ترجمہ اردو میں: (لال) کیا (شائد یہ لالی ہو)، روایت کے جملہ: (يقال له أبو عمير) کی بابت لکھتے ہیں تو صغر سنی میں ہی اس کی کنیت رکھ دی اور اس میں کذب نہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ کلام کی کئی انحاء ہیں اس لحاظ سے صدق و کذب ایک عرفی امر ہے دیکھتے نہیں کہ بخاری کا جب امتحان لیا گیا اور اسانید و متون مقلوب کر کے ان پر جب احادیث پیش کی گئیں وہ ہر حدیث کے بعد کہتے اسے میں نہیں پہچانتا، جب ساری پیش کر چکے تو یکے بعد دیگرے سب کی درستگی کی تو ان کے قول (لا أدری) میں اصلا کوئی کذب نہ تھا، غزالی نے احیاء میں انواعِ کلام کے تذکرہ میں باب حفظ اللسان کے تحت طویل کلام کی ہے اور ایسی امثلہ ذکر کیں جن میں کذب نہ تھا حالانکہ اس کی مشہور تعریف کے مطابق وہ کذب میں داخل تھیں، (فربما حضر الصلاة الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ تعبیر بعینہ وہی ہے جو راوی نے گھوڑے سے آپ کے گرنے کے قصہ میں بیان کی اور جب یہاں نماز سے مراد نفلی نماز ہے تو محتمل ہے وہاں بھی یہی ہو پھر میں کہتا ہوں راوی نے یہاں حسنِ تعبیر سے کام نہیں لیا اس سے لگتا ہے کہ وہ فرض نماز کی بات کر رہے ہیں کیونکہ انہی کے اوقات متعین ہیں بخلاف نافلہ کے، یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ حضرت انس چونکہ آپ کے نفلی نمازیں پڑھنے کے اوقات سے واقف تھے لہذا یہ تعبیر اختیار کی تو چونکہ ان کے متعین اوقات نہیں لہذا (حضر الصلاة) کہنا مناسب نہ تھا پھر (ربما) کا استعمال بھی بے محل ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے نہ کہ آپ کا معمول یہ تھا۔

- 113باب التَّكَنِّي بِأَبِي تُرَابٍ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ كُنْيَةٌ أُخْرَى (دوسری کنیت ابوتراب کنیت رکھنا)

- 6204حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ إِنْ كَانَتْ أَحَبَّ أَسْمَاءِ عَلِيٍّ إِلَيْهِ لَأَبُو تُرَابٍ وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ أَنْ يُدْعَى بِهَا وَمَا سَمَّاهُ أَبُو تُرَابٍ إِلَّا النَّبِيُّ ﷺ غَاضَبَ يَوْمًا فَاطِمَةَ فَخَرَجَ فَاضْطَجَعَ إِلَى الْجِدَارِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ يَتْبَعُهُ فَقَالَ هُوَ ذَا مُضْطَجِعٌ فِي الْجِدَارِ فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ وَامْتَلَأَ ظَهْرُهُ تُرَابًا فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْسَحُ التُّرَابَ عَنْ ظَهْرِهِ يَقُولُ اجْلِسْ يَا أَبَا تُرَابٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۵۲) أطرافه 441، 3703، - 6280

ان کے مناقب میں یہ اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے اس میں اس کے سبب بارے اختلاف کا بیان بھی گزرا اور یہ کہ مختلف اقوال کے درمیان (جو اس ضمن میں کہے گئے) تطبیق ممتنع ہے کہتے ہیں پھر میرے لئے امکانِ تطبیق ظاہر ہوا جسے کتاب الاستئذان میں ذکر کروں گا مسلم کے ہاں عبدالمطلب بن ربیعہ کی روایت میں ایک طویل قصہ کے ذیل میں ہے کہ حضرت علی نے کہا میں ابوحسن ہوں، سند میں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں۔(و ما سماہ أبو تراب إلا النبی الخ)ابن تین لکھتے ہیں درست (أبا تراب) ہے بقول ابن حجر یہ خطا نہیں بلکہ علی سبیل الحکایت مرفوع ہے یا اس طور کہ کنیت کو اسمِ علم بنالیا بعض نسخوں میں نصب کے ساتھ ہے اس ضمن میں اسماعیلی نے اختلافِ روایات بیان کیا ہے، ابونعیم اور اسماعیلی کے ہاں ابوبکر بن ابوشیبہ کی خالد بن مخلد سے روایت میں(أبا تراب) ہے۔(لأحب أسمائه) کنیت پر اسم کے لفظ کا اطلاق کر دیا اور (كانت) کو مونث باعتبارِ کنیت کیا، کرمانی کہتے ہیں(أن) مخففہ عن مثقلہ اور(كانت) زائدہ ہے اور (أحب) اسمِ ان کے بطور منصوب ہے، أن اگر چہ مخففہ ہے مگر یہ اس کے الغاء کو موجب نہیں بقول ابن حجر ان کا کہنا متعین نہیں بلکہ (كانت) اپنے حال پر ہے اور سہل کا اشارہ ان کی وفات کے ساتھ اس محبت کے انقضاء کی طرف ہے یعنی حضرت علی کی وفات کے بعد یہ بیان کیا تبھی کانت کا صیغہ استعمال کیا، ابن تین کے بقول(كانت) کی تانیث تانیثِ اسماء کی وجہ سے ہے جیسے اس آیت میں:(وَ جَاءَ تْ كُلُّ نَفْسٍ)[ق: ۲۱] اور جیسے ان کا قول: (شرقت صدر القناة) ، یہی کہا مگر ماسبق اولیٰ ہے۔

(أن ندعوها) ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے صحیح بخاری کی روایت اور ہمارے ہاں ابوالوقت کے طریق سے نسخہِ بخاری میں(أن يدعاها) ہے،(أن ندعوها) نسخہِ نسفی میں ہے بقیہ میں(يدعى بها) ہے الادب المفرد کی انہی شیخ مذکور سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح ابونعیم کی ابوبکر بن ابوشیبہ سے روایت میں بھی، عثمان بن ابوشیبہ عن خالد بن مخلد کی روایت میں ہے: (أن يدعوه بها)۔ (إلى الجدار فى المسجد) کشمیہنی کے ہاں (إلى جدار المسجد) ہے ان سے ایک نسخہ میں(إلى) کی بجائے(فى) ہے، نسفی کے ہاں: (إلى الجدار إلى المسجد) ہے، ابواب المساجد کی روایت میں یہ الفاظ گزرے ہیں :(فإذا هو راقد فى المسجد) اس سے یہاں اکثر کی روایت کو تقویت ملتی ہے۔(يتبعه) کشمیہنی کے ہاں (يبتغيه) ہے، اس حدیث سے ایک سے زائد کنیتیں رکھنے کا جواز ملا اسی طرح لفظِ تکنیہ کے ساتھ تلقیب (یعنی لقب رکھنے) کا بھی اور اس لفظ کے ساتھ بھی جو کسی شخص کے حال کا غماز ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی بڑے کی جانب سے کسی صغیر کا رکھا لقب وکنیت اسے قبول کرنا چاہئے اگر چہ بظاہر اس لفظ میں کوئی مدح کا پہلو نہ بھی ہو اور جو اسے تنقیص پر محمول کرے اس کا قول قابلِ التفات نہیں جیسے اہلِ شام ابن زبیر کو اپنے زعم میں (ابن ذات النطاقتين) کے لقب سے پکارنے کو ان کی تنقیص خیال کرتے تھے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ فضل کے ہاں بھی کبھی خانگی معاملات کے ضمن میں کچھ کشیدگی اور کبیدگی پیدا ہو جاتی ہے اس لئے کہ یہی طبعِ بشری ہے اس وجہ سے شوہر کو ناراض ہو کر (عارضی طور پر) گھر سے نکل بھی جاتا ہے اور یہ معیب نہیں، ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ غصہ کے عالم میں حضرت علی اس لئے گھر سے نکل آئے ہوں کہ کہیں ان کے منہ سے کوئی ایسی ویسی بات نہ نکل جائے جس سے حضرت فاطمہ کی جناب میں گستاخی ہو تو ہر دو جانب کے غضب کی کیفیت کو ساکن کرنے کی غرض سے مسجد آ کر سو گئے اس سے آنجناب کے خلق کا کرم وحسن بھی

ظاہر ہوا کہ خود حضرت علی کے سونے کی جگہ کی طرف بڑھے تا کہ انہیں راضی کریں اور اِبساط کی غرض سے دستِ مبارک کے ساتھ ان کی کمر سے مٹی صاف کی اور اس کنیتِ مذکورہ کے ساتھ ان کی مداعبت کی جوان کی حالت کی بھی غماز تھی اور ان کی ناراضی پر کوئی اظہارِ عتاب نہ کیا حالانکہ نہایت رفیع القدر بیٹی کا معاملہ تھا، اس سے دامادوں کے ساتھ رفق سے پیش آنے اور ابقائے مودت کی خاطر ان کے ترکِ عتاب کا استحباب ماخوذ ہوا کیونکہ عتاب کا ڈر اسی سے ہوتا ہے جس سے حقد کا ڈر ہو نہ کہ ان سے جو اس سے منزہ ہوں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن اسحاق اور حاکم نے ان کے طریق سے ایک حدیثِ عمار تخریج کی جس میں ہے کہ وہ اور علی غزوۃ العشیرۃ میں تھے نبی اکرم ایک دفعہ آئے تو دیکھا علی سوئے ہوئے ہیں اور مٹی ان کے کپڑوں پر پڑی ہے انہیں یہ کہتے ہوئے جگایا:(مالك أبا تراب) پھر فرمایا کیا بدبخت ترین انسان کی بابت نہ بتلاؤں؟ الخ، غزوۂ عشیرہ بدر سے قبل دوسرے سالِ ہجری میں تھا اور یہ ان کی حضرت فاطمہ کے ساتھ شادی سے قبل کا واقعہ ہے اگر یہ محفوظ ہے تو تطبیق یہ دی جاسکتی ہے کہ آنجناب کی جانب سے دو مرتبہ ایسا ہوا کہ انہیں ابوتراب کے لفظ سے پکارا، ابن اسحاق اس قصہ کے عقب میں بعض اہلِ علم کے حوالے سے ناقل ہیں کہ جب بھی حضرت علی اور حضرت فاطمہ کے مابین غصہ یا شکر رنجی کا کوئی معاملہ ہوتا حضرت علی بات نہ کرتے بلکہ کچھ مٹی لے کر اپنے سر پر ڈال لیتے تو نبی پاک کی اگر اسی حالت میں نظر پڑتی تو فرماتے:(مالك يا أبا تراب) اس سے بھی تعدد کے قول کو تقویت ملتی ہے بہر حال اس سارے قصہ میں معتمد یہی حدیثِ سہل ہے۔

114 - باب أَبْغَضِ الأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ (اللہ کے ہاں مبغوض ترین نام)

ابغض کے لفظ کے ساتھ ترجمہ لائے ہیں، اخبث اور اغیظ کے ساتھ بھی ان کا ورود ہے یہ دونوں الفاظ مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوہریرہ سے روایت میں مذکور ہیں، ابن ابوشیبہ کی مجاہد سے روایت میں ہے:(أكره الأسماء) ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ بعض احادیث میں ہے :(أبغض الأسماء إلى الله خالد و مالك) کہتے ہیں میں اس حدیث کو محفوظ خیال نہیں کرتا کیونکہ متعدد صحابہ کرام ان ناموں سے موسوم تھے پھر قرآن میں داروغۂ جہنم کا نام مالک مذکور ہے، کہتے ہیں بندے اگرچہ فوت ہو جاتے ہیں مگر ارواح کو فنا نہیں (لہذا خالد میں بھی قباحت نہیں) اور جس حدیث کی طرف انہوں نے اشارہ کیا باوجود تلاش کے ابھی تک اس پر مطلع نہ ہو سکا پھر میں نے ابراہیم بن فضل مدنی کے ترجمہ میں جو احد الضعفاء ہیں، دیکھا کہ ان کے سعید مقبری عن ابوہریرہ سے مناکیر میں سے مرفوعا ہے کہ اللہ کو احب اسماء وہ ہیں جن کے ساتھ وہ خود متسمی ہے، اصدق اسماء حارث اور ہمام ہیں، اکذب اسماء خالد اور مالک ہیں اور اسے ابغض اسماء وہ ہیں جو اس کے غیر کے لئے مسمی ہوں (یعنی غیر اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے) تو داؤدی متن کا ضبط نہ رکھ سکے یا کوئی اور متن ہو گا جس پر وہ مطلع ہوئے جہاں تک اس کے ضعف پر اس امر سے استدلال کہ بعض صحابہ اور بعض فرشتے ان کے ساتھ موسوم تھے تو یہ واضح نہیں اس سبب کہ محتمل ہے کہ منع ان کے ساتھ مختص ہو جو کسی شیٔ کے مالک نہیں اور ان کا یہ احتجاج کہ خالد نام رکھنے میں قباحت نہیں کیونکہ ارواح تو فنا نہیں ہوتیں تو علی تقدیر التسلیم یہ بھی واضح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے مخاطب ہو کر کہا:(وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ)[الأنبياء : ۳۴] تو خلد بغیر موت دائمی بقاء ہے تو ارواح کے غیر فانی ہونے سے

لازم نہیں کہ کہا جائے اس روح والا خالد ہے۔

- 6205حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْنَى الْأَسْمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسَمَّى مَلِكَ الْأَمْلَاكِ.

طرفه - 6206

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے سامنے سب سے بُرے نام کا وہ شخص ہوگا جس کا نام ملک الاملاک ہوگا (یعنی شہنشاہ)۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6206حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً قَالَ أَخْنَعُ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ وَقَالَ سُفْيَانُ غَيْرَ مَرَّةٍ أَخْنَعُ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسَمَّى بِمَلِكِ الْأَمْلَاكِ قَالَ سُفْيَانُ يَقُولُ غَيْرُهُ تَفْسِيرُهُ شَاهَانْ شَاه.

(سابقہ ہے) طرفه - 6205

(رواية) یہاں اس روایت میں یہی ہے احمد کی سفیان سے روایت میں ہے: (يبلغ به) اسے مسلم اور ابو داؤد نے تخریج کیا ترمذی کی محمد بن عون عن سفیان سے روایت بھی اس کی مثل ہے دونوں لفظ اس کے رفع سے کنایہ ہیں حمیدی کے ہاں اس کی تصریح ہے۔(أخنى) اکثر کے ہاں شعیب کی روایت میں یہی ہے خنا سے، یہ فحش گوئی کو کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے قول: (أخنىٰ عليه الدهر أي أهلَكه) سے ہو، مستملی کے نسخہ میں (أخنع) ہے ابن عیینہ کی روایت میں یہی مشہور ہے، یہ خنوع بمعنی ذل سے ہے حمیدی نے اپنی سفیان سے روایت کے عقب میں یہی اس کی تفسیر کی ہے، کہتے ہیں:(أخنع أذل) مسلم نے احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ میں نے ابو عمرو شیبانی یعنی اسحاق لغوی سے اخنع کے بارہ میں پوچھا تو کہا: (أوضع) (یعنی ذلیل ترین) عیاض کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ صغار و ذلت کے لحاظ سے یہ اشد الاسماء ہے، ابو عبید نے بھی اسی کی مثل تفسیر کی بقول ابن بطال جب اسم ہی اذل الاسماء ہے تو مسمی بہ تو ذلت میں اشد ہوا، خلیل نے اخنع کو افجر کے لفظ کے ساتھ مفسر کیا، کہا جاتا ہے: (أخنع الرجل إلى المرأة) یعنی اسے بدکاری کی دعوت دی، بقول ابن حجر یہ خنا بمعنی الفحش کے قریب ہے ترمذی کے ہاں حدیث کے آخر میں ہے:(أخنع أقبح)ابو عبید نے ذکر کیا کہ یہ (أنخع)کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے یہ بمعنی(أهلك) ہے کیونکہ نخع قتل اور ذبحِ شدید کو کہتے ہیں پہلے گزرا کہ ہمام کی روایت میں(أغيظ) ہے اس کی تائید طبرانی کی نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں:(اِشتَدَّ غضبُ الله علىٰ مَنْ زَعَمَ أنه مَلِكُ الأملاك) ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں ہے کہ بعض روایات میں (أفحش الأسماء) بھی ہے، مجھے یہ نہیں ملی دراصل بعض شراح نے (أخنى) کی تفسیر میں یہ ذکر کیا ہے۔

(عندالله) ابو داؤد اور ترمذی نے مزید (يوم القيامة) بھی ذکر کیا یہ زیادت سابقہ روایت شعیب میں بھی ہے۔ (تسمى به) یعنی خود یہ نام رکھا یا کسی نے رکھا اور وہ اس پر راضی ہوا اور اسے باقی رکھا۔(الأملاك) یہ مِلک اور ملیک کی جمع ہے۔(

يقول غيره) ای غیر ابی الزناد۔ (تفسیره شاهان شاه الخ) کشمیهنی کے نسخہ میں یہ تفسیر ثابت ہے احمد عن سفیان کی روایت میں ہے کہ سفیان نے کہا: (مثل شاهان شاه) تو شائد کبھی وہ اس تفسیر کو نقلا بیان کرتے اور کبھی اپنی طرف سے، شاہ کے آخر کی ہاء برائے تانیث نہیں بلکہ اس کا تو اصلا مونث کا صیغہ ہی نہیں ہے بعض شراح نے سفیان کی اس تفسیر سے تعجب کیا کہ کیونکر عربی لفظ کی عجمی لفظ کے ساتھ تفسیر کی کچھ اور نے تو اس کا انکار کیا، یہ سفیان کی مراد سے ان کی غفلت ہے دراصل اس زمانہ میں شاہنشاہ کے لقب کا استعمال کثیر تھا تو انہوں نے توجہ دلائی کہ یہ جس بارے حدیث میں مذمت آئی ہے یعنی (ملك الأملاك) لازم نہیں کہ یہی اسم کوئی رکھے کوئی اور لفظ یا ترکیب بھی جو اس کے ہم معنی ہو کسی بھی زبان میں اسی کی طرح قابلِ مذمت ہوگی پھر ترمذی کی روایت میں ہے: (مثل شاهان شاه) (گویا مرفوعا ہے) اس حدیث کی روایات میں یہی ترکیب مشہور ہے عیاض نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (شاه شاه) ہے تنوین کے ساتھ اول میں بغیر اشباع کے، اصل ہی اولی ہے یہ روایت اس کی تخفیف ہے، بعض نے دعوی کیا کہ درست ترکیب: (شاه شاهان) ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ عجم (مراد فارسی زبان والے) کا قاعدہ ہے کہ وہ مضاف پر مضاف الیہ کو مقدم کرتے ہیں (اس لحاظ سے شاہِ شاہان بھی درست ہے) اگر وہ قاضی القضاۃ کو اپنی زبان میں کہنا چاہیں تو کہیں گے: (موبذان موبذ) موبذ قاضی کو کہتے ہیں موبذان اس کی جمع ہے اس طرح شاہ بمعنی ملک ہے اور شاہان اس کی جمع ہے بقول عیاض بعض نے اس سے استدلال کیا کہ اسم غیرِ مسمی ہے، اس میں اس کی حجت نہیں بلکہ اسم سے مراد صاحبِ اسم ہی ہے ہمام کی روایت اس پر دال ہے جس میں ہے: (أغيظ رجل) گویا مضاف حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائم مقام کر دیا آپ کا قول (تسمى) بھی اس کا مؤید ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (أخنع اسمِ اسمُ رجلٍ تَسَمّىٰ الخ) دوسری روایت کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں: (و إن أخنع الأسماء)، اس حدیث کے ساتھ اس اسم کے ساتھ تحریم تسمیہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ وعیدِ شدید وارد ہے اس کے ساتھ ملتحق ہے جو اس کے معنی ہو مثلا (خالق الخلق، أحكم الحاكمين، سلطان السلاطين، أمير الأمراء وغيره) بعض نے کہا یہ بھی اس کے ساتھ ملتحق ہوگا اگر کوئی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص اسماء میں سے کسی کے ساتھ متسمّی ہو مثلا (الرحمن، القدوس، الجبار وغيره)، کیا قاضی القضاۃ اور حاکم الحکماء بھی اس کے ساتھ ملتحق ہیں؟ اس بارے اختلافِ اقوال ہے، زمخشری (أحكم الحاكمين) کی تفسیر میں لکھتے ہیں (أي أعدل الحكام و أعلمهم) کیونکہ کسی حاکم کو اس کے غیر پر فضیلت نہ ہوگی مگر علم و عدل کے ساتھ، کہتے ہیں ہمارے زمانہ کی ستم ظریفی ہے کہ ہمارے زمانہ کے مقلدین میں سے جہالت و جور میں غریق (یعنی جہل و جور کا پلندہ) کو (أقضى القضاء) کا لقب دے دیا جاتا ہے جب کہ اس کا معنی ہے: (أحكم الحاكمين) پس یہ عبرت پکڑنے اور رونے کا مقام ہے، ابن منیر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث میں ہے: (أقضاكم عليٌّ) تو اس سے مستفاد ہوا کہ اس شخص پر کوئی حرج نہیں جو کسی اپنے زمانہ کے اعدل القضاۃ یا اعلم القضاۃ پر اقضی القضاۃ کی ترکیب کا اطلاق کرے اور مراد کوئی خاص علاقہ یا شہر ہو، پھر انہوں نے قاضی القضاۃ اور اقضی القضاۃ کا فرق بیان کیا اور یہ کہ ان کی اصطلاح میں اول ثانی سے فائق ہے بہرحال یہاں ہمارا مقصود یہ نہیں، ابن منیر کی اس کلام کا علم الدین عراقی نے تعقب کیا اور زمخشری کی کلام کی تصویب کی اور حضرت علی کی بابت آنجناب کے کہے مذکورہ قول سے احتجاج کرنے کا رد کیا اور لکھا کہ اس بابت یہ تفضیل اس کلام کے مخاطبین کے حق میں واقع تھی اور جو ان کے ساتھ ملحق ہوا لہذا یہ الف و لام کو استعمال

کرتے ہوئے مطلقاً تفضیل کے مساوی نہیں، کہتے ہیں اس کے اطلاق میں جو جرات اور سوئے ادب ہے وہ مخفی نہیں اور اس شخص کے قول کا کوئی اعتبار نہیں جو قضاء کا والی بنا اور اسے اس لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا اور اس کے کانوں کو یہ بھلا لگا تو اس نے جواز کے لئے تاویلات وحیل کا سہارا لیا تو حق ہی اولیٰ ہے کہ اس کی اتباع کی جائے اھ، نوادر میں سے ہے جو قاضی عز الدین بن جماعہ نے ذکر کیا کہ انہوں خواب میں اپنے والد کو دیکھا تو ان سے ان کا حال پوچھا، کہنے لگے اس اسم (یعنی قاضی القضاۃ) سے بڑھ کر مجھے کسی نے ضرر نہیں پہنچایا تو انہوں نے اہلکاروں کو ہدایت جاری کی کہ آئندہ سے انہیں قاضی القضاۃ کہنے اور لکھنے کی بجائے فقط (قاضی المسلمین) کہا جائے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں وہ سمجھے کہ ان کے والد مرحوم اس لقب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں حالانکہ محتمل ہے کہ ان کا اشارہ اس عہدۂ قضاء کی طرف ہو، میرے نزدیک تو یہی راجح ہے کیونکہ قاضی القضاء کا لقب تو زمانۂ قدیم سے معروف و مستعمل ہے ابو یوسف صاحبِ ابوحنیفہ کے زمانہ سے! ماوردی نے بادشاہِ وقت کو ملک الملوک کہلوانے سے منع کر دیا تھا حالانکہ وہ خود (أقضی القضاۃ) کے لقب سے ملقب کئے جاتے تھے، دونوں کے درمیان وجہِ تفرقہ وقوف مع الحدیث تھا (یعنی چونکہ حدیث میں ملک الملوک کہلوانے سے نہی وارد ہے) اور خود اپنے لقب سے مراد ان کے زمانہ کی تحدید سے اس کا استعمال تھا (نہ کہ مطلقا)، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں ملک الاملاک کے ساتھ قاضی القضاۃ کا لقب بھی ملتحق ہے اگرچہ بلادِ شرق میں یہ قدیم دور سے مشتہر ہے کہ کبیر القضاۃ (یعنی چیف جسٹس) کو اس لقب سے پکارا جاتا ہے اہل مغرب (یعنی اس دور کے عالم اسلام کے مغربی ممالک مثلاً مصر، مراکش اور الجزائر وغیرہ) اس سے سالم ہیں ان کے قاضی القضاۃ کو قاضی الجماعۃ کہا جاتا ہے، کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر شئ میں ادب مشروع ہے کیونکہ ملک الاملاک سے زجر اور اس پر وارد وعید اس سے مطلقاً منع کو مقتضی ہے چاہے کسی اس کے حامل کی مراد پوری روئے زمین ہو یا اس کا بعض حصہ اور چاہے وہ اس کا حقدار ہو یا نہ ہو حالانکہ فرق مخفی نہیں اس کے درمیان جو صدقِ قصد سے ایسا کرے اور اس کے درمیان جو کذبِ قصد سے۔

علامہ انور (أخنی الأسماء) کی بابت لکھتے ہیں یعنی ذلیل ترین اسماء، کہتے ہیں مجھ سے تردد کا ذکر گزرا ہے کہ آیا خنی فقط اسی اسم کے ساتھ مختص ہے یا ہر ایسا اسم (ولقب) بھی اس میں شامل ہے جو اس کے ہم معنی ہو جیسے قاضی القضاۃ، اس امت کا اولین فرد جو اس لقب سے متلقب ہوا وہ ابو یوسف ہیں اگر یہ ثابت ہو کہ وہ اپنے اس لقب سے واقف تھے تو اسکا جواز ثابت ہے کیونکہ ان جیسا شخص منکر پر خاموش نہیں رہ سکتا تھا وگرنہ یہ تردد باقی رہے گا، فائدہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ زبانوں پر مشہور یہ ہے کہ اسماء قطعاً معنائے خبریت سے منسلخ (تہی دامن) ہوتے ہیں، یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ اگرچہ اخبارِ صریحہ کی مانند نہیں لیکن ان میں خبریت کی طرف ایماء باقی ہے تبھی ملک الاملاک اخنی الاسماء میں سے ہوا، اگر یہ اصلاً معنائے خبریت سے منسلخ ہوتا تو اخنی قرار نہ دیا جاتا، ہاں یہ ہے کہ بعض مواضع میں یہ بات منکشف ہوتی ہے جیسے ملک الاملاک میں اور کبھی منکشف نہیں ہوتی جیسے (مثلاً) ابو عمیر کے ساتھ تکنّی میں، تو یہ اس کا کچھ تعلق حفظِ مراتب کے باب سے بنتا ہے جیسے سابقاً ہم نے اس کی تقریر کی۔

115 - باب كُنْيَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی کنیت)

وَقَالَ مِسْوَرٌ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ (نبی پاک نے ابو طالب کہہ کر ذکر کیا)

یعنی کیا یہ ابتداء ہی جائز ہے؟ اور کیا اگر اسکی کوئی کنیت ہے تو اسے اس کے ساتھ مخاطب کرنا یا اس کا ذکر کرنا جائز ہے؟ احادیثِ باب اس آخری بات کی تائید کرتی ہیں ثانی بھی حکم میں اس کے ساتھ ملحق ہے۔ (و قال مسور الخ) باب فرض الخمس میں گزری اسی حدیث کا طرف ہے۔

- 6207حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَيْهِ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأُسَامَةُ وَرَاءَهُ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي حَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَا حَتَّى مَرَّا بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ فَإِذَا فِي الْمَجْلِسِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِي الْمُسْلِمِينَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ ابْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ وَقَالَ لَا تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِمْ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ أَيُّهَا الْمَرْءُ لَا أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا فَمَنْ جَاءَكَ فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاغْشَنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى كَادُوا يَتَثَاوَرُونَ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخَفِّضُهُمْ حَتَّى سَكَتُوا ثُمَّ رَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَابَّتَهُ فَسَارَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ أَيْ رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَقَدْ جَاءَ اللَّهُ بِالْحَقِّ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ وَلَقَدِ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوِّجُوهُ وَيُعَصِّبُوهُ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ فَعَفَا عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ يَعْفُونَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَأَهْلِ الْكِتَابِ كَمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ وَيَصْبِرُونَ عَلَى الْأَذَى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) الْآيَةَ ، وَقَالَ (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَأَوَّلُ فِي الْعَفْوِ عَنْهُمْ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ حَتَّى أَذِنَ لَهُ فِيهِمْ فَلَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَدْرًا فَقَتَلَ اللَّهُ بِهَا مَنْ قَتَلَ مِنْ صَنَادِيدِ الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ فَقَفَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مَنْصُورِينَ غَانِمِينَ مَعَهُمْ أُسَارَى

مِنْ صَنَادِيدِ الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ قَالَ ابْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ هَذَا أَمْرٌ قَدْ تَوَجَّهَ فَبَايِعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَسْلَمُوا

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۲۸) أطرافه 2987، 4566، 5663، - 5964

دوسری سند کے شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں متنِ حدیث انہی کا ہے شعیب کا سیاق تفسیر آلِ عمران میں گزرا وہیں حدیث کی شرح ہوئی تھی غرضِ ترجمہ: (ألم تسمع ما قال أبو حباب) ہے تو یہ عبداللہ بن ابی کی کنیت تھی اس وقت تک اس نے اسلام کا اظہار نہ کیا تھا۔

- 6208حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَىْءٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضَبُ لَكَ قَالَ نَعَمْ هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ لَوْلاَ أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ص:۶۰۱) طرفاہ 3883، - 6572

یہ الترجمۃ النبویہ میں مشروحا گزری ہے، نووی الاذکار میں رقم طراز ہیں یہ امر مقرر کرنے کے بعد کہ کافر و مشرک کی کنیت دو شرطوں کے ساتھ ہی جائز ہے (ان کا ذکر کچھ صفحات قبل گزرا) کہ احادیث میں ابو طالب کا ذکرِ متکرر ہے ان کا نام عبد مناف تھا خود قرآن میں ہے: (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) پھر حضرت اسامہ کی یہ حدیث ذکر کی جس میں (أبو حباب) ہے، کہتے ہیں اس کا محل تبھی بنے گا اگر شرط پائی جائے کہ وہ اپنی کنیت کے ساتھ ہی معروف ہے یا اس کا نام ذکر کرنے سے فتنہ کا ڈر ہے، کہتے ہیں نبی اکرم نے ہرقل کو جب خط لکھا تو اسے لقب یعنی قیصر یا اس کی کنیت کے ساتھ مخاطب نہ کیا تھا ہمیں حکم ہے کہ ان کی بابت سختی کریں (وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ کی طرف اشارہ ہے) لہذا ہم کنیت کے ساتھ انہیں مخاطب نہ کریں گے اور نہ نرم انداز سے بابت کریں گے اور نہ ان کے لئے گرم جوشی یا محبت کا اظہار کریں، بقول ابن حجر ان کی یہ کلام متعقب ہے، ان کی ذکر کردہ ہی میں حصر نہیں بلکہ ابن ابی کا قصہ جس میں ہے کہ اس کی کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا اور وہ اپنے نام کے ساتھ اشہر تھا تو یہ خوفِ فتنہ سے نہ تھا پھر جن کے ہاں یہ ذکر کیا وہ اسلام میں قوی تھے تو یہ خدشہ نہ تھا کہ اگر اس کا اس کے نام کے ساتھ تذکرہ کریں گے تو کوئی فتنہ کھڑا ہو سکتا ہے، یہ صرف تألف پر محمول ہے جیسا کہ ابن بطال نے جزم کیا اور لکھا کہ اس سے مشرکین کو ان کی کنیٰ کے ساتھ علی وجہ التالف پکارنے اور ذکر کرنے کا جواز ملتا ہے یا اس امید سے کہ اسلام لے آئیں یا کسی اور منفعت کی تحصیل کی غرض سے اور جہاں تک ابو طالب کی کنیت کی بات ہے تو بظاہر یہ قبیلِ اول سے ہے یعنی نام کی بجائے کنیت سے مشہور ہونا، اور جو ابولہب کا ذکر ہوا تو نووی نے اپنی شرح میں چوتھے احتمال کا اظہار کیا وہ یہ کہ عبودیتِ صنم کی طرف اس کے نام کی نسبت کے ذکر سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ اس کا نام عبد العزیٰ تھا ان سے قبل ثعلب نے بھی یہی بات کہی اور انہی سے ابن بطال نے نقل کیا، دیگر کئی حضرات کہتے ہیں کنیت کے ساتھ ان کا ذکر یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ (ناراً ذات لھب) میں داخل ہوگا بعض نے کہا اس کے ساتھ اس کی تکنیہ من جہت تجنیس تھی کیونکہ یہ جملۂ بلاغت میں سے ہے یا یہ برائے مجازات

تھی اس امر کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ جن چیزوں کو ہم دنیا میں باعثِ فخر خیال کرتے ہیں یعنی جمال اور اولاد وہی اس شخصِ مذکور کی نسبت رسوائی اور عقاب کا باعث بنیں، ابن بطال نے ابوعبداللہ بن ابوزمنین سے نقل کیا کہ ابولہب کا نام عبدالعزی اور اس کی کنیت ابو عتبہ تھی اسے ابولہب اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ اس کا چہرہ حسن و جمال کے باعث چمکتا تھا اس لحاظ سے یہ لقب تھا نہ کہ کنیت، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ اشکالِ اول کو تقویت دیتا ہے کیونکہ مسلمان کی جانب سے کافر کا وہی لقب استعمال کرنا درست ہے جس میں اس کی ذم کا کوئی پہلو ہو جہاں تک زمخشری کا قول کہ یہ تکنیت برائے اکرام نہیں بلکہ از رہِ اہانت تھی کہ یہ جہنمی سے کنایہ ہے کیونکہ آیت میں اس کا معنی ہوا: (تَبَّتْ يَدَا الجهنمی) تو یہ بھی متعقب ہے کیونکہ کنیت میں لفظ کا مدلول ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ جو بھی لفظ اب یا ام کے ساتھ لگا ہو وہ کنیت ہے (اس سے قطع نظر کہ اس کا کیا معنی ہے)

پھر یہ بھی کہ لہب کا لفظ جہنم کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس ضمن میں معتمد وہی جوان کے غیر نے ذکر کیا کہ کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کرنے میں نکتہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ مآل کار اس کا ٹھکانہ جہنم ہے جو ذات اللھب ہے تو اس کی رعایت سے کنیت کے ساتھ اس کا تذکرہ کیا تو جب اس کی کنیت اس کے حال و انجام سے موافق تھی تو اس کے ساتھ ذکر کرنا حسن ہوا، نووی نے جو ہرقل کے نام مکتوبِ نبوی سے استشہاد کیا تو اس مکتوب میں اسے (عظیم الروم) کے لقب سے بھی مخاطب کیا گیا تھا اور یہ تعظیم کا مشعر ہے، غیر عرب کیلئے لقب کی وہی اہمیت تھی جو عربوں کیلئے کنیت کی، نووی نے ایک دوسری جگہ مشرک کو خط لکھنے کے ضمن میں لکھا کہ اگر خط میں سلام لکھنا چاہے یا اس طرح کا کوئی جملہ تو اسے ہرقل کو لکھے نبی اکرم کے خط کے انداز و اسلوب کی اقتداء کرنی چاہئے ، آپ نے اسے (عظیم الروم) کے لقب سے مخاطب کیا تھا تو یہ ان کے سابقہ کلام کے مناقض ہے، بقول ابن حجر میرے والد صاحب مرحوم نے (نووی کی کتاب) الاذکار پر لکھے گئے اپنے نکت میں ذکر کیا ہے کہ (عظیم الروم) ہرقل کی صفتِ لازمہ تھی (یعنی اسے اسی لقب سے یاد کیا جاتا تھا) تو آنجناب نے بجائے ملک الروم کے یہی لکھا آپ اگر اسے ملک الروم لکھتے تو ممکن ہے وہ اس سے تمسک کرتا کہ آپ نے اسے اس کی مملکت پر برقرار رکھا ہے، کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے حاکمِ مصر کی بابت یہ کہنے پر وارد نہیں ہوتا: (وَ قَالَ الْمَلِكُ إِنِّیٓ أَرَی سَبْعَ بَقَرَاتٍ الخ)[یوسف: ۴۳] کیونکہ یہ ماضی کے ایک امر کی حکایت تھی بخلاف ہرقل کے اور اس کے ساتھ یہ بات بھی منضم کرنی چاہئے کہ عظیم الروم کا ذکر اور ملک الروم سے عدول اس طور تھا کہ نام پر اقتصار کرنے کی صورت میں اس کی کسی نہ کسی امتیازی صفت کا ذکر ضروری تھا کیونکہ ہرقل کے ساتھ تو کثیر افراد متسمی تھے تو تمییز کیلئے عظیم الروم بھی لکھا لہذا ہر مشرک سردار کی طرف خط لکھنے کی شکل میں اس کے لئے عظیم کا لفظ لکھنے کے جواز میں اس کے ساتھ استدلال نہیں کیا جا سکتا الا یہ کہ تمییز کیلئے ایسا لکھنا ضروری ہو اور اگر مقصد تالف ہو یا فتنہ سے بچنا ہو پھر بلا تقیید بھی جائز ہے آگے ابن حجر نے اس زمانہ کے مختلف علاقوں کے بادشاہوں کے القاب تحریر کئے ہیں مثلا ایران کے بادشاہ کا لقب کسریٰ، ترکوں کے بادشاہ کا لقب خاقان، حبشہ کا نجاشی، بادشاہانِ یمن کا لقب تُبّع تھا (قرآن میں بھی یہ مذکور ہے) یہود کے بادشاہ کو قیطون اور یونان کے بادشاہ و بطلیوس کہا جاتا تھا لکھتے ہیں بعد ازاں یہودیوں کے بادشاہ کا لقب راس الجالوت پڑ گیا، صائبہ کے بادشاہ کو نمرود اور ہند کے بادشاہ کو دہمی، سندھ کے بادشاہ کو قور، چین کے بادشاہ کو یعبور اور حمیر کے بادشاہوں کو ذو/ اذواء کہا جاتا تھا کسی لفظ کی طرف مضاف کر کے جیسے ذی یزن، مصر کے بادشاہ کا لقب فرعون اور جسے وہ اسکندریہ کا حاکم بنائے اسے

عزیز کہا جاتا تھا، کہتے ہیں زیادہ تر یہ معلومات مغلطائی کی سیرت سے اخذ کی گئی ہیں اور بعض محلِ نظر ہیں۔

- 116باب الْمَعَارِيضُ مَنْدُوحَةٌ عَنِ الْكَذِبِ (تعریض کے انداز سے بات کرنے میں جھوٹ سے بچاؤ ہے)

وَقَالَ إِسْحَاقُ سَمِعْتُ أَنَسًا مَاتَ ابْنٌ لِأَبِى طَلْحَةَ فَقَالَ كَيْفَ الْغُلاَمُ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ هَدَأَ نَفَسُهُ وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدِ اسْتَرَاحَ وَظَنَّ أَنَّهَا صَادِقَةٌ (والدہِ انسؓ حضرت ام سلیم سے انکے شوہر ابوطلحہؓ نے پوچھا بیٹا اب کیسا ہے؟ کہا اسکا نفس اب پرسکون ہے اور مجھے امید ہے کہ اب آرام سے ہے انہوں نے اس بات کو مبنی برحقیقت۔ یعنی ظاہری معنی میں۔ سمجھا)

ابن تین کے ہاں (المعارض) ہے مگر درست اثباتِ یاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں نسخۂ ابوذر میں بھی یہ ثابت ہے، یہ تعریض سے ہے جو تصریح کا عکس ہے۔ (مندوحة) یعنی فسحہ ومتسع۔ (ندحت الشيء) اى وسعته (انتدح فلان بكذا) أى اتسع، (انتدحت الغنم فى مرابضها) إذا اتسعت من البطنة (یعنی خوب موٹی تازی ہوئیں) تو معنی یہ ہوا کہ معاریض میں اس قدر اتساع ہے کہ جھوٹ سے بچا جا سکتا ہے، یہ ترجمہ دراصل ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے مصنف نے الادب المفرد میں قتادہ عن مطرف بن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا، کہتے ہیں میں عمران بن حصین کے ہمراہ کوفہ سے بصرہ گیا تو کوئی دن ایسا نہ تھا جب ہمیں کوئی اشعار نہ سنائے ہوں اور کہتے تھے: (إن فى معاريض الكلام مندوحة عن الكذب) اسے طبری نے تہذیب اور طبرانی نے الکبیر میں تخریج کیا اس کے رجال ثقات ہیں ابن عدی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ قتادہ سے مرفوعا نقل کیا اور ضعیف قرار دیا، ابوبکر بن کامل نے اپنی فوائد اور بیہقی نے شعب میں بھی تخریج کیا ابن عدی نے اسے حضرت علی سے بھی مرفوعا کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے الادب المفرد میں ابوعثمان نہدی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا، (أمَا فى المعاريض ما يَكْفِى المسلمَ مِن الكذب؟) (یعنی بجائے جھوٹ بولنے کے معاریض سے کام لینا کافی نہیں؟) معاریض یا معارض یعنی یاء کے اثبات اور اس کے حذف کے ساتھ معراض کی جمع ہے تعریض بالقول سے بقول جوہری یہ خلافِ تصریح ہے یعنی کسی شئ کے (ذکر کے) ساتھ کسی اور شئ سے توریہ کرنا (توریہ کا لفظی معنی ہے: چھپا لینا) راغب لکھتے ہیں تعریض ایسی کلام ہے جس کی صدق وکذب اور ظاہر و باطن میں دو توجیہیں ہوتی ہیں بقول ابن حجر اولیٰ یہ کہا جانا کہ ایسی کلام جس کی دو توجیہیں ہوں ایک بول کر اس کا لازم مراد لیا جائے، ایک سوال جو اکثر کیا جاتا ہے وہ تعریض اور کنایہ کے باہمی فرق کے بارہ میں ہے، تقی الدین سبکی نے ایک رسالہ میں اس پر سیر حاصل کلام کی ہے۔

(و قال إسحاق الخ) یہ ابن ابی طلحہ ہیں جو مشہور تابعی تھے، یہ تعلیق نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جسے بخاری نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا تھا شاید ترجمہ اس میں ام سلیم کا یہ قولِ مذکور: (هدأ نفسه و أرجو أنْ قد استراح) تو ابوطلحہ یہ سن کر سمجھے کہ مریض بچہ اب افاقہ سے ہے، ھدأ مھموز (سَكَنَ) کے ہم وزن ومعنی ہیں، نفس فائے مفتوح کے ساتھ، مشعِر بالنوم ہے اور مریض جب سوتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مرض ختم ہو چکی ہے یا اس میں خفت ہے جبکہ ان کی مراد کلیۃً بوجہ موت اس کا انقطاع تھا اسی طرح (استراح) کا معاملہ، ابوطلحہ مرض سے عافیت ونجات کے ساتھ استراحت سمجھے جبکہ ام سلیم کی مراد یہ تھی کہ وہ اب دنیا کی مشقتوں اور مرض کی الم سے آرام میں ہے تو وہ اعتبارِ مراد کے لحاظ سے سچی تھیں مگر اس کے ساتھ ان کی خبر اس فہم کے غیر مطابق

تھی جو ابو طلحہ نے اخذ کی تبھی راوی نے کہا: (و ظنّ أنها صادقة) یعنی اپنی فہم کے اعتبار سے۔

- 6209حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مَسِيرٍ لَهُ فَحَدَا الْحَادِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ارْفُقْ يَا أَنْجَشَةُ وَيْحَكَ بِالْقَوَارِيرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 6149، 6161، 6202، 6210، - 6211

- 6210حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ وَكَانَ غُلاَمٌ يَحْدُو بِهِنَّ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ يَعْنِي النِّسَاءَ

.(سابقہ) أطرافه 6149، 6161، 6202، 6209، - 6211

حماد سے مراد ابن زید ہیں، انجشہ کے قصہ بارے حدیثِ انس جس کی شرح باب (ما يجوز من الشعر) میں گزر چکی ہے

- 6211حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ حَادٍ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ وَكَانَ حَسَنَ الصَّوْتِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ لاَ تَكْسِرِ الْقَوَارِيرَ قَالَ قَتَادَةُ يَعْنِي ضَعَفَةَ النِّسَاءِ

.(سابقہ) أطرافه 6149، 6161، 6202، 6209، - 6210

- 6212حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ فَزَعٌ فَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا لأَبِي طَلْحَةَ فَقَالَ مَا رَأَيْنَا مِنْ شَيْءٍ وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبَحْرًا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۰) .أطرافه 2627، 2820، 2857، 2862، 2866، 2867، 2908، 2968، 2969، 3040، 6033

یحی سے مراد قطان ہیں یہ کتاب الجہاد میں مشروحا گزری۔ (وجدناہ لبحرا) سے ترجمہ کی مطابقت ہے اسکی تیز رفتاری سے یہ کنایہ ہے، تعریض اور لفظِ مذکور کے مدلول کے مابین جامع یہ ہے کہ دونوں میں لفظ کا غیر وضعی استعمال ہوتا ہے اس معنی کے مدِنظر جو دونوں کے درمیان جامع ہے، ابن منیر کہتے ہیں حدیثِ قواریر اور حدیثِ فرس معاریض میں سے نہیں بلکہ مجاز کی مثالیں ہیں گویا بخاری نے جب اسلوبِ مجاز کا جواز دیکھا تو اس سے جوازِ معاریض کا استنباط کیا جو حقیقۃً اولی بالجواز ہیں ابن بطال کہتے ہیں گھوڑے کے بھاگنے کو سمندر سے تشبیہ دی اس کے عدم انقطاع کا اشارہ دینے کیلئے یعنی پھر صفت جری کا نفسِ فرس پر مجازاً اطلاق کیا، کہتے ہیں یہ استعمالِ معاریض میں اصل ہے اور محلِ جواز اس شکل میں ہوگا کہ ظلم (وفتنہ) سے خلاصی ملتی اور حق کا حصول ہوتا ہو لیکن اس کے برعکس ابطالِ حق یا تحصیلِ باطل کی غرض سے ان کا استعمال جائز نہ ہوگا طبری نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ باہلہ کا ایک شخص عیون تھا، یعنی اسکی نظر بہت لگتی تھی اس نے قاضی شریح کے پاس ایک خچر دیکھا اور بہت پسند کیا شریح ڈرے کہ یہ کہیں اس کی نظرِ بد کا شکار نہ ہو جائے کہا

بس یہ (خرابی) ہے کہ اگر بیٹھ جائے تو جب تک کھڑا نہ کیا جائے کھڑا نہیں ہوتا تو کہنے لگا اف! تو وہ اس سے سالم رہا شریح کی مراد یہ تھی کہ جب تک اللہ کھڑا نہ کرے۔

علامہ انور (مندوحة) کے تشریح میں کہتے ہیں ای (متسع و مفر) کہتے ہیں مصنف کی معاریض سے مراد تو یہ ہے یعنی ایسی کلام کرنا کہ مخاطب متکلم کی مراد نہ سمجھ پائے اور جو وہ سمجھے اسے اپنے اعتبار سے سچ خیال کرے، علمائے بلاغت کی تعریض مراد نہیں پھر اس کے تحت قواریر والی حدیث تخریج کی ہے اور حدیثِ فرس میں آپ کا قول: (ما رأينا من شیء) حالانکہ لامحالہ کچھ تو دیکھا ہی ہوگا تو مراد ایسی شیٔ جو (يُعْتَدُّ به) (یعنی قابل ذکر یا جو مسلمانوں کے لحاظ سے اہم ہو) تو انہیں معاریض قرار دیا حالانکہ ان میں معاریض والی کوئی بات نہیں اور یہ اس لئے کہ یہ انکا فن نہیں تھا (میرے خیال میں آپکا قول: ما رأينا من شیء معاریض میں سے ہے، اس کا پسِ منظر یہ ہے کہ اہل مدینہ رات کے وقت کوئی آوازیں وغیرہ سن کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوئے کہ کہیں دشمن حملہ آور نہ ہو گیا ہو نکل کر اس طرف چلے جہاں سے آوازیں آئی تھیں تو سامنے سے رسول اکرمؐ آ رہے ہیں اور فرما رہے ہیں ہم نے کوئی چیز نہیں دیکھی حالانکہ یہ آوازیں بلا سبب تو نہ ہوں گی مگر ممکن ہے ان آوازوں کے پیچھے اسرارِ کونیہ پنہاں ہوں تو آپ نے گول مول انداز میں بات کی پھر ان کی سوچوں کا رخ تبدیل کرنے کیلئے حضرت ابوطلحہ کے گھوڑے کی تعریف شروع کر دی تو یہی معاریض کی تعریف ہے کہ گول مول انداز میں بات کہی جائے) علامہ کہتے ہیں ہاں اگر زمخشری جیسا شخص اسے زیرِ بحث لائے تو اس کا کشفِ حقیقت کرے، بالجملہ بخاری کی مراد یہ ثابت کرنا ہے کہ معاریض اور ان کی امثال انواعِ کلام ہیں کذب سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

- 117باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلشَّيْءِ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَهُوَ يَنْوِي أَنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ

(کسی چیز کو اس نیت سے نظر انداز کرنا کہ وہ حق نہیں)

و قال ابن عباسؓ قال النبیﷺ للقبرين : يعذبان بلا كبير و إنه لكبير **(بقول ابن عباسؓ نبی پاک نے دو قبروں والوں کی نسبت فرمایا انہیں عذاب دیا جا رہا ہے لیکن کسی بڑے گناہ کی پاداش میں نہیں اور بے شک وہ بڑا ہی ہے)**

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزری کتاب الادب کے باب (النميمة من الكبائر) میں بھی گزری جہاں اس کے الفاظ تھے: (و ما يعذبان في كبير و إنه لكبير)۔

- 6213حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا مَخْلَدُ بْنُ يَزِيدَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عُرْوَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ يَقُولُ قَالَتْ عَائِشَةُ سَأَلَ أُنَاسٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسُوا بِشَيْءٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ أَحْيَانًا بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطَفُهَا الْجِنِّيُّ فَيَقُرُّهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ قَرَّ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلِطُونَ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذْبَةٍ

.(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۲۱۷) أطرافه 3210، 3288، 5762، - 7561

اس کی شرح کتاب الطب کے آخر میں گزری ہے خطابی کہتے ہیں آپ کے قول: (لیسوا بشیء) کا معنی ہے یعنی جو وہ غیب کی خبریں سنانے کا دعوی کرتے ہیں ان کا یہ دعوی سچا نہیں کہ ایسے ان کی بات قابلِ اعتماد ہو جیسے نبی پاک کی ہے، یہ ایسے جیسے ایسے شخص سے جو کوئی غیر متقن (یعنی عدم عمدگی سے) عمل کرے یا غیر سدید بات کہے، کہا جائے (ما علمت أو ما قلت شيئا) (یعنی تمہیں کچھ علم نہیں یا تم نے کچھ نہ کیا) ابن بطال نے مزید کہا یہ جملہ مبالغہ فی النفی کیلئے استعمال کرتے تھے اور یہ کذب نہیں، کثیر مفسرین نے قولہ تعالیٰ: (هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِيْنٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً)[الدھر: ۱] کی بابت لکھا کہ یہاں ذکر سے مراد قدر و شرف ہے یعنی موجود تو تھا مگر کسی قابلِ ذکر قدر و شرف کا حامل نہ تھا یا تو یہ تب کی بات جب ابھی مٹی سے اس کا ڈھانچہ تیار کیا تھا ان حضرات کے قول پر جو اس سے مراد حضرت آدمؑ لیتے ہیں یا (اگر ہر انسان مراد ہے تو) اس وقت کی طرف اشارہ ہے جب وہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہے۔

- 118باب رَفْعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ (آسمان کی طرف نظر اٹھانا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ وَقَالَ أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ (اس آیت میں ذکر ہے کہ وہ آسمان کی طرف نظر کیوں نہیں کرتے کہ کیسے بلند کیا گیا، حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ نبی پاک نے سر مبارک آسمان کی طرف اٹھایا)

اصیلی وغیرہ نے اگلی آیت (وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) بھی ذکر کی اور مرادِ ترجمہ یہی حصہ ہے گویا مصنف اس سے واردنہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ابن تین کہتے ہیں بخاری کی غرض ان حضرات کا رد ہے جو آسمان کی طرف نظر اٹھانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ طبری نے ابراہیم تیمی اور عطاء سلمی سے نقل کیا کہ چالیس برس گزر گئے اور انہوں نے تخشُّعاً آسمان کی طرف نظر نہ اٹھائی، ہاں البتہ نماز پڑھتے ہوئے آسمان کی طرف نظر اٹھانے سے نہی ضرور وارد ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں حضرت انس کے حوالے سے مرفوعاً گزرا، فرمایا:(ما بالُ أقوام يَرْفَعُون أبصارَهُمْ إلى السماء في صلاتهم) بلکہ آگے جا کر اس حد تک سختی کی کہ فرمایا یا تو ایسے لوگ باز آجائیں گے یا ان کی نظریں اچک لی جائیں گی، مسلم کی حضرت جابر بن سمرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو منقول ہے اسی طرح ابن ماجہ کی ابن عمر سے روایت میں، ابن حبان اس پر حکمِ صحت لگایا دونوں حدیثوں کے مابین طریقِ تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ نہی حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے، اہلِ تفسیر نے اونٹ کے اس ضمن میں بطورِ خاص ذکر کرنے کی حکمت بارے بھی بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں اس کی دوسرے جانوروں سے کئی امتیازی صفات کا ذکر کیا، بعض نے ذکر کیا کہ یہ اسمِ سحاب ہے، اگر یہ ثابت ہے تو ارض و سماء کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے گویا دو اشیاء افقِ علوی اور دو ہی افقِ سفلی سے ذکر کیں اور ہر ایک میں ان لوگوں کیلئے عبرت کا سامان ہے جنہیں حق کی توفیق ملی ہو۔

(قال أيوب) یہ سختیانی ہیں۔ (عن عائشة الخ) یہ تعلیق صرف ابو ذر کی مستملی اور کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں ہے باقیوں سے ساقط ہے، یہ حضرت عائشہ کی آنجناب کی حیاتِ مبارکہ کے آخری لمحات کے ذکر پر مشتمل روایت کا حصہ ہے جس میں وارد ہوا

کہ آپ کی نظر آسمان کی طرف اٹھی اور زبان نے کہا: (الرفيق الأعلى) (اور روح مبارک پرواز کر گئی) احمد نے بھی اسماعیل بن علیہ عن ایوب سے اسے نقل کیا ہے بخاری کی الوفاۃ النبویہ میں بھی حماد بن زید عن ایوب سے بتمامہ گزری البتہ اس میں تھا: (فرفع رأسه إلى السماء)۔

- 6214حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ثُمَّ فَتَرَ عَنِّي الْوَحْيُ فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ قَاعِدٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۲۴) أطرافه 4، 3238، 4922، 4923، 4924، 4925، 4926، - 4954

یہ زمانہ فترۃ الوحی کا ذکر ہے کتاب کے شروع میں مع شرح ذکر ہوئی ہے۔

- 6215حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي شَرِيكٌ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ وَالنَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ أَوْ بَعْضُهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَرَأَ (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ)

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۰۸) أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6316، - 7452

اس سے غرضِ ترجمہ یہ ہے: (فنظر إلى السماء) یہ بتمامہ مشروحاً باب التہجد میں گزری ہے اس باب میں حضرت ابو موسی سے بھی ایک روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم بکثرت نظر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے تھے اسے مسلم نے تخریج کیا اسی طرح عبداللہ بن سلام کی حدیث ہے کہ جب نبی اکرم مجلس میں بیٹھے باتیں کر رہے ہوتے تو کثرت سے نظر اٹھا کر آسمان کو دیکھتے اسے ابوداؤد نے نقل کیا۔

- 119باب نَكْتِ الْعُودِ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ (پانی اور مٹی میں لکڑی مارنا)

نکت ضربِ موثر کو کہتے ہیں۔

- 6216حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ وَفِي يَدِ النَّبِيِّ ﷺ عُودٌ يَضْرِبُ بِهِ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَفْتِحُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَذَهَبْتُ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ افْتَحْ لَهُ

وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَإِذَا عُمَرُ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ افْتَحْ (لَهُ) وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ أَوْ تَكُونُ فَذَهَبْتُ فَإِذَا عُثْمَانُ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي قَالَ قَالَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ

أطرافه 3674، 3693، 3695، 7097، - 7262 .(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۰۳)

المناقب میں یہ مشروحا گزری ہے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔(یضرب به الخ) مناقبِ ابوبکر والی روایت میں تھا:(ینکت) سند میں عثمان بن غیاث کی بابت کرمانی لکھتے ہیں بعض نسخوں میں یحی بن عثمان مذکور ہے اور یہ غلط ہے ابن بطال کہتے ہیں عربوں کی عادات میں سے تھا کہ بات (یعنی تقریر) کرتے وقت عصا پکڑ کر اس کا سہارا لیتے ،بعض عجم کی خاطر متعصبین نے اس پر تنقید کی ہے تو نبی اکرم کے اس کے استعمال میں ان کے خلاف حجت ہے، یہاں جو عُود مذکور ہے شائد اس سے مراد مخصرۃ (یعنی ٹیک لگانے کی چیز جیسے لاٹھی چھڑی وغیرہ) ہے جس پر نبی کریم ٹیک لگاتے تھے بہرحال اس حدیث میں یہ مصرح نہیں، ابن حجر کہتے ہیں فقہِ ترجمہ یہ ہے کہ ایسا کرنا (کہ آدمی بیٹھا پانی اور مٹی وغیرہ میں کسی لکڑی کے ساتھ لکیریں کھینچتا رہے) عبثِ مذموم میں سے نہیں کیونکہ اس قسم کا فعل عاقل سے کسی بابت غور و تامل کے وقت سرزد ہوتا ہے (اور یہ عام انسانی عادت ہے) پھر یہ ایسا فعل ہے جس سے کسی کو کچھ نقصان نہیں بخلاف اس امر کے کہ کسی سوچوں میں غلطاں انسان کے ہاتھ میں چھری ہے اور وہ اسے کسی کرسی میز وغیرہ میں چلا رہا ہے تو اس سے خرابی پیدا ہوسکتی ہے لہذا اس قسم کا فعل عبث مذموم میں سے شمار ہوگا۔

120 - باب الرَّجُلِ يَنْكُتُ الشَّيْءَ بِيَدِهِ فِي الأَرْضِ (ہاتھ سے کسی چیز کو زمین پہ مارنا)

6217 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ وَمَنْصُورٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي جَنَازَةٍ فَجَعَلَ يَنْكُتُ الأَرْضَ بِعُودٍ فَقَالَ لَيْسَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ وَقَدْ فُرِغَ مِنْ مَقْعَدِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَقَالُوا أَفَلاَ نَتَّكِلُ قَالَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى) الآيَةَ .

أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6605، - 7552 (ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۶۰)

اس کی مفصل شرح کتاب القدر میں آئے گی، اتم سیاق کے ساتھ تفسیر سورہ واللیل میں گزری ہے، ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے، سند میں سلیمان سے اعمش اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں اسے اسماعیلی نے عمران بن موسی عن محمد بن بشار سے نقل کیا اور (عن الأعمش) ذکر کیا کرمانی کو بھول لگی جب سلیمان سے مراد تیمی قرار دیا۔

علامہ انور لکھتے ہیں چونکہ یہ نبی اکرم سے ثابت ہے لہذا وقار اور متانت کے مخالف نہیں ہوسکتا، (و کل میسر الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی تم کسی چیز کا فعل یا اس کا ترک اپنی طرف سے نہیں کرتے یہ تو تمہارا مقدر ہے تم وہی کرتے اور وہی ترک کرتے ہو جو کاتبِ تقدیر نے لکھا ہے لہذا اتکال کر کے بیٹھے رہنا اور اعمال میں ترکِ جہد عبث ہے۔

- 121باب اَلتَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ التَّعَجُّبِ (تعجب کے وقت تکبیر وتسبیح)

ابن بطال لکھتے ہیں تسبیح وتکبیر کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور سوء سے اس کی تنزیہ، تعجب اور کسی امر کے استعظام کے وقت اس کا استعمال حسن ہے اور اس میں اللہ کے ذکر پر زبان کی مشق بھی ہے بقول ابن حجر یہ اچھی توجیہہ ہے گویا بخاری نے اس کے مانعین کے رد کے طرف رمز کیا۔

- 6218حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَتْنِي هِنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجَرِ يُرِيدُ بِهِ أَزْوَاجَهُ حَتَّى يُصَلِّينَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الآخِرَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۵) أطرافه 115، 1126، 3599، 5844، - 7069

6218 -وَقَالَ ابْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ طَلَّقْتَ نِسَاءَ كَ قَالَ لاَ قُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ

(یعنی مارے خوشی کے اللہ اکبر کہا)

اس کی کچھ شرح کتاب العلم میں گزری ہے بقیہ کتاب الفتن میں ہوگی۔(من الخزائن) اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جیسے قرآن میں ہے:(خَزائن رَحْمَةِ رَبِّی) جیسے فتن کے ساتھ عذاب سے تعبیر کیا کیونکہ وہ اس کے اسباب ہیں در اصل آپ بعد میں ہونے والی فتوحات اور ان کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی غنائم اور پھر ان سے ناشئ فتنوں کی طرف اشارہ فرما رہے تھے تو یہ بھی درحقیقت غیبی اخبار کی قبیل سے ہے، بیہقی دلائل النبوۃ میں اسے زیر بحث لائے ہیں۔(و قال ابن أبی ثور الخ) یہ عبید اللہ بن عبد اللہ ہیں، آنجناب کے ازواج مطہرات سے ایلاء کے قصہ پر مشتمل حدیث کا یہ طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، کتاب النکاح میں مفصلا مشروح ہوئی تھی۔

- 6219حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا جَاءَ تْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزُورُهُ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْغَوَابِرِ مِنْ رَمَضَانَ فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ فَقَامَ مَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْلِبُهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ الَّذِي عِنْدَ مَسْكَنِ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ مَرَّ بِهِمَا رَجُلاَنِ مِنَ الأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ نَفَذَا فَقَالَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ قَالاَ سُبْحَانَ اللَّهِ يَا

رَسُولَ اللَّهِ وَكَبُرَ عَلَيْهِمَا قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَبْلَغَ الدَّمِ وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۴۸) أطرافه 2035، 2038، 2039، 3101، 3281، 7171

حضرت صفیہ ام المومنین کے آپ سے مسجد میں ملنے آنے کے ذکر پر مشتمل روایت جسے دو طرق سے وارد کیا، سیاق ابن ابی عتیق کا ہے کتاب الاعتکاف میں اس کی شرح گزری۔ (العشر الغوابر) غوابر سے مراد (بواقی) ہے کبھی اس کا اطلاق (المواضی) (گزر چکیں) پر بھی ہوتا ہے اس لحاظ سے یہ لفظ اضداد میں سے ہے، ان دو صحابیوں کے سبحان اللہ کہنے سے ترجمہ کی مطابقت ہے کیونکہ تعجبا کہا، (وكبر عليهما) اس پر قرینہ ہے، تعجب کے وقت سبحان اللہ کہنے کی بابت متعدد صحیح روایات ہیں ان میں سے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث جس میں ہے: (لقيني النبي ﷺ و أنا جنب) آگے ہے کہ آپ نے فرمایا: (سبحان الله إنَّ المؤمنَ لا ينجس) یہ متفق علیہ ہے اسی طرح ایک حدیثِ عائشہ کہ ایک خاتون نے آپ سے حیض سے غسل کی بابت سوال کیا تو آپ نے فرمایا: (تَطَهَّرِیْ بها) اس نے کہا وہ کیسے؟ آپ نے اس کے جواب میں کہا: (سبحان الله) یہ بھی متفق علیہ ہے مسلم کے ہاں حضرت عمران بن حصین کی روایت میں ایک عورت کا قصہ مذکور ہے جس نے نذر مانی تھی کہ نبی اکرم کی اونٹنی ذبح کر دے گی اس میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا: (سبحان الله بئس ما جزيتها) (تم نے اسے برا بدلہ دیا) صحیحین میں صحابہ کرام کی ایک جماعت سے بھی (تعجب اور خوشی کے وقت) سبحان اللہ کہنا منقول ہے جیسے عبداللہ بن سلام کی روایت جب انہیں کہا گیا کہ آپ جنتی ہیں تو سبحان اللہ پڑھی اور کہا کسی کو ایسی بات نہیں کہنا چاہئے جس کا اسے علم نہ ہو

آخر بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں غیر ابو ذر کے ہاں حضرت صفیہ کی حدیث باب کے آخر میں واقع ہے جبکہ ابن بطال کی شرح میں یہ حدیث سابقہ باب میں حدیثِ علی کے بعد مذکور ہے انہوں نے اس کی اس ترجمہ کے ساتھ مناسبت میں اشکال سمجھا، کہتے ہیں اس بارے مہلب سے میں نے سوال کیا تو ان کا جواب تھا اسے صرف حدیثِ علی کی وجہ سے وارد کیا ہے جس میں ہے کہ تم میں سے ہر ایک کی جنت یا جہنم کی منزل لکھی جا چکی ہے تو اسے یہ حدیثِ ام سلمہ لا کر تقویت دی اور اشارہ دیا کہ آگ میں لے جانے والے قوی اسباب میں سے فتن، عصبیت اور مال پر باہم لڑنا جھگڑنا ہے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ابن بطال کی ذکر کردہ یہ ترتیب مجھے اپنے زیرِ مطالعہ کسی نسخہ میں نہیں ملی اس حدیث کا واضح تعلق تعجبیہ انداز میں تسبیح و تکبیر کے کلمات کہنے سے ہی بنتا ہے اور اس ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے کسی تکلف کی ضرورت نہیں۔

- 122 باب النَّهْيِ عَنِ الْخَذْفِ (انگلیوں کے ساتھ کنکری وغیرہ سے نشانہ بنانے کی ممانعت)

- 6220 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ صُهْبَانَ الأَزْدِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ الْمُزَنِيِّ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْخَذْفِ وَقَالَ إِنَّهُ لاَ يَقْتُلُ الصَّيْدَ وَلاَ يَنْكَأُ الْعَدُوَّ وَإِنَّهُ يَفْقَأُ الْعَيْنَ وَيَكْسِرُ السِّنَّ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) طرفاہ 4841، - 5479

کتاب الصید والذبائح میں اس کی شرح گزری۔ علامہ انوراس کے تحت کہتے ہیں اسی کے حکم میں کمان اور غلیل ہے۔

- 123باب الْحَمْدِ لِلْعَاطِسِ (چھینک آنے پر الحمد کہنا)

یعنی اس کی مشروعیت، ظاہرِ حدیث اس کے وجوب کو مقتضی ہے کیونکہ امر صریح وارد ہے لیکن نووی نے اس کے استحباب پر اتفاق نقل کیا ہے، جہاں تک اس کے الفاظ ہیں تو ابن بطال وغیرہ نے ایک گروہِ علماء سے نقل کیا کہ (الحمد لله) سے زائد نہیں کہنا جیسا کہ دوابواب بعد حدیثِ ابو ہریرہ میں ذکر آئے گا، ایک جماعت سے یہ الفاظ منقول ہیں: (الحمد لله علیٰ کُلِّ حَال) کہتے ہیں حضرت عمر سے نہی وارد ہے وہ اس میں کہتے ہیں: (هکذا عَلَّمَنا رسول الله ﷺ) اسے بزار اور طبرانی سے تخریج کیا اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے طبرانی نے ابو مالک اشعری سے مرفوعا روایت کیا کہ جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله علی کل حال) اس کی مثل ابو داؤد کے ہاں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے مذکور ہے، آگے اسکا ذکر ہوگا نسائی کی حضرت علی سے مرفوع حدیث میں ہے کہ عاطس کہے: (الحمد لله علی کل حال) ابن سنی کی ابوایوب سے حدیث بھی اس کے مثل ہے احمد اور نسائی کی سالم بن عبید سے مرفوع روایت میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله علی کل حال) یا (الحمد لله رب العالمین) ایک جماعت سے یہی آخری جملہ منقول ہے، بقول ابن حجر اس میں ابن مسعود کی ایک حدیث بھی وارد ہے جسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے نقل کیا، دونوں جملوں کے مابین جمع بھی وارد ہے چنانچہ الادب المفرد میں حضرت علی سے مروی ہے کہ جس نے چھینک مارتے وقت کہا: (الحمد لله رب العالمین عَلیٰ کُلِّ حال) وہ کبھی داڑھ یا کان کی تکلیف میں مبتلا نہ ہوگا، یہ موقوف اور اس کے رجال ثقات ہیں اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکمِ رفع میں ہے اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علی سے مرفوعا بھی نقل کیا اسکے الفاظ ہیں: (مَنْ بادَرَ العاطس بِالْحَمْد عُوْفِيَ مِنْ وَجْع الخاصرة ولَمْ يَشْتَكِ ضرسه أبدا) اسکی سند ضعیف ہے بخاری کے ہاں الادب المفرد میں اور طبرانی نے (لابأس به)سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب کوئی چھینک مار کر الحمد للہ کہتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے: (رب العالمین) وہ خود ہی کہہ لے تو فرشتہ کہتا ہے: (يرحمك الله) ایک جماعت سے منقول ہے کہ حمد یہ کلمات میں سے جو بھی ثناء سے زائد ہو وہ حسن ہے، ابو جعفر طبری نے تہذیب میں لاباس سند کے ساتھ ام سلمہ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے پاس بیٹھے ایک شخص نے چھینک ماری اور کہا الحمد للہ، آپ نے فرمایا: (يرحمك الله) ایک اور نے چھینک مار کر کہا: (الحمد لله رب العالمین حمداً طَيِّباً كثيراً مُبارَكاً فِيه) آپ نے فرمایا یہ اس پر انیس درجہ مرتفع ہوا ہے، اس کی تائید ترمذی وغیرہ کی نقل کردہ حدیثِ رفاعہ بن رافع کرتی ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کے ساتھ جماعت میں شرکت کی (دوران نماز) چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله حمدا طيبا كثيرا مبارکا فيه مبارکا عليه كَمَا يُحِبُّ رَبُّنا و يَرْضیٰ) آپ جب پھرے تو فرمایا: (مَنِ المتكلم؟) تین مرتبہ کہا میں نے عرض کی میں ہوں! فرمایا اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے تیس سے زائد ملائکہ ان کلمات کو لینے کیلئے جلدی سے آگے بڑھے کہ کون ان میں سے انہیں لے کر

اوپر جاتا ہے، اسے طبرانی نے بھی تخریج کیا اور بیان کیا کہ یہ نمازِ مغرب کا واقعہ ہے اسکی اصل بخاری میں ہے لیکن اس میں چھینک کا ذکر موجود نہیں اس میں بس یہ ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ نماز میں تھے جب رکوع سے سر اٹھایا تو کہا: (سمع الله لِمَنْ حمده) تو ایک شخص نے پیچھے کھڑے پڑھا: (ربنا لك الحمد الخ) یہی کلمات ذکر کئے، یہ صفة الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے مسلم وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں ہے ایک شخص آ کر صف میں شامل ہوا اسے سانس چڑھا ہوا تھا تو کہا: (الله اکبر الحمدُ لِلّٰه حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه) اس میں بارہ فرشتوں کا ذکر ہے طبرانی اور ابن سنی نے حضرت عامر بن ربیعہ سے اس کا نحو نقل کیا، اس کی سند لاباس بہ ہے ابن سنی نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابورافع سے نقل کیا کہ میں آنجناب کے ساتھ تھا کہ آپ نے چھینک ماری میرا ہاتھ چھوڑا اور کھڑے ہوئے کچھ کہا جسے میں سمجھ نہ سکا میں نے پوچھا تو فرمایا جبریل میرے پاس آئے اور کہا جب چھینک لو تو کہو: (الحمد لله لِكَرَمِهِ الحمد الله لِعِزِّ جلالِهِ فإن الله عزَّ و جلَّ يقول صدق عبدی ثلاثا مغفورٌ له) (یعنی میرے بندے تینوں باتیں سچی کیں، وہ بخشا گیا) جہاں تک ثناء سے خارج حمد یہ کلمات ہیں تو اس میں بیہقی کی شعب میں ضحاک بن قیس یشکری سے نقل کردہ روایت وارد ہے کہتے ہیں ابن عمر کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله رب العالمین) ابن عمر بولے اگر یہ کہہ کر اس کا اتمام بھی کرلو (والسلام علی رسول الله) ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابن عمر سے اس کا نحو تخریج کیا، ترمذی کی یہ روایت اسکے معارض ہے کہ ایک آدمی نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله والصلاۃ علی رسول الله) ابن عمر نے سن کر یہ کلمات دہرائے پھر کہا لیکن ہمیں رسول اللہ نے یہ تو نہیں سکھلائے تھے (یعنی چھینک مارنے کی صورت میں) ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر زیاد بن ربیع کی روایت میں، بقول ابن حجر وہ صدوق راوی ہیں بخاری کے بقول (فیه نظر) (یعنی محلِ نظر ہے) ابن عدی کہتے ہیں میں ان میں کوئی باس خیال نہیں کرتا بیہقی نے دیگر سابق الذکر روایات کو زیاد کی روایت پر ترجیح دی

لوگوں کے اس تعامل کی کوئی اصل نہیں جو وہ اس موقع پر پوری سورت فاتحہ پڑھ لیتے ہیں اسی طرح جو حضرات الحمد چھوڑ کر (أشهد أن لا إله إلا الله) پڑھتے ہیں یا حمد سے قبل اسے بھی پڑھتے ہیں، ایسا کرنا مکروہ ہے بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ ابن عمر نے اپنے بیٹے کو چھینک مارتے دیکھا پھر اس کے منہ سے نکلا (اب) کہا یہ اب کیا ہے؟ شیطان نے اسے اس کی چھینک اور حمد کے درمیان کر دیا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے (اش) کے لفظ سے نقل کیا (بظاہر یہ غیر ارادی طور پر چھینک کے زور سے منہ سے مہمل سا لفظ نکل گیا ہمارے مشاہدہ میں بھی آتا ہے کہ کثیر حضرات چھینک مارتے ہوئے اس قسم کے مہمل الفاظ منہ سے نکالتے ہیں) ابن بطال نے طبرانی سے نقل کیا ہے کہ چھینک مارنے والے کو اختیار ہے کہ صرف (الحمد لله) کہے یا (رب العالمین) اور (علی کل حال) کا بھی اضافہ کر دے، ادلہ سے جو بات ثابت ہے وہ یہ ہے کہ یہ سب مجزئ ہے لیکن زیادہ افضل حمد یہ کلمات کہنے والے کا فعل ہے بشرطِ کہ یہ کلمات ماثورہ ہوں (یعنی اپنی طرف سے نہ جوڑتا رہے جیسے ہمارے بھائیوں نے بے شمار مناسبتوں میں دعاؤں کی قسم کے جملے بنائے ہوئے ہیں پشاور کے احناف کے ایک بڑے عالم جو بعد ازاں شہید ہوگئے، سے راقم نے سوال کیا حضرت یہ دعائے تراویح جو آجکل اچانک نمودار ہوگئی ہے یہ کس کتابِ حدیث سے ماخوذ و ماثور ہے؟ بس یہ جواب دیا کسی کو دعا کرنے سے کیوں منع کروں، عرض یہ ہے کہ دعا سے تو منع نہ کریں مگر مناسبات میں صرف ماثور کلمات ہی پڑھے جائیں گے) نووی

اذکار میں رقم طراز ہیں علماء اس امر پر متفق ہیں کہ عاطس کے لئے مستحب ہے کہ چھینک کے بعد الحمد للہ کہے اگر پوری آیت کہی دی تو یہ احسن ہے، اگر (الحمد لله علی کل حال) کہہ دیا تو یہ افضل ہے (یعنی صرف الحمد للہ کہنے سے) بقول ابن حجر یہی کہا مگر جو روایات میں نے ذکر کی ہیں وہ تخییر پھر اولویت کو مقتضی ہیں۔

- 6221حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ عَطَسَ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتَ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الآخَرَ فَقِيلَ لَهُ فَقَالَ هَذَا حَمِدَ اللَّهَ وَهَذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ .طرفه - 6225

ترجمہ: انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے پاس دو اشخاص کو چھینک آئی ایک کو تو آپ نے جواب میں یَرْحَمُکَ اللہ کہا اور دوسرے کو نہیں، تو اس بارے آپ سے کہا گیا تو فرمایا اس نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہا تھا اور تم نہیں کہا تھا۔

سفیان سے ثوری اور سلیمان سے مراد تیمی ہیں۔ (عطس) ماضی میں طاء مفتوح جب کہ مضارع میں اس پر زیر اور پیش دونوں موجود ہیں۔(رجلان) بخاری کی الادب المفرد میں نقل کردہ روایتِ ابو ہریرہ جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، میں ہے ان میں سے ایک دوسرے سے اشرف تھا (اس نے الحمد للہ کہا اور) شریف نے نہ کہا تھا طبرانی کی سہل بن سعد سے روایت میں ہے کہ وہ عامر بن طفیل اور ان کے بھتیجے تھے۔

(فشمت) سرخسی کے ہاں سین کے ساتھ ہے احمد کی قطان عن سلیمان تیمی کی روایت میں ہے:(فشمت أو سمت) خلیل اور ابو عبید وغیرہما کہتے ہیں دونوں طرح موجود ہے بقول ابن انباری ہر داعی بالخیر مشمت اور مسمت ہے عرب ایک ہی لفظ میں سین اور شین کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے تھے اھ، بقول ابن حجر یہ مطرد نہیں بلکہ یہ چند الفاظ میں کہا جنہیں ہمارے شیخ شمس الدین شیرازی صاحبِ قاموس نے ایک لطیف رسالہ میں جمع کیا ہے ابو عبید کہتے ہیں شین کے ساتھ اعلی واکثر ہے عیاض کہتے ہیں اکثر اہلِ عربیت کے ہاں اور روایت میں بھی یہی ہے ثعلب کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ یہ سین کے ساتھ ہو کیونکہ یہ سمت سے ماخوذ ہے جو قصد اور طریقِ قویم ہے ابن دقیق نے شرح الالمام میں اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا، قزاز کہتے ہیں تشمیت تبریک (یعنی مبارکباد دینا) ہے عرب کہتے ہیں: (شَمَّتَه) جب کسی کے لئے خیر و برکت کی دعا کرے اور (شمت علیه) (برك علیه)حضرت علی اور حضرت فاطمہ کی شادی کے ذکر والی روایت میں ہے:(شمت علیهما) یعنی ان کے لئے برکت کی دعا کی ابن تین نے ابو عبدالملک سے نقل کیا کہ تسمیت افصح ہے اور یہ (سمت الإبل فی المرعی) سے ہے جب انہیں چراہگاہ میں جمع کیا جائے اس پر اس کا معنی ہوگا: (جَمَعَ اللهُ شملك) (یعنی اللہ تمہاری شیرازہ بندی کرے) اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ (سمت الإبل)تو شین کے ساتھ ہے کئی اور نے بھی یہی نقل کیا تو(سمته) کا معنی ہوگا اسے دعا دی کہ وہ (یجمع شمله)بعض نے شین کے ساتھ اسے(الشماتة) سے ماخوذ قرار دیا جو دشمن کو مصیبت میں دیکھ کر خوش ہونے کے معنی میں ہے گویا اسے دعا دی کہ وہ اس شخص کے سے حال میں ہو: (مَنْ يُشَمَّتُ بِهِ) (جسے دیکھ کر دشمن مایوس ہوں) یا اس کی توجیہہ یہ ہوئی کہ جب اللہ کی حمد کی تو شیطان کو اس سے دکھ پہنچایا تو(شمت هو الشیطان) (یعنی شیطان کیلئے باعثِ دکھ) بعض نے کہا یہ شوامت سے ہے جو شامتة کی جمع ہے جو (القائمة) ہے، کہا جاتا ہے:(

لا ترك الله له شامتة أي قائمة) (مفہوم یہ کہ اللہ اس کا قلع قمع کرے) ابن عربی ترمذی کی شرح میں لکھتے ہیں اہلِ لغت نے ان دونوں لفظوں کے اشتقاق پر بات کی ہے اور اس میں تبیینِ معنی نہیں کیا اور یہ بدیع ہے اس لئے کہ چھینک لینے سے سر کا ہر عضو اسی طرح گردن کے پٹھے وغیرہ کھل جاتے ہیں گویا اس نے چھینک ماری (اور الحمد اللہ کہا) تو اسے کہا گیا: (یرحمك الله) یعنی اللہ نے اس پر اپنی رحمت کی اور اسے اسی حالت میں لوٹا دیا جو چھینک سے قبل تھی اور اب اس پر اسے قائم رکھے بغیر کسی تغیر کے، اگر یہ تسمیت ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ (چھینک مارنے کے بعد) ہر عضو اپنی سمت کی طرف پلٹ آیا جو چھینک سے قبل اس کی تھی اور اگر یہ شین کے ساتھ ہے تو معنی یہ ہوا کہ اللہ اس کے شوامت یعنی (قوائمه التي بها قوام بدنه) (اس کے قوائم جن پہ اس کا جسم قائم ہے) سلامت رکھے اس امر سے کہ اعتدال سے خارج ہوں، کہتے ہیں (شوامتُ کُلِّ شيءٍ قوامه) (یعنی ہر شئے کے شوامت وہ جن پہ اسکے وجود کا انحصار ہو) تو دابہ کا قوام اس کے وہ اعضاء جن سے انتفاع کیا جاتا ہے اور آدمی کا قوام اس کے قوائم کی سلامتی کے ساتھ ہے جن کے ساتھ اس کا قوام ہے یعنی اس کا سر (جس میں دماغ ہے جو پورے جسم کو کنٹرول کرتا ہے) اور ملحقہ گردن اور سینہ اھ (بعض نے جدید طب کی رو سے چھینک مارنے کے بعد الحمد للہ اور جواباً یرحمک اللہ کہنے کی یہ توجیہ بیان کی کہ چھینک مارنے کے دوران سانس وقتی طور پر تھم جاتا ہے، اس کے مکمل ہونے پر سانس جب بحال ہوا تو اس کی بحالی پر اللہ کی تعریف کی کہ اگر وہ چاہتا تو اس بندشِ نفس کو مستقل کر دیتا جیسے قرآن میں اس کا ارشاد ہے: اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَ الَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرٰى) [المؤمن : ۴۲]۔ (فقيل له) قائل وہ چھینک مارنے والا جس نے الحمد للہ نہ کہا تھا ابو ہریرہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے: (فسأله الشريف) دو ابواب کے بعد شعبہ کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (فقال الرجل يا رسول الله شَمَّتَّ هذا ولم تُشَمِّتْنِي) یہ حدیثِ سہل میں مذکور کہ شریفِ مذکور عامر بن طفیل تھا، کے لئے معکر ہوسکتا ہے کیونکہ وہ کافر تھا حالتِ کفر ہی میں انتقال کیا تھا پھر کیونکر اس نے (یا رسول اللہ) کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ بغیر اعتقاد کے یہ کہا ہو چونکہ سنا کہ مسلمان یہی کہہ کر آپ سے مخاطب ہوتے ہیں، صحابہ میں ایک عامر بن طفیل اسلمی بھی ہیں ان کا بھی یہ قصہ ہونا محتمل ہے ان سے کتبِ حدیث میں ایک روایت بھی مروی ہے جسے عبداللہ بن بریدہ اسلمی نے ان الفاظ سے نقل کیا: (حدثني عمي عامر بن الطفيل) صحابہ میں ایک عامر بن طفیل ازدی بھی ہیں ان کا ذکر وثیمہ نے کتاب الردۃ میں کیا نبی اکرم کے بارہ میں ان کا مرثیہ بھی وارد ہے تو اگر سہل بن سعد کی حدیث کے سیاق میں نہیں کہ یہ وہ مشہور سردار عامر تھا تو ان دو میں سے کسی کا ہونا بھی محتمل ہے، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے معجم طبرانی کی مراجعت کی تو حدیثِ سہل کے سیاق میں اس امر کی واضح دلالت پائی کہ یہ قصہ مشہور فارس و سردار عامر بن طفیل بن مالک بن جعفر بن کلاب کا ہے، یہ مدینہ آیا تھا اور نبی اکرم کی مجلس میں اس کے اور ثابت بن قیس کے مابین مکالمہ ہوا پھر اس کے بھتیجے نے چھینک ماری تو اللہ کی حمد کی جس پر نبی اکرم نے اس کی تشمیت کی پھر خود عامر کو چھینک آئی اس نے الحمد للہ نہ کہا اور نبی اکرم نے بھی اس کی تشمیت نہ کی تو یہ پوچھا، اس میں بئر معونہ کا واقعہ بھی ذکر کیا جس کا سبب یہی شخص بنا تھا۔

(هذا حمد الله الخ) ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إن هذا ذكر الله فذكرته أنت نسيت الله فنسيتك) پہلے گزرا کہ کبھی نسیان کا لفظ بول کر ترک مراد لیا جاتا ہے، حلیمی کہتے ہیں عاطس کے لئے حمد کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ چھینک

دماغ جس میں قوتِ فکر ہے، سے اذی دور کرتا ہے اسی سے منشائے اعصاب ہے جو معدنِ حس ہے اس کی سلامتی پر تمام اعضاء کی سلامتی کا مدار ہے تو یہ ایک نعمتِ جلیلہ ہے تو یہی مناسب تھا کہ اس کے بالمقابل اللہ کی حمد کی جائے کہ اس میں اس کی قدرت کا اعتراف ہے اور اس کی تخلیق کی اس کی طرف اضافت ہے نہ کہ طبائع کی طرف، حدیث سے واضح ہوا کہ تشمیت صرف اسی چھینک مارنے کی ہوگی جو الحمد للہ کہے گا بقول ابن عربی اس پر اجماع ہے آمدہ باب میں اس کی تقریر آئے گی، اس سے سائل کے لئے علتِ حکم کی بابت سوال کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا اور اس کا بیان کرنے کا بالخصوص جب اس میں کوئی منفعت ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ عاطس اگر الحمد للہ نہ کہے تو اسے یہ کہنے کی تلقین نہ کی جائے تا کہ تشمیت کریں، بعض نے اس سے یہی استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے اس بارے تین ابواب بعد بحث ہوگی، چھینک مارنے کے آداب میں سے ہے کہ (ہر ممکن حد تک) آواز پست کرے مگر الحمد للہ باآواز بلند کہے اور اس دوران بہتر ہے کہ چہرہ پر رومال وغیرہ رکھ لے تا کہ ساتھ یا سامنے بیٹھے کسی شخص پر اس کے منہ یا ناک سے چھینٹ نہ پڑے (ہمارے بڑے بھائی کو عین کھانا کھانے کے دوران لازماً چھینک آتی ہے اور ہم اس کے لئے تیار رہتے ہیں جونہی یہ کیفیت طاری ہم اپنا کھانا اٹھا کر پرے ہٹ جاتے، شکر ہے ایک ہی دفعہ یہ چھینک آتی تھی) اور گردن کو دائیں بائیں نہ پھیرے تا کہ پھیلاؤ نہ ہو ابن عربی کہتے ہیں چھینک مارنے میں آواز پست کرنے کی حکمت یہ ہے کہ زور اور بلند آواز سے چھینک مارنے میں اعضاء کا اِزعاج ہے اور چہرہ چھپا لینے کی بجائے ہم نشین کو چھینٹوں سے بچانے کے لئے گردن موڑی تو ممکن ہے گردن میں بل پڑ جائے ہمارے مشاہدہ میں ایسی صورت حال آئی ہے ابو داؤد اور ترمذی نے جید سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کو جب چھینک آتی آپ ہاتھ مبارک منہ پر رکھ لیتے اور آواز پست رکھتے، طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں تشمیت کے فوائد میں سے یہ بھی کہ اس طرح مودت والفت بڑھتی ہے اس میں عاطس کی کبر سے کسرِ نفس کے ساتھ تادیب بھی ہے اور تواضع کی ترغیب بھی کیونکہ ذکرِ رحمت میں اِشعار بالذنب ہے اکثر مکلفین جس سے عاری نہیں۔

علامہ انور باب (التكبير عند التعجب) کے تحت لکھتے ہیں تو مصنف نے اذکار کے ان کے معانی سے اخراج اور فی غیرہ ان کے استعمال کی اباحت ثابت کی ہے، یہ سلف کے ہاں بھی ثابت ہے کوئی اسے رد نہیں کر سکتا لہذا درِ مختار میں جو یہ مذکور ہوا کہ طلبہ اگر باہم اتفاق کر لیں کہ ختمِ درس کے وقت تکبیر یا تسبیح کریں گے تو یہ مکروہ ہے، کی تاویل کی جائے کیونکہ یہ بھی ذکر کا اس کے مدلول سے اخراج ہے ہاں اگر یہ اخراج (إلى محلٍّ ممتهن) (یعنی غیر موزوں محل) کی طرف ہو تو یہ الگ بات ہے جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا کہ اگر سائل دروازے پر آ کر اللہ کے اسم کا ذکر کرے تو سامع (جل جلالہ) یا کوئی اور اس کی عظمت پر دال لفظ نہ کہے، اگرچہ عام احوال میں یہی ادب ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ عظمت پر دال الفاظ کہے جائیں مگر یہاں اس لئے نہ کہے کہ ایسے موضع میں اس نے اسم اللہ کا ذکر کیا جو اس کے لئے نہیں ہے، ایک حکایت ذکر کی کہ خلیفہ ہارون الرشید کے عہد میں ایک قاضی پر رشوت کا اتہام لگا اس نے اسے دربار میں حاضر کرنے کا حکم دیا وہ آیا اس دوران رشید کو چھینک آئی لوگوں نے تشمیت کے کلمات کہے مگر قاضی خاموش رہا، اس نے پوچھا تم نے تشمیت کیوں نہ کی؟ بولا کیونکہ آپ نے الحمد للہ نہیں کہا، کہنے لگا جاؤ اپنے عہدہ کی طرف واپس جاؤ جو (اتنا بخیل ہے کہ) ایک لفظ کی سخاوت نہیں کر سکتا وہ رشوت خور کیونکر ہو سکتا ہے؟۔

اسے مسلم نے اپنی صحیح کے آخر میں، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) ترمذی نے (الاستئذان) اورنسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 124 باب تَشْمِيتِ الْعَاطِسِ إِذَا حَمِدَ اللَّهَ (چھینک مار کر الحمد للہ کہنے والے کو دعا دینا)

یعنی الحمد للہ کہنے کی شرط کے ساتھ تشمیت کی مشروعیت! حکم کا تعین نہیں کیا، اس کے ساتھ امر ثابت ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ امر وجوب کا ہے اس کی تائید آمدہ باب کی روایتِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (حق المسلم علی المسلم ست الخ) تو اس میں ہے جب چھینک مارے اور الحمد للہ کہے تو اس کی تشمیت کرے بخاری کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (خمس تجب للمسلم علی المسلم الخ)اس میں تشمیت کا بھی ذکر موجود ہے یہ مسلم کے ہاں بھی ہے احمد اور ابو یعلی کی حدیثِ عائشہ میں ہے: (إذا عطس أحد كم فليقل الحمد لله و ليقل مَنْ عنده يرحمك الله) اس کا نحو طبرانی کے ہاں حدیثِ ابو مالک ہے اس کے ظاہر سے مالکیہ کے ابن مزین نے اخذ کیا اور یہی جمہور اہلِ ظاہر کا موقف ہے ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ہمارے علماء کی ایک جماعت اسے فرضِ عین کہتے ہیں ابن قیم نے حواشی السنن میں اسے قوی قرار دیا کہتے ہیں یہ وجوبِ صریح کے لفظ کے ساتھ اور بلفظِ (الحق) بھی وارد ہے جو دال علی وجوب ہے اسی طرح بعض جگہ (علی) ہے جو بھی وجوب میں ظاہر ہے پھر صیغہِ امر ہے جس کا حقیقی معنی وجوب کا ہے پھر اس میں صحابی کا یہ قول ہے: (أمرنا رسول الله الخ) کہتے ہیں بلاشبہ فقہاء نے کئی اشیاء کا ان الفاظ کے مجموع کے بغیر ہی وجوب ثابت کیا ہے، کئی اور کی رائے میں یہ فرضِ کفایہ ہے اگر بعض تشمیت کر دیں تو باقیوں سے فرض ساقط ہو جائے گا الولید بن رشد اور ابو بکر بن عربی نے اسے راجح قرار دیا حنفیہ اور جمہور حنابلہ کی بھی یہ رائے ہے عبدالوہاب اور مالکیہ کی ایک جماعت اسے مستحب گردانتے ہیں کہ ایک کی تشمیت باقی سب سے کفایت کرے گی شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، من حیث الدلیل راجح دوسرا قول ہے، وجوب پر دال صحیح احادیث اس کے کفایہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ تشمیتِ عاطس کا امر اگرچہ عمومِ مکلفین میں وارد ہے لیکن فرضِ کفایہ میں بھی اصح یہی ہے کہ سبھی کو خطاب کیا جاتا ہے البتہ بعض کے عمل پیرا ہونے سے (دیگر سے) ساقط ہو جاتا ہے جن حضرات نے اسے علی مبہم مفروض قرار دیا تو یہ اس کے فرضِ عین ہونے کے منافی ہے۔

(فيه أبو هريرة) محتمل ہے کہ اس سے آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حدیثِ ابی ہریرہ مراد ہو جس کے شروع میں: (حق المسلم على المسلم ست) ہے ابھی اس کی طرف اشارہ گزرا۔

- 6222حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ ؓ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجِنَازَةِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَرَدِّ السَّلَامِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلْقَةِ الذَّهَبِ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالسُّنْدُسِ وَالْمَيَاثِرِ

.(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6235، 6654 -

اس کی اکثر شرح کتاب اللباس میں گزر چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ براء میں وہ تفصیل نہیں جو ترجمہ میں ذکر کی ہے اس کا تو ظاہر یہ ہے کہ علی التعمیم ہر عاطس کی تشمیت کی جائے گی، کہتے ہیں یہ تفصیل آگے نقل کردہ حدیثِ ابی ہریرہ میں موجود ہے تو زیادہ مناسب یہی تھا کہ اسے سیاق سمیت اس باب میں نقل کرتے اور یہ حدیثِ براء اس کے بعد نقل کرتے تاکہ دلالت ملتی کہ اسکا ظاہر اگرچہ عموم ہے مگر اس سے مراد خصوص ہے ان عاطسین کے ساتھ جو چھینک مار کر الحمد للہ کہیں، کہتے ہیں یہ ان ابواب میں سے ہے جن پر نظر ثانی کرنے کی موت نے انہیں مہلت نہ دی، یہی کہا مگر امرِ واقع یہ ہے کہ یہ صنیع اسی ترجمہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ اسلوب پوری صحیح میں استعمال کیا ہے تو کتنے ہی تراجم تقیید و تخصیص کے ساتھ قائم کئے ہیں جیسا کہ حدیثِ باب میں اطلاق یا تعمیم ہے تو خاص و مقید ترجمہ کے تحت عمومی الفاظ پر مشتمل حدیث نقل کر کے اس کے بعض طرق کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں جس میں تقیید مذکور ہوتی ہے یا پھر یہ تقیید کسی اور روایت میں ہوتی ہے تو ترجمہ میں (فیه أبو هريرة) شامل کر کے ان کی اس روایت کی طرف اشارہ کر دیا جس میں تشمیتِ عاطس کا امرِ نبوی مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ اس نے الحمد للہ پڑھی ہو اور یہ ادق التصرفین ہے صحیح بخاری میں اس کا اکثار دلالت کرتا ہے کہ عمدا ایسا کیا ہے یہ نہیں کہ نظر ثانی کا موقع نہیں ملا بلکہ علماء نے اسے ان کی دقتِ فہم اور حسنِ تصرف شمار کیا ہے کہ وہ طالبعلموں کی ذہنی تربیت اور طرقِ حدیث کے تتبع پر انہیں ترغیب دلانے کی غرض سے اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں، کئی دیگر فوائد بھی مد نظر ہوتے ہیں تشمیتِ عاطس کے اس عمومی حکم سے ایک جماعت نے مستثنیٰ کیا اولا اس عاطس کو جو الحمد للہ نہ پڑھے دوم کافر کو چنانچہ ابو داؤد نے ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوموسی اشعری سے روایت کیا ہے کہ یہودی اس امید میں نبی اکرم کے ہاں چھینک مارتے کہ آپ انہیں(يرحمكم الله) کی دعا دیں گے مگر آپ انہیں یہ دعا دیتے: (يَهْدِيكُم اللهُ و يُصْلِحُ بَالَكُم) (یعنی اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے احوال درست کرے) ابن دقیق العید کہتے ہیں اگر ہم اہلِ لغت میں سے بعض کے اس قول کو مد نظر رکھیں کہ تشمیت دعائے خیر ہے تو کفار بھی تشمیت کے اس عمومی حکم میں داخل ہیں اور اگر ان حضرات کا قول ملحوظ رکھیں جنہوں نے تشمیت کو رحمت کے ساتھ خاص کیا تب وہ اس میں داخل نہیں، کہتے ہیں شائد جس نے تشمیت کو دعائے رحت کے ساتھ خاص کیا اس کی بناء علی الغالب پر رکھی کیونکہ یہ لغوی لحاظ سے وضعِ لفظ کے لئے تقیید ہے بقول ابن حجر ان کی یہ بحث من حیث اللغت ہے جہاں تک شریعت کے اعتبار سے تو حدیثِ ابوموسی اس امر پر دال ہے کہ وہ (یعنی کافر) مطلق امر بالتشمیت میں داخل ہیں لیکن یہ ہے کہ ان کے لئے ایک مخصوص تشمیت ہے اور وہ ہے ان کے لئے ہدایت اور اصلاحِ حال کی دعا کرنا اور اس سے کچھ مانع نہیں جب کہ مسلمانوں کی تشمیت دعائے رحمت کی شکل میں ہے، مستثنیات کے ضمن میں تیسری قسم ان حضرات کی ہے جنہیں زکام کیوجہ سے بار بار چھینکیں آئیں اگر (ایک وقت میں) تین سے زائد ہوں (بغیر زکام کے دو چھینکیں کبھی آجاتی ہیں عموما متواتر تین چھینکیں آنا زکام کے باعث ہی ہوتی ہیں) کیونکہ تشمیت کا ظاہر امر ہر اس شخص کے لئے جو ایک چھینک مارے یا زائد لیکن بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے روایت کیا کہتے ہیں ایک دو اور تین چھینکوں کی صورت میں اس کی تشمیت کرے گا اس کے بعد زکام ہے، اسے سفیان بن عیینہ عنہ کے

طریق سے موقوفا نقل کیا، اسے ابوداؤد نے یحی قطان عن ابن عجلان سے بھی اسی طرح نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (شمِّتْ أخاك الخ) اسے انہوں نے لیث عن ابن عجلان سے بھی تخریج کیا اس میں ہے کہ مجھے تو یہی علم ہے کہ اسے نبی اکرم کی طرف مرفوع کر کے بیان کیا ابوداؤد کہتے ہیں موسی بن قیس نے بھی ابن عجلان سے اسے مرفوعا نقل کیا ہے

مؤطا میں عبداللہ بن ابوبکر عن ابیہ سے مرفوعا مروی ہے کہ اگر کوئی چھینک مارے تو تشمیت کرو پھر چھینک لے تو تشمیت کرو اور اگر پھر چھینک لے تو کہو: (إنك مضنوك) (یعنی مزکوم) ابن ابوبکر کہتے ہیں بھول گیا یہ بات تیسری کے بعد کہنی ہے یا چوتھی کے، یہ جید مرسل ہے اسے عبدالرزاق نے معمر عن عبداللہ بن ابوبکر عن ابی سے یہ الفاظ نقل کئے: (فَشَمِّتْهُ ثلاثا فما كان بعدُ فهو زكام) ابن ابی شیبہ نے عمرو بن عاص کے طریق سے نقل کیا کہ تین مرتبہ تک تو تشمیت کرو اگر اس کے بعد بھی چھینک آئے تو یہ بیماری ہے جو سر سے نکل رہی ہے، یہ بھی موقوف ہے ابن زبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص کو ان کے پاس بیٹھے چھینک آئی انہوں تشمیت کی پھر چھینک ماری تو جب مسلسل چوتھی مرتبہ چھینک آئی تو کہا تم مضنوک ہو، یہ بھی موقوف ہے ابن عمر کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے لیکن وہاں تیسری چھینک پر یہ کہنے کا ذکر ہے، حضرت علی سے نقل کیا کہ اگر پے در پے تین چھینکیں آئیں تو تشمیت کرے، نووی الاذکار میں لکھتے ہیں سنت یہی ہے کہ پے در پے چھینکیں آنے کی صورت میں تین مرتبہ تک تشمیت کرے ہم نے اسے صحیح مسلم، ابوداؤد اور ترمذی میں سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری آپ نے فرمایا: (يرحمك الله) اس نے پھر چھینک ماری تو آپ نے فرمایا اسے زکام ہے، یہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں ابوداؤد اور ترمذی کی روایتوں میں ہے سلمہ کہتے ہیں ایک شخص کو آپ کی مجلس میں چھینک آئی تو آپ نے (يرحمك الله) کہا پھر اس نے دوسری یا تیسری چھینک لی تو آپ نے کہا (يرحمك الله)اور فرمایا یہ مزکوم ہے بقول ابن حجر ابوداؤد اور ترمذی کی طرف جو یہ الفاظ منسوب کئے ہیں مجھے ان کے کسی نسخہ میں نہیں ملے آگے اس کی تبیین کرونگا اسے ابوعوانہ اور ابونعیم نے بھی اپنی اپنی مستخرج میں اسی طرح نسائی، ابن ماجہ، دارمی، احمد، ابن ابوشیبہ، ابن سنی اور ابونعیم نے (عمل اليوم و الليلة) میں بھی ابن حبان اور بیہقی نے بھی شعب الایمان میں نقل کیا، سب نے عکرمہ بن عمار عن ایاس بن سلمہ عن ابیہ کے طریق سے اسے تخریج کیا ہے مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا ان کے الفاظ باہم متفاوت ہیں کسی کے ہاں (يرحمك الله) کے اعادہ کا ذکر موجود نہیں تو اس لحاظ سے نووی کا ابوداؤد اور ترمذی کی طرف دوسری یا تیسری چھینک میں دعاء کا ذکر کرنا محلِ نظر ہے ابوداؤد کے ہاں ہے: (أن رجلا عطس) باقی مسلم کے نقل کردہ سیاق کی طرح ہے البتہ (أخرى) ذکر نہیں کیا اور ترمذی کے ہاں وہی الفاظ جو نووی نے (ثم عطس)تک ذکر کئے ہیں اس کے بعد وہ جو ابوداؤد نے نقل کئے، اسے انہوں نے ابن مبارک سے تخریج کیا ہے یحی قطان کا طریق بھی ذکر کیا مگر اسے ابن مبارک کی روایت پر احالہ کر دیا اور کہا: (نحوه) البتہ اس میں ہے کہ دوسری مرتبہ میں کہا تم مزکوم ہو، شعبہ کی روایت میں ہے یحی قطان نے کہا اسی طرح عبدالرحمٰن بن مہدی کی روایت میں بھی کہ آنجناب نے تیسری چھینک آنے پر اسے کہا تمہیں زکام ہے ان چاروں نے اسے عکرمہ بن عمار سے نقل کیا ہے، ان اکثر مذکورہ روایات میں تیسری کا ذکر نہیں ترمذی نے بمقابلہ (في الثانية) کے (في الثالثة)نقل کرنے والوں کی روایت کو راجح قرار دیا، میں نے قطان کی یہ روایت قاسم بن اصبغ کی مصنف میں نووی کے ذکر کردہ الفاظ کے موافق پائی ہے اور انہی کے طریق سے ابن عبدالبر نے تخریج کیا، انہوں نے بحوالہ محمد بن بشار

حدثنا یحیی القطان حدثنا عکرمۃ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے:(عطس رجل عند النبی ﷺ فشمته ثم عطس فشمته ثم عطس فقال له فی الثالثة : أنت مز کوم) اسے امام احمد نے بھی قطان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(ثم عطس الثانية و الثالثة فقال النبی ﷺ الرجل مز کوم) یہ اس حدیث کے لفظ میں اختلافِ شدید ہے لیکن اکثر نے پہلی چھینک کے علاوہ تشمیت کا ذکر نہیں کیا، ابن ماجہ نے وکیع عن عکرمہ سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(یشمت العاطس ثلاثا فما زاد فهو مز کوم) تو ساری حدیث بطور مرفوع کے نقل کی ادراس میں تکریرِ تشمیت کا اِفادہ ہے، یہ روایت شاذ اور تمام اصحابِ عکرمہ کے سیاق کے مخالف ہے ممکن ہے یہ(شذوذ ومخالفت) عکرمہ کی طرف سے ہو جب معمر کو یہ حدیث بیان کی کیونکہ ان کے حافظہ میں مقال ہے اگر یہ محفوظ ہے تو یہ ابو ہریرہ کی حدیث کا قوی شاہد ہے

اس سے تشمیت کی ایسے شخص کے لئے مشروعیت ثابت ہوئی جسے تین مرتبہ چھینکیں آئیں بشرطِ کہ وہ الحمد للہ کہے چاہے اس کی چھینکیں پیدر پے ہوں یا نہیں، اگر پیدر پے آئیں ادر(ہر چھینک کے بعد) چھینک کی کیفیت کے غلبہ کی وجہ سے الحمد نہ کہہ سکا پھر(چھینکیں تھمیں) تو ان کی تعداد کے مطابق الحمد للہ کہا تو کیا اب تشمیت الحمد کی تعداد کے برابر ہوگی؟ یہ مقامِ بحث ہے بظاہر حدیث سے اس کا اثبات ہے، ابو یعلی اور ابن سنی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تین کے بعد تشمیت سے نہی نقل کی ہے اس میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو اس کا جلیس اسے تشمیت کرے اگر تین کے بعد بھی چھینکیں آئیں تو وہ مزکوم ہے تین کے بعد تشمیت نہ کرے نو وی کہتے ہیں اس کی سند میں ایک راوی ہے میں اس کا تحقیقِ حال نہ کر سکا باقی سند صحیح ہے بقول ابن حجر ان کا اشارہ سلیمان بن ابو داؤد حرانی کی طرف ہے یہ حدیث ان کے ہاں محمد بن سلیمان عن ابی سے ہے محمد تو موثق ہیں مگر ان کے والد ضعیف ہیں نسائی نے ان کی بابت کہا ثقہ و مامون نہیں ہیں بقول نو وی جو روایت ترمذی اور ابو داؤد نے عبید بن رفاعہ صحابی سے نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا عاطس کی تین مرتبہ تک تشمیت کی جائے اگر اس سے زائد چھینکیں آئیں تو چاہو تو تشمیت کرو چاہو تو نہ کرو، تو یہ ضعیف ہے ترمذی نے اس کی بابت لکھا:(هذا حديث غريب) اس کی اسناد مجہول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کا اسے ضعیف کہنا جید نہیں کیونکہ کسی حدیث کی غرابت اس کے ضعف کو مستلزم نہیں ہوتی اور جو ترمذی نے اس کی اسناد کو مجہول کہا تو ان کی مراد اس کے سب رواۃ نہیں اکثر تو ثقہ ہیں صرف ان کے ہاں بعض رواۃ کے اسم میں تغیر اور ان میں سے دو کا ابہام واقع ہے، یہ اس طرح کہ ابو داؤد اور ترمذی دونوں نے اسے عبدالسلام بن حرب عن یزید بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا آگے دونوں باہم مختلف ہوئے تو ابو داؤد کے ہاں(عن يحيى بن اسحاق بن أبي طلحة عن أمه حميدة - أو عبيدة- بنت عبيد بن رفاعة عن أبيها) مذکور ہوا اور یہ حسن اسناد ہے مگر اس کے باوجود یہ مرسل ہے آگے اس کی وضاحت کروں گا، عبدالسلام بن حرب صحیح کے رجال میں سے ہیں اور یزید جو کہ ابو خالد دالانی ہیں یہ بھی صدوق ہیں حافظہ ذرا کمزور تھا، یحی بن اسحاق کو ابن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اسی طرح ان کی والدہ حمیدہ کو بھی ان سے ان کے شوہر اسحاق بن ابو طلحہ نے بھی روایت کی ہے ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے ان کے والد عبید بن رفاعہ کو صحابہ میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ان کی ولادت عہدِ نبوی میں ہوئی تھی اور انہیں شرفِ رؤیت بھی حاصل ہے یہ بات ابن سکن نے کہی اور لکھا ان کا سماع ثابت نہیں بغوی کے بقول ان کی روایت مرسل ہے ترمذی اور نسائی وغیرہما کے ہاں ان کی احادیث ہیں جہاں تک روایتِ ترمذی کا تعلق ہے تو اس میں

ہے: (عن عمر بن اسحاق بن أبي طلحة عن أمه عن أبيها) ان کی والدہ اوران کے والد کے نام ذکرنہیں کیئے تو گویا انہوں (یعنی ترمذی) نے امعانِ نظرنہیں کیا تو کہہ دیا یہ مجہول اسناد ہے جبکہ متبین ہوا کہ یہ مجہول نہیں اور درست یحی بن اسحاق کا ذکر ہے نہ کہ عمر کا، اسے حسن بن سفیان، ابن سنی اور ابونعیم وغیرہم نے بھی عبدالسلام بن حرب کے حوالے سے تخریج کیا اور یحی بن اسحاق ذکر کیا اور بغیر شک کے (حمیدة) کہا، یہی معتمد ہے ابن عربی کہتے ہیں اس حدیث پر اگرچہ اس میں مجہول راوی ہے (یعنی ترمذی کے قول کا اخذ کرتے ہوئے) عمل مستحب ہے کہ یہ دعائے خیر وصلہ ہے اور اس عمل میں جلیس کے لئے اظہارِ تودُّد ہے تو اس پر عمل ہی اولی ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں عبید بن رفاعہ کی حدیث دال ہے کہ تین مرتبہ تک تشمیت کرے گا اس کے بعد معاملہ زکام کا ہے، یہ زیادت ہے جس کا قبول کرنا واجب اور اس پر عمل اولی ہے پھر نووی نے ابن عربی سے نقل کیا کہ علماء اس بارے باہم مختلف ہیں کہ جسے پیدر پے چھینکیں آئیں اسے دوسری، تیسری یا چوتھی چھینک کے وقت کہا جائے کہ تمہیں زکام ہے تو کئی اقوال ہیں صحیح یہ ہے کہ تیسری مرتبہ میں کہا جائے گا، کہتے ہیں یہ کہنے کا مفہوم یہ ہوا کہ اب ہم تشمیت اس لئے نہ کریں گے کہ تمہیں یہ چھینکیں بوجہ مرض (یعنی زکام یا الرجی وغیرہ) آرہی ہیں اور یہ اس نوع کی چھینکیں نہیں جو محمود ہیں اور خفتِ بدن سے پیدا ہوتی ہیں اگلے باب میں اس کی تقریر آئے گی، کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ اگر یہ مرض کے سبب ہیں پھر تو تشمیت کرنا بطریقِ اولی ضروری ہوا کیونکہ اب تو اسے دعاؤں کی زیادہ ضرورت ہے ہم کہیں گے دعاؤں کی ضرورت تو ہے مگر ایسی دعائیں جو اس کی حالتِ مرض کے مناسبِ حال ہوں نہ کہ عاطس کو دی جانے والی یہ مشروع دعا، ابن دقیق العید نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تشمیت بھی مکرر ہوگی اگر چھینک مکرر ہے الا یہ کہ علم ہو کہ اسے زکام ہے تو اس کی شفاء کے لئے دعا کرے، کہتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ عموم تکرار کو مقتضی ہوتا ہے مگر موضعِ علت میں یعنی زکام کی حالت، اس کا علم ہونے پر تشمیت کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ تعلیل مقتضی ہے کہ جس کی بابت معلوم ہو کہ زکام کے باعث چھینکیں آرہی ہے اسے تشمیت نہ کی جائے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ مذکور جو ہے وہ علت ہے نہ کہ تعلیل اور معلل مطلق ترک نہیں تا کہ اس پر عمومِ علت کی وجہ سے عمومِ حکم ہو، بلکہ معلل تکرار کی شکل میں ترک ہے، کہتے ہیں یہ تکرار کے سبب حاصل ہونے والی مشقت کی مناسبت کے ساتھ متأید ہے

مستثنیات کے ضمن میں چوتھی قسم ان حضرات کی ہے جو تشمیت کیا جانا ناپسند کریں ابن دقیق العید کہتے ہیں بعض اہل علم کی رائے ہے کہ جس کے انداز وحال سے لگے کہ تشمیت ناپسند کرتا ہے تو اجلالا للتشمیت (یعنی تشمیت کی قدر ملحوظ رکھتے ہوئے) اسے تشمیت نہ کی جائے، اگر کہا جائے ہم اس سبب سنت کے تارک ہو جائیں؟ تو ہم جواباً کہیں گے یہ سنت ہے ان کے لئے جو اسے پسند کریں لیکن جو اسے ناپسند کریں اور اس سے اعراض کریں ان کے لئے نہیں، کہتے ہیں یہی قاعدہ سلام وعیادت کے ضمن میں ہے بقول ان کے میری رائے میں اس سے اسی صورت ممتنع رہا جائے کہ ضرر کا ڈر ہو باقی سب کی (چاہے پسند کریں یا ناپسند) تشمیت کی جائے تا کہ امتثالِ امر اور متکبر کی مناقصت اور اس کی سَوْرت (یعنی تندی) کا کسر ہو، یہ (مقصد) اجلالِ تشمیت سے اولی ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ لفظِ تشمیت دعائے رحمت ہے تو یہ ہر مسلم کے مناسبِ حال ہے جیسی بھی اس کی طبع ہو

پانچویں قسم کی بابت ابن دقیق العید لکھتے ہیں امام جب خطبہ دے رہا ہو تو کسی کو چھینک آنے کی صورت میں تشمیت نہ کرنا ہوگی کیونکہ اب امر بالتشمیت اور خطبہ خاموشی سے سننے کا حکم باہم متعارض ہوئے ہیں تو راجح یہ ہے کہ اس خاموشی کو توڑا نہ جائے کیونکہ

تشمیت تو امام کی فراغت کے بعد بھی کی جا سکتی ہے بالخصوص اگر بعض کا یہ قول مدِ نظر رکھیں کہ خطبہ کے دوران بولنا حرام ہے ان لوگوں کے لئے جن تک خطیب کی آواز پہنچ رہی ہے، اس پر یا تو وہ تشمیت کو موخر کر لے یا اشارہ کے ساتھ اسے انجام دے لے، اگر خود خطیب کو چھینک آگئی اور اس نے الحمد للہ کہا پھر خطبہ میں جاری رہا تو بھی یہی حکم ہے اگر اس نے الحمد للہ کہہ کر تھوڑا توقف کیا اس غرض سے کہ اسے تشمیت کی جائے تو ایسا کرنا ممتنع نہیں، استثناء کے سلسلہ میں چھٹی قسم ان حضرات کی جنہیں ایسی حالت میں چھینک آئی ہے کہ اس میں اللہ کا ذکر کرنا ممتنع ہے مثلا بیت الخلاء میں ہے یا جماعت میں ہے تو اس صورت میں بھی الحمد للہ کہنا بھی اور تشمیت بھی موخر کرنا ہوگی، اگر اس نے مخالفت کی (یعنی سنت کی) اور الحمد للہ کہہ دیا کیا اس کی تشمیت کی جائے؟ یہ محلِ بحث ہے۔

125 - باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الْعُطَاسِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ التَّثَاؤُبِ

(چھینک مارنے کا استحباب اور جمائی لینے کی کراہت)

خطابی لکھتے ہیں ان دونوں کی بابت محبت اور کراہت کا معنی ان کے سبب کی طرف منصرف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ چھینک خفتِ بدن، مسام کھلنے اور عدم غایت فی الشبع (یعنی پوری طرح سیر نہ ہونے) کا نتیجہ ہے جمائی لینے کا معاملہ اس کے برخلاف ہے وہ امتلائے بدن (یعنی جسم کا بوجھل ہونا) اور اس کے ثقل سے ہے جو کثرتِ اکل اور اس میں تخلیط (آلودگی) کا ماحصل ہے، اول نشاط اور چستی کا مستدعی جبکہ ثانی اس کے برعکس ہے۔

6223 - حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللَّهَ فَحَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يُشَمِّتَهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِذَا قَالَ هَا ضَحِكَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۷۵۶) طرفاه 3289، - 6226

(سعيد المقبرى عن أبيه الخ) آدم نے ابن ابی ذئب سے یہی نقل کیا عاصم بن علی نے ان کی متابعت کی ایک باب بعد ان کی روایت آرہی ہے، اسی طرح نسائی اور طیالسی کے ہاں حجاج بن محمد نے، ترمذی کے ہاں یزید بن ہارون، اسماعیلی کے ہاں ابن ابوفدیک اور حاکم کے ہاں ابو عامر عقدی نے، یہ سب ابن ابی ذئب سے اس کے راوی ہیں نسائی کے ہاں قاسم بن یزید نے مخالفت کی اور اس میں (عن أبيه) کا حوالہ ذکر نہیں کیا ابونعیم نے بھی طیالسی کے طریق سے اسے ذکر نہیں کیا اسی طرح نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم کی محمد بن عجلان عن سعید مقبری سے روایت میں بھی، ترمذی نے (عن أبيه) ذکر کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی اور یہی معتمد ہے۔

(إن الله يحب العطاس) یعنی ایسی چھینک کو جو زکام کا نتیجہ نہیں ہوتی کیونکہ اسی میں تحمید و تشمیت کا حکم ہے، دونوں قسم کی عطاس میں تعمیم بھی محتمل ہے اور تفصیل صرف تشمیت کے ساتھ خاص ہے ایسی روایت بھی وارد ہے جو عاطسین کے بعض احوال کو خاص کرتی ہے چنانچہ ترمذی نے ابو یقظان عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا: (العطاس و النعاس و

التثاؤب في الصلاة من الشيطان) (یعنی دورانِ نماز چھینک مارنا، اونگھ اور جمائی شیطان سے ہے) اس کی سند ضعیف ہے طبرانی کے ہاں ابن مسعود کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے مگر اس میں نعاس کا ذکر موجود نہیں، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں کہ یہ موقوف ہے اور اسکی سند بھی ضعیف ہے یہ حدیثِ ابی ہریرہ کے معارض نہیں یعنی حدیثِ باب جس میں محبتِ عطاس اور کراہتِ تثاؤب مذکور ہے کیونکہ یہ تو حالتِ نماز کا ذکر ہے، نماز کے دوران چھینکیں آنا بھی شیطان کی طرف سے متسبب ہوسکتا ہے تا کہ نمازی کے خشوع و خضوع میں فرق آئے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نماز کی حالت میں بھی چھینک مارنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے ٹالنا ممکن نہیں ہوتا بخلاف جمائی کے اسی لئے اس کی بابت حکم ہوا: (فَلْيَرُدَّهُ ما استطاع) چھینک کی بابت یہ نہیں کہا، ابن ابوشیبہ نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ اللہ نماز کی حالت میں تثاؤب اور چھینک مارنے کو ناپسند کرتا ہے، یہ بھی جدِ عدی کی حدیث کے معارض ہے پھر اس کی سند بھی ضعیف ہے اور یہ موقوف ہے، عاطس کے لئے مستحب ہے کہ اس میں مبالغہ نہ کرے (یعنی عمداً زور نہ لگائے) عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ سے ذکر کیا کہ سات چیزیں شیطان کی طرف سے ہیں تو ان میں زور سے چھینک مارنے کا بھی ذکر کیا۔

(فحق علی مسلم الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عاطس کو چاہئے کہ الحمد للہ کہنے میں مبادرت کرے ابن دقیق نے بعض علماء سے نقل کیا کہ مناسب ہے کہ اس ضمن میں تأنی کی روش اختیار کی جائے حتی کہ وہ پرسکون ہو تشمیت کرنے کے لئے اس سے جلد بازی نہ کرائی جائے، کہتے ہیں اس قول میں شرطِ تشمیت سے غفلت کی گئی ہے یعنی اس کا عاطس کے الحمد للہ کہنے پر متوقف ہونا، بخاری نے الادب المفرد میں مکحول ازدی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عمر کے پہلو میں تھا کہ مسجد کے ایک کونہ میں کسی نے چھینک ماری اس پر ابن عمر کہنے لگے: (یرحمك الله) اگر تم نے الحمد للہ کہہ دی ہے، اس سے استدلال ہوا کہ تشمیت اسی کے لئے مشروع ہے جس نے چھینک سنی اور عاطس کی الحمد للہ بھی، اگر اس نے خود چھینک کی آواز یا عاطس کی تحمید نہیں سنی البتہ کسی کو سنا کہ تشمیت کر رہا ہے آیا اب اس کے لئے بھی تشمیت مشروع ہے؟ اس بارے جلد بحث آئے گی تثاؤب بارے ترجمہ بھی آگے آ رہا ہے۔

علامہ انور (ضحك منه الشيطان) کے تحت کہتے ہیں اس لئے کہ وہ اسے اپنا تابع اور اپنے لئے مسخر دیکھتا ہے۔

- 126باب إِذَا عَطَسَ كَيْفَ يُشَمَّتُ (چھینک آنے پر الحمد کہنے والے کو کیا دعا دی جائے؟)

- 6224حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِذَا قَالَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَلْيَقُلْ يَهْدِيكُمُ اللَّهُ وَيُصْلِحُ بَالَكُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو الحمد للہ کہے تو اسکا بھائی یا ساتھی (یعنی جو پاس ہے) یرحمک اللہ کہے پھر وہ (یعنی چھینک لینے والا) کہے: یھدیکم اللہ ویصلح بالکم (اللہ تمہیں ہدایت پہ قائم رکھے اور تمہارے احوال درست رکھے)۔

ابوصالح سے مراد سمان ہیں ماسوائے شیخ بخاری کے سب رواۃ مدنی ہیں عبداللہ بن دینار بھی تابعی ہیں۔ (إذا عطس الخ) تمام نسخِ بخاری میں یہی ہے نسائی نے بھی یحی بن حسان کے طریق سے یہی نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے بشر بن مفضل اور ابونضر سے، ابو نعیم نے اسے مستخرج میں عاصم بن علی سے تخریج کیا اور (عمل یوم و لیلة) میں عبداللہ بن صالح، یہ سب عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے اس کے راوی ہیں اسے ابوداؤد نے موسی بن اسماعیل عن عبدالعزیز مذکور سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فليقل الحمد لله على كل حال) بقول ابن حجر میں نے یہ زیادت اس طریق کے حوالے سے ماسوائے اس روایت کے کہیں نہیں دیکھی پیچھے اس بابت بحث گزری، عاطس کو امر بالتحمید سے استدلال کیا ہے کہ حالتِ نماز میں بھی کہے گا، باب (الحمد للعاطس) میں رفاعہ بن رافع کی حدیث کی طرف اشارہ گزرا، جمہور صحابہ اور مابعد کے ائمہ کا یہی قول ہے مالک، احمد اور شافعی نے بھی یہی کہا ترمذی نے بعض تابعین سے نقل کیا ہے کہ یہ نفلی نمازوں میں مشروع ہے نہ کہ فرضی میں پھر یہ ہے کہ دل میں الحمد للہ کہے گا، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں جائز قرار دیا کہ ان کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ آہستہ کہے بآوازِ بلند نہیں (شائد: فی نفسہ کی تشریح میں یہ کہا کہ اس سے مراد حتمی طور پر یہ نہیں کہ دل میں کہے) یہ رفاعہ کی مشارالیہ حدیث کے ساتھ متعقَب ہے کیونکہ انہوں نے بآواز بلند تحمید کی تھی اور آنجناب نے اس پر انکار نہ فرمایا تھا (لیکن اس کے ایک دیگر طریق سے واضح ہوا تھا کہ یہ کلماتِ تحمید دراصل قومہ کے تھے سانس چڑھی ہونے کے باعث یہ پڑھتے ہوئے ان کی آواز بلند ہوئی تھی، یہ بھی ممکن ہے کہ اس دوران شروع میں چھینک بھی آئی ہو بعض نے صرف چھینک کا ذکر نقل کر دیا) ہاں یہ ملحوظ رکھا جائے گا کہ جب چھینک آئی تو قراءتِ فاتحہ وغیرہ میں تو مشغول نہیں کیونکہ (اس صورت الحمد للہ فوری طور پر نہ کہے) قراءت میں موالات مشترط ہے مالکیہ میں سے ابن عربی نے جزم کیا ہے کہ نمازی دل میں الحمد للہ کہے گا سحنون سے عدم تحمید کا قول نقل کیا حتی کہ نماز سے فارغ ہولے انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے اسے غلو قرار دیا۔

(و ليقل له أخوه الخ) یہ راوی کا شک ہے اکثر کے ہاں عاصم بن علی سے روایت میں بغیر شک کے (أخوه) ہے اس سے مراد اخوتِ اسلام ہے۔(يرحمك الله) ابن دقیق العید کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ دعائے رحمت ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اخبار علی طریق البشارت ہو جیسے ایک حدیث میں ہے: (طهورٌ إنْ شاء الله) گویا مشمت عاطس کو مستقبل میں اس کے لئے حصولِ رحمت کی نوید دیتا ہے اور حال میں اس (یعنی چھینک) کے حصول کے باعث کیونکہ اس نے اس سے ضارّ کو دور کیا، کہتے ہیں یہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر لفظ کا (حقیقی) معنی مراد ہو تو وہ غیر حقیقی کی طرف منصرف نہ ہوگا لیکن اگر ایسا معنی مراد ہے جو محتمل ہے تو تب وہ منصرف ہو جائے گا اور اگر مطلقا مستعمل ہو تو غالب معنی مراد ہوگا اگرچہ قائل اس غالب معنی کا استحضار نہ بھی کرے، ابن بطال کہتے ہیں ایک قوم نے یہی رائے اختیار کی ہے، انہوں نے کہا (يرحمك الله) کہہ کر مشمت اسے خاص بالدعاء کرے گا، بیہقی نے شعب الایمان میں۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عاصم عن ابوہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ تعالی نے جب حضرت آدم کی تخلیق کی تو انہیں چھینک آئی ان کے رب نے الہام کیا کہ الحمد للہ کہیں (انہوں نے کہا) تو اللہ تعالی کی طرف سے جواب ملا: (يرحمك الله) ، طبری نے ابن مسعود سے نقل کیا کہ وہ کہا کرتے تھے: (يرحمنا الله و إياكم) ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے بھی اس کا نحو نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح ابو جمرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس کو سنا تشمیت میں یہ کہا کرتے تھے: (عافانا و

إياكم من النار يرحمكم الله) موطا میں نافع عن ابن عمر سے مروی ہے کہ جب وہ چھینک مارتے اور انہیں (يرحمك الله) کہا جاتا تو وہ جوابا کہتے: (يرحمنا الله و إياكم و يغفر الله لنا و لكم)ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ سنت (پر عمل) مخاطبت ہی سے ادا ہوگی اور یہ جو عام لوگ کہہ دیتے ہیں (کسی حاکم یا امیر کی چھینک کے جواب میں) اللہ ہمارے امیر پر رحم کرے تو یہ خلافِ سنت ہے (یعنی ضمیرِ مخاطب ہی استعمال کرنا ہوگی) بعض فضلاء کی بابت مجھے پتہ چلا کہ ایک رئیس کو تشمیت کرتے ہوئے کہا:(يرحمك الله يا سيدنا) تو دونوں امر جمع کردئے ، یہ حسن ہے۔

(فإذا قال له يرحمك الخ) بظاہر یہ کہنا اسی کے لئے مشروع ہے جو تشمیت کے کلمات کہے، یہ واضح ہے گویا یہ الفاظ تشمیت کا جواب ہیں ، اس بابت اختلاف ہے ابن بطال کہتے ہیں جمہور کا موقف ہے کہ یہی کلمات کہے جائیں جب کہ کوفیوں کی رائے میں (يغفر الله لنا و لكم) کہے اسے طبری نے ابن مسعود اور ابن عمر وغیر ہما سے نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اور طبرانی نے ابن مسعود سے روایت کیا یہ سالم بن عبید کی مشار الیہ حدیث میں بھی مذکور ہے، کہتے ہیں اس بارے ابو ہریرہ کی موافقت احمد اور ابو یعلی کی حضرت عائشہ،طبرانی کی ابو مالک اشعری، بزار کی ابن عمر اور بیہقی کی عبد اللہ بن جعفر کی احادیث کرتی ہیں بقول ابن بطال مالک اور شافعی کی رائے ہے کہ اسے دونوں میں سے ایک کہنے کا اختیار ہے، دونوں کے مابین جمع احسن ہے ابن رشد کہتے ہیں ثانی اولی ہے کیونکہ مکلف محتاجِ مغفرت ہے مگر ذمی کے لئے ،طبری نے ذکر کیا کہ جنہوں نے اس جملہ کے ساتھ تشمیت کا جواب دینا منع کہا:(يهديكم الله و يصلح بالكم) ان کی حجت یہ ہے کہ یہ یہود کی تشمیت تھی جیسا کہ اس کی طرف ابو داؤد کی تخریج کردہ حدیثِ ابو موسی کے حوالے سے اشارہ گزرا کہتے ہیں مگر اس میں کوئی حجت نہیں کہ ابو موسی اور ابو ہریرہ کی حدیثوں کے مابین کوئی تضاد نہیں کیونکہ ابو ہریرہ کی حدیث جوابِ تشمیت جب کہ حدیثِ ابو موسی خود تشمیت کے بارہ میں ہے،بیہقی نے جو شعب میں ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مجلس میں مسلمانوں کے ہمراہ یہودی بھی موجود تھے نبی کریم کو چھینک آئی تو دونوں فریق نے آپ کو تشمیت کی آنجناب نے جوابا اہلِ اسلام سے یہ کہا:(يغفر الله لكم و يرحمنا و إياكم) اور یہودیوں سے یہ فرمایا: (يهديكم الله و يصلح بالكم) تو کہتے ہیں اس میں عبد اللہ بن عبد العزیز بن ابو رواد (عن أبيه عن نافع)متفرد ہیں اور عبد اللہ ضعیف ہیں ،بعض نے یہ احتجاج کیا کہ جوابِ مذکور خوارج کا مذہب تھا کیونکہ وہ مسلمانوں کے لئے استغفار (کے کلمات کہنا) روا نہ سمجھتے تھے، یہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے اس سب میں کوئی حجت نہیں کیونکہ صحیح حدیث میں اس کا امر ثابت ہے بخاری الادب المفرد میں اس کی تخریج کر کے لکھتے ہیں یہ اس باب میں اثبت ترین شیٔ ہے طبری نے بھی اسے (أثبت الأخبار) قرار دیا، بیہقی کا قول ہے کہ یہ اس باب میں اصح روایت ہے حنفیہ کے طحاوی نے اس کا اخذ کیا اور اس آیت سے اس کے لئے حجت لی:(وَ إِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا) [النساء:۸۶] کہتے ہیں جو یہ کہہ کر جواب دیتا ہے: (غفر الله لنا و لكم) وہ مشمت کو اس کے قول (يرحمك الله) سے کچھ زائد نہیں لوٹاتا کیونکہ مغفرت سترِ ذنب اور رحمت گناہ پر ترکِ معاقبت ہے بخلاف اس کے لئے ہدایت و اصلاح کی دعا کرنے کے کہ اس کا معنی ہے کہ وہ گناہوں سے بچا اور صالح الحال رہے تو یہ اول سے فائق ہے لہذا یہی اولی ہے، ابن ابو جمرہ نے اختیار کیا کہ دونوں جملے کہہ دے اس طرح وہ اجمع للخیر ہوگا اور اختلاف سے بھی بچت ہوگی ، ابن دقیق نے بھی اسے ترجیح دی، مالک نے موطا میں نافع عن ابن عمر سے

روایت نقل کی کہ وہ یہ کہا کرتے تھے: (یرحمنا اللہ و إیاکم یغفر اللہ لنا ولکم) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیث میں عاطس پر اللہ کی عظیم نعمت کی دلیل ہے اس کا اخذ اس پر مترتب ہونے والی خیر سے کیا جائے گا اس میں بندے پر اللہ کے فضلِ عظیم کا اشارہ ہے کہ نعمتِ عطاس کے ساتھ اس سے ضرر دور فرمایا پھر اس کے لئے تحمید مشروع کی جس کا اسے ثواب ملے گا پھر اس کے لئے دعائے خیر در دعائے خیر اور یہ سب نعمتیں تھوڑے سے وقت میں پیدر پے اسے حاصل ہوئیں تو یہ اس کا فضل و احسان ہے، اس میں صاحبِ بصیرت کے لئے قوتِ ایمان میں زیادت ہے اور اس کے ساتھ اسے وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو کئی ایام کی عبادت سے بھی حاصل نہ ہو پھر اس کے دل میں اللہ تعالیٰ سے محبت کا ایسا جذبہ موجزن ہوتا ہے جو پہلے نہ تھا اسی طرح حبِ رسول بھی کہ جن کی وجہ سے اس خیر وعلم کی معرفت ہوئی، حلیمی کہتے ہیں بلاء و آفات کی سب انواع مواخذات ہیں اور مواخذہ گناہ کی وجہ سے ہی ہوتا ہے تو جب کوئی گناہ مغفور بن جائے اور بندے کو رحمت پالے تو پھر مواخذہ بھی واقع نہ ہوگا تو اگر عاطس سے کہا جائے اللہ تجھ پر رحم کرے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ اس لئے کیا تا کہ تمہاری سلامتی جاری رہے، اس میں عاطس کو طلبِ رحمت اور توبہ من الذنب کی طرف متوجہ رہنے کا اشارہ ہے اسی لئے اسے جواب میں یہ کہنا مشروع ہوا: (غفر اللہ لنا و لکم)۔ (بالکم شأنکم) ابو عبیدہ نے آیت: (سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَكُمْ) [محمد: ۵] کی تفسیر میں کہا: (أی شأنهم)۔

اسے ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (الیوم و اللیلة) میں تخریج کیا۔

- 127باب لاَ يُشَمَّتُ الْعَاطِسُ إِذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ

(اس دعا کا مستحق وہی جس نے الحمد للہ کہا)

- 6225حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ عَطَسَ رَجُلاَنِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتَ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الآخَرَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ شَمَّتَّ هَذَا وَلَمْ تُشَمِّتْنِي قَالَ إِنَّ هَذَا حَمِدَ اللَّهَ وَلَمْ تَحْمَدِ اللَّهَ

(سابقہ نمبر) .طرفه - 6221

باب (الحمد للعاطس) کی حدیثِ انس یہاں نقل کی گویا اشارہ دیا کہ یہ حکم عام ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ خاص نہ تھا جس کے لئے یہ واقع ہوا اگرچہ یہ واقعہِ حال ہے جس میں عموم نہیں لیکن اس کے ساتھ امر بھی وارد ہے جیسا کہ مسلم نے حضرت ابو موسی سے یہ الفاظ روایت کئے: (إذا عطس أحدکم فحمد اللہ فشمتوہ و إن لم یحمد اللہ فلا تشمتوہ) نووی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضا یہ ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کہا اسے تشمیت نہ کیا جائے بقول ابن حجر یہی اس کا منطوق ہے لیکن کیا یہ نہی برائے تحریم ہے یا تنزیہ؟ جمہور ثانی کے قائل ہیں نووی کہتے ہیں اقلِ حمد وتشمیت یہ ہے کہ ساتھ والے کو سنائی دے، اس سے یہ بھی اخذ کیا جائے گا کہ اگر تحمید کی بجائے کوئی اور کلمات کہے تب بھی تشمیت نہ کیا جائے گا، ابو داؤد اور نسائی وغیرہما نے سالم بن عبید اشجعی سے نقل کیا کہ ایک شخص نے چھینک مار کر کہا: (السلام علیکم) نبی اکرم نے فرمایا: (علیك وعلی أمك) جب تمہارا کوئی چھینک لے تو اللہ

کی حمد کرے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ تشمیت کی مشروعیت حمد کہنے والے کیلئے ہے سامع کو اگر پتہ چلے کہ اس نے الحمد للہ کہی ہے چاہے سنی نہ بھی ہو جیسے مثلا اس نے چھینک کی آواز تو سنی مگر حمد نہ سنی البتہ کسی کو تشمیت کے کلمات کہتے سن لیا تو (حسنِ ظن کرتے ہوئے) وہ بھی تشمیت کر دے کیونکہ امر میں عموم ہے کہ جو چھینک لے اور الحمد کہے (یعنی یہ تقیید وارد نہیں کہ اس کی حمد سنے تب) نووی کہتے ہیں مختار یہی ہے کہ سننے والا ہی تشمیت کرے ابن عربی نے اس بارے اختلاف کا ذکر کیا اور تشمیت کہہ دینے کو ترجیح دی ابن حجر کے بقول ابن بطال وغیرہ نے مالک سے بھی یہی نقل کیا ابن دقیق العید نے اس شخص کو اس سے مستثنیٰ کیا جو جانتا ہے کہ جو لوگ عاطس کے قریب بیٹھے ہیں جاہل ہیں وہ حامد اور غیر حامد کی تشمیت کا مسئلہ نہیں جانتے جبکہ تشمیت اس پر ہی متوقف ہے جو جانتا ہے کہ یہ حمد ہے تو یہ شخص تشمیت نہ کرے کیونکہ ان ناواقفوں کی تشمیت سن کر علم نہیں ہوسکتا کہ عاطس نے الحمد للہ کہا تھا یا نہیں؟ اگر کسی نے چھینک لی اور حمد کہی ساتھ بیٹھے شخص نے تشمیت نہ کی اور دور بیٹھے ایک شخص نے اس کی حمد سنی تو اس کیلئے تشمیت کہنا مستحب ہے ابن عبدالبر نے جید سند کے ساتھ ابوداؤد صاحبِ سنن کی بابت بیان کیا کہ ایک کشتی میں سوار تھے کہ ساحل سے کسی کی چھینک اور حمد کی آواز سنی تو ایک درہم کے بدلے قارب (یعنی چھوٹی کشتی) کرایہ پر لے کر ساحل پر آئے اور اس چھینک مارنے والے کو تشمیت کی پھر واپس کشتی کی طرف پلٹ گئے! اس بارے ان سے پوچھا گیا تو کہا شائد وہ مستجاب الدعوات ہو (یعنی تشمیت کے جواب میں جب کہے گا: یھدیکم اللہ الخ تو شائد اگر وہ مستجاب الدعوات ہے تو مجھے اس کا فائدہ پہنچ جائے، اللہ اکبر یہ بزرگ نیکیوں، ثواب اور سنت کے عمل پر کتنے حریص تھے) جب اہل کشتی سوئے ہوئے تھے تو سب نے ایک آواز سنی اے اہلِ سفینہ آج ابوداؤد نے اللہ سے ایک درہم کے عوض جنت خرید لی ہے

نووی لکھتے ہیں حاضرین کیلئے مستحب ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کیا اسے یاد کرا دیں کہ حمد کہے اگر کہہ دے تو تشمیت کریں، یہ بات نخعی سے بھی منقول ہے اور یہ نصیحت اور امر بالمعروف کے باب سے ہے ابن عربی نے دعوی کیا کہ یہ اس کے فاعل کے جہل سے ہے، کہتے ہیں یہ ان کی خطا ہے بلکہ صواب اس کا استحباب ہے بقول ابن حجر ابن عربی نے اپنی بات کیلئے یہ حجت بیان کی کہ ایسا کرنا (إلزام النفس ما لم یَلْزَمْ) ہے (یعنی خوامخواہ اس امر کو اپنے اوپر لازم کر لینا جو لازم نہ تھا) کہتے ہیں اگر کوئی جمع کر لے اور کہے: (الحمد للہ یرحمك اللہ) تو اس نے دو جہالتیں جمع کر لیں: ایک وہی جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ کہ عاطس سے وجودِ حمد سے قبل ہی تشمیت کا ایقاع کر لیا، ابن بطال نے بعض اہل علم سے۔ ان کے غیر نے اسے اوزاعی کی طرف منسوب کیا۔ نقل کیا کہ ایک شخص نے ان کے پاس بیٹھے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا، وہ ان سے کہنے لگے اگر کوئی چھینک مارے تو کیا کہے؟ کہنے لگا: (الحمد للہ) کہا: (یرحمك اللہ) بقول ابن حجر گویا ابن عربی نے حدیثِ باب کے ظاہر کا اخذ کیا کیونکہ نبی اکرم نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (یعنی تشمیت نہ کی) جس نے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا لیکن باب (الحمد للعاطس) میں یہ احتمال ذکر ہوا تھا کہ وہ مسلمان نہ تھا تو شائد اسی لئے اسے تشمیت نہ کی تھی لیکن یہ احتمال بھی ہے جیسے ابن بطال نے اشارہ کیا کہ مسلمان ہی ہو مگر تادیباً اسے ترکِ تشمیت کی پھر اسے حکم سے آگاہ کیا، تارکِ حمد تشمیت کا حقدار نہیں ہے یہی فہم ابوموسی اشعری نے اخذ کی تھی تو اسی کے وہ عامل رہے تھے کہ جو حمد کہتا اس کی تشمیت کرتے اور جو نہ کرتا اس کی نہ کرتے جیسا کہ مسلم نے ان کی روایت نقل کی ہے۔

128 - باب إِذَا تَثَاوَبَ فَلْيَضَعْ يَدَهُ عَلَى فِيهِ (جمائی لینے والا منہ پہ ہاتھ رکھے)

اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی نے واو کی بجائے ہمزہ کے ساتھ نقل کیا شرح ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں ترمذی کے ہاں محبوبی کی روایت میں واو اور سنجی کے نسخہ میں ہمزہ ہے بخاری اور ابوداؤد کے ہاں بھی ہمزہ ہے اسی طرح ابوداؤد کی حدیثِ ابوموسی میں بھی البتہ مسلم کے ہاں واو کے ساتھ ہے، کہتے ہیں مسلم کے اکثر نسخوں میں یہی ہے بعض میں ہمز ہے جوہری نے اس کے واو کے ساتھ ہونے کا انکار کیا اور لکھا تم کہوگے: (تثاء بت) بروزنِ تفاعلت، تثاوبت نہ کہوگے! کہتے ہیں تثاؤب (یعنی مصدر) بھی مہموز ہے کبھی ہمزہ مضموم کو واو میں بدل دیتے ہیں، اسم (ثُوَبَاء) ہمز کے ساتھ ہے خُیَلاء کے وزن پر، ابن درید اور ثابت بن قاسم نے الدلائل میں جزم کیا کہ جو بغیر واو کے ہے وہ (تَيَمَّمْتُ) کے وزن پر ہے، ثابت کہتے ہیں (تثاء ب) مد کے ساتھ، مخفف نہیں کہا جاتا بلکہ تشدید کے ساتھ: (تثأب) بقول ابن درید اس کی اصل (ثئب فهو مثئوب) سے ہے (إذا استرخیٰ و كَسل) جب سست پڑے، کئی ایک کہتے ہیں دونوں لغت ہیں ہمز اور مد کے ساتھ اشہر ہے۔

(فليضع يده الخ) اس کے تحت حدیثِ ابوہریرہ نقل کی جس میں ہے: (فليرده ما استطاع) کرمانی کہتے ہیں رد کرنے کا عموم الامر منہ پر ہاتھ رکھ لینے کو متناول ہے لہذا اس حشیت سے یہ ترجمہ سے مطابقت رکھتا ہے بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں یہ صریحا مذکور ہے اسے مسلم اور ابوداؤد نے سہیل بن ابوصالح عن عبدالرحمٰن بن ابوسعید خدری عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا تثاء ب أحدكم فَلْيُمْسِكْ بيده على فمه) ترمذی کی روایت کے الفاظ اس ترجمہ کے الفاظ کی مثل ہیں۔

6226- حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ وَحَمِدَ اللَّهَ كَانَ حَقًّا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا تَثَاوَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا تَثَاءَبَ ضَحِكَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 3289، - 6223

(و أما التثاوب الخ) ابن بطال کہتے ہیں شیطان کی طرف تثاؤب کی اضافت رضا وارادہ کی اضافت کے معنی میں ہے یعنی شیطان کو پسند ہے کہ وہ انسان کو جمائیاں لیتا دیکھے کیونکہ اس کیفیت میں اس کی شکل مضحکہ خیز بن جاتی ہے جس سے وہ خوش ہوتا ہے یہ نہیں مراد کہ شیطان نے تثاؤب کیا، ابن عربی لکھتے ہیں شرع نے ہر برا فعل شیطان کی طرف منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے اور ہر حسن فعل کو شرع نے فرشتہ کی طرف منسوب کیا کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے، کہتے ہیں جمائی امتلاء کے سبب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ کسلمندی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ شیطان کے واسطہ کے ساتھ ہے اور چھینک تقلیلِ غذا کی وجہ سے ہے اور اس کا نتیجہ چستی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے اور یہ فرشتہ کے واسطہ سے ہے (عام مشاہدہ ہے کہ کئی دفعہ سویا ہوا شخص چھینک لیتا ہے اور نتیجۂ وہ بیدار ہو جاتا ہے) بقول نووی تثاؤب کو شیطان کی طرف مضاف کیا گیا کیونکہ وہ شہوات کی طرف داعی ہے کہ یہ ثقلِ بدن اور استرخاء وامتلاء کی پیداوار ہے

اور مراد اس سبب سے تحذیر ہے جس سے یہ متولِد ہوتی ہیں یعنی کثرتِ اکل۔

(فإذا تثاء ب أحد کم الخ) یعنی اسے رد کرنے اور روکنے کے اسباب اختیار کرے، مراد یہ نہیں کہ ظاہر ہو چکی جماہی کو واپس پلٹا دے کہ یہ تو اب ہو نہیں سکتا بعض نے کہا مراد یہ کہ جب جماہی لینا چاہے تو ہر ممکن کوشش کرے کہ اسے روک لے، کرمانی نے تجویز کیا کہ اس میں مستعمل فعل ماضی مضارع کے معنی میں ہو سکتا ہے۔ (فإن أحد کم إذا تثاء ب الخ) ابن عجلان کی روایت میں ہے جب وہ آہ (کر کے جماہی لیتا ہے) کرتا ہے تو شیطان اس پر ہنستا ہے ابوسعید کی حدیث میں ہے کہ شیطان (منہ میں) داخل ہو جاتا ہے ایک طریق کے الفاظ ہیں جب نماز کی حالت میں جمائی آئے تو ہر ممکن طور سے روکے کیونکہ شیطان داخل ہو جاتا ہے تو اس میں اسے نماز کی حالت کے ساتھ مقید کیا، ترمذی نے بھی علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے یہی نقل کیا ترمذی اور نسائی کی ابن عجلان عن مقبری عن ابو ہریرہ سے اس کا نحو مروی ہے ابن ماجہ کی عبداللہ بن سعید مقبری عن ابیہ سے روایت میں ہے: (إذا تثاء ب أحد کم فلیضع یدہ علی فیه ولا یعوی فإن الشیطان یضحك منه) (یعنی جب تمہارا کوئی جمائی لے تو منہ پہ ہاتھ رکھے اور آواز نہ نکالے کہ اس سے شیطان ہنستا ہے) ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں صحیحین کی اکثر روایات میں مطلقا تثاؤب مذکور ہے دوسری روایت میں اسے حالتِ نماز کے ساتھ مقید ذکر کیا گیا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا محتمل ہے! نماز میں شیطان ہمیشہ کوشاں رہتا ہے کہ نمازی کے خشوع کو خراب کرے یہ احتمال بھی ہے کہ نماز میں اس کی کراہت اشد ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر نماز میں مکروہ نہیں، بعض کا قول ہے کہ مطلق مقید پر صرف امر میں محمول کیا جاتا ہے نہی میں نہیں، مطلقا اس کی کراہت کا یہ امر بھی مؤید ہے کہ اسے شیطان کی طرف مضاف کیا ہے نووی نے یہی تصریح کی، ابن عربی کہتے ہیں ہر حالت میں جمائی روکنے کی کوشش کرنی چاہئے نماز کو اس لئے خاص بالذکر کیا کہ اس میں اس کا روکنا اولیٰ ہے کیونکہ جمائی لیتا ہوا شخص اعتدالِ ہیئت سے خارج ہو جاتا اور اعوجاجِ خلقت کا نمونہ نظر آتا ہے، ابن ماجہ کی حدیثِ ابوسعید میں مذکور (ولا یعوی) عین کے ساتھ ہے کھل کر جمائی لینے والے کو بطور تنفیر واستقباح عواء الکلب (یعنی کتے کے بھونکنے) سے تشبیہ دی گئی کیونکہ کتا سر اٹھا کر خوب منہ کھول کر بھونکتا ہے تو جمائی لینے والا اگر اس میں افراط کرے (جو عامۃ الناس کرتے ہیں) تو ان کی اس سے مشابہت ہو جاتی ہے اسی سے شیطان کے ہنسنے کا راز ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی شکل کے بگاڑ سے وہ خوش ہوتا ہے

جہاں تک روایتِ مسلم میں آپ کا قول: (فإن الشیطان یدخل) تو محتمل ہے کہ مراد حقیقۃً دخول ہو کیونکہ اگرچہ وہ انسانی جسم میں خون کی گردش کی مانند گردش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر اس سے متمکن نہیں ہو پاتا جب تک وہ اللہ کا ذکر کرتا رہتا ہے تو چونکہ متثائب اس حالت میں ذکر اللہ سے محروم ہے (اور منہ بھی کھلا ہوا ہے) تو شیطان کو موقع مل جاتا ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ دخول کا اطلاق تمکّن کے معنی میں ہو کیونکہ جو کسی شیئ میں داخل ہوا گویا وہ اس میں متمکن ہوا اور جو منہ پر ہاتھ رکھ لینے کا حکم ہے تو یہ اس صورت کو متناول ہے کہ جمائی لے رہا ہو اور اس دوران کھلے منہ پر کف رکھے لے یا یہ کہ جمائی کو بالکل روکنے کیلئے ہاتھ کے ساتھ منہ بند کر لے ہاتھ پر کسی کپڑے وغیرہ کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے جس سے بھی حصولِ مقصود ہو ہاتھ کا رکھنا تب متعین ہوگا جب دیگر سے جمائی نہ رکے، اس امر میں نمازی اور غیر نمازی دونوں برابر ہیں اگرچہ حالتِ نماز میں زیادہ تاکید ہے جیسا کہ گزرا اور یہ نمازی کے اپنے منہ پر ہاتھ

رکھنے کی نہی سے مستثنیٰ ہے نمازی کو اس دوران قراءت سے رکنا چاہیئے تا کہ نظمِ قراءت (اور مخرج) خراب نہ ہو، ابن ابی شیبہ نے اسے مجاہد، عکرمہ اور کئی مشہور تابعین سے مسند کیا خصائصِ نبویہ میں سے وہ جو ابن ابو شیبہ اور بخاری نے تاریخ میں مرسلِ یزید بن اصم سے نقل کیا کہ نبی پاک کو کبھی جمائی نہیں آئی، خطابی نے مسلمہ بن عبد الملک بن مروان سے نقل کیا کہ کسی نبی کو کبھی جمائی نہیں آئی، مسلمہ نے بعض صحابہ کا زمانہ پایا ہے وہ صدوق ہیں اس کی تائید کہ تثاؤب شیطان سے ہے یہ قولِ نبوی کرتا ہے جسے ابن سبع نے اپنی الشفاء میں نقل کیا کہ آنجناب (کان لا یتمطی) (یعنی ہاتھو پیروں کو پھیلایا یعنی انگڑائی نہ لیا کرتے تھے [شاید اس وجہ سے کہ یہ سستی کی علامت ہے]) کیونکہ یہ بھی شیطان سے ہے۔

خاتمه

کتاب الادب کل (256) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (75) معلق ہیں مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (201) ہے سوائے (19) احادیث کے باقی سب متفق علیہ ہیں، (11) آثارِ صحابہ و تابعین بھی اس میں شامل ہیں کچھ موصول اور کچھ معلق ہیں۔

یہاں اللہ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے نویں جلد مکمل ہوئی۔

کمپوزنگ: مشتاق حسین



